



Universidad de Granada

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Antropología Social y Cultural

**“Tu casa es sangre”: Relatos de mujeres sobre
violencia familiar en la sierra central del
Perú.**

TESIS DOCTORAL

Iván Parra Toro

Director: Arturo Álvarez Roldán

En Granada, a diez de enero de 2012.

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Iván Parra Toro
D.L.: GR 1891-2012
ISBN: 978-84-9028-044-7

La memoria titulada "*Tu casa es sangre*": *Relatos de mujeres sobre violencia familiar en la sierra central del Perú*, que presenta Iván Parra Toro para optar al grado de doctor, ha sido realizada en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad de Granada bajo la dirección del Doctor D. Arturo Álvarez Roldán.

Granada, a diez de enero de 2012.

El doctorando

Iván Parra Toro

El director

Arturo Álvarez Roldán

AGRADECIMIENTOS

Una investigación etnográfica es una forma personal de trabajo colectivo. En este apartado quisiera mostrar mi gratitud para con todas las personas que han contribuido a su realización.

Sin el apoyo y confianza de Arturo Álvarez Roldán, el director de esta tesis, no hubiera podido ni encarar, ni terminar este trabajo. Sé que su forma de pensar sobre el trabajo antropológico ha marcado esta investigación, mi afán ha sido que también lo hiciera su rigor metodológico.

Mi agradecimiento a Arturo Álvarez es doble, junto a Alfonso Marquina, que también trabaja sobre las culturas americanas pero a seis mil kilómetros de distancia, en los últimos años hemos explorado diversos procedimientos para crear conocimiento en torno a la cultura, el lenguaje y la sociedad. Una parte importante de ese trabajo se ha integrado en esta investigación.

Aunque por motivos diferentes, mis estancias de investigación han sido muy provechosas. Es placentero y obligado agradecer esas invitaciones. Comienzo por Dorothy Holland, de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill (EU), que supuso una feliz ayuda durante la preparación y diseño del proyecto. Sigo con la profesora María Fernández, de la Universidad Agraria La Molina (Perú), sin cuyo patrocinio no hubiera sido posible realizar el trabajo de campo en el Valle del Mantaro. Y termino con la profesora Laurie Price, de la Universidad de California en Hayward (EU), y el profesor Jorge Luiz Mattar Villela de la Universidade Federal de São Carlos (Brasil), a los que estoy muy agradecido por sus invitaciones durante el análisis y redacción de los resultados de esta investigación.

Hace tiempo que advertí la importancia de haber contado con un excelente equipo de investigación durante mi trabajo de campo en el Valle del Mantaro. Con su participación, Cecilia Chipana Inga (y familia), Jesús Emilio Vera Vílchez, Vicky XX y Gilmar Beltrán Ponce, han dado forma a esta etnografía. Las autoridades de Quillay, su Alcalde, Idial Tiza, el Gobernador, Jesús Mesa, Presidentes de las Comunidades Campesinas, y Jueces de Paz, abrieron las puertas a mi investigación en la municipalidad. Nelly y Margarita y sus respectivas familias, hicieron nuestra vida más cómoda. El personal del Centro de Emergencia de la Mujer (MIMDES) en Huancayo, y especialmente Lilian Blanco y M^a Elena Cartulín, nos ofrecieron una

ayuda inestimable que difícilmente quedará compensada con este trabajo. Muchas otras personas e instituciones han apoyado esta investigación, María Aquino, Coordinadora de la Oficina de Apoyo a la Justicia de Paz, César Montañés de la Universidad Nacional del Centro del Perú, Rocío Gómez, DEMUNA de Chilca, por citar algunas. Pero sobre todo, me gustaría agradecer su participación a las mujeres del Valle que, reviviendo y compartiendo sus historias de sufrimiento, hicieron posible que aprendiera de su experiencia.

Así mismo, estoy en deuda con José Manuel de Cózar Escalante por sus útiles consejos; y con Carmen Castilla Vázquez por su ayuda en los últimos momentos de preparación de esta tesis.

Finalmente me gustaría dar las gracias a mi compañera y colaboradora, M^a Dolores Martín, sin cuyo entusiasmo y generosidad no habría podido emplear tres años en este trabajo.

Para realizar esta investigación he contado con la financiación y credenciales que concede una beca predoctoral del Ministerio de Ciencia e Innovación de España, anteriormente Ministerio de Educación y Ciencia, Plan I+D+I, proyecto SEJ2005-09344/SOCI, Violencia en las relaciones de pareja de adolescentes y jóvenes, Formación e Incorporación de Investigadores, BES-2006-13456, adscrita al Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad de Granada. También a estas instituciones les estoy muy agradecido por su ayuda.

INDICE

1. CONTEXTOS: LA EXPRESIÓN DE LA VIOLENCIA EN LOS ANDES	1
1. Introducción. Violencia y cultura en Sudamérica (<i>pág. 2</i>) 2. El Valle del Mantaro (<i>6</i>) 3. Diferencias étnicas y de clase: comuneros y vecinos (<i>10</i>) 4. Relaciones sociales básicas (<i>13</i>) 5. Contexto violento (<i>15</i>) 6. Guerra: “Manchay tiempo” (<i>22</i>) 7. Violencia, alcohol y otredad (<i>25</i>) 8. Nota sobre esta investigación (<i>27</i>).	
2. ETNOGRAFÍAS: SOCIEDAD, VIOLENCIA Y CULTURA	33
1. Objetivos (<i>34</i>) 2. Algunas líneas de evidencia en la literatura etnográfica (<i>36</i>) 3. Etnografías sobre violencia doméstica (<i>49</i>) 4. Violencia y cultura (<i>56</i>).	
3. MÉTODOS: ¿SE PUEDE INVESTIGAR EL SUFRIMIENTO?	59
1. Antropología, cultura y etnografía (<i>59</i>) 2. Ámbito de estudio: Población y territorio (<i>63</i>) 3. Técnicas de recogida de datos (<i>66</i>) 4. Técnicas de análisis (<i>73</i>) 5. Presentación resultados: escritura (<i>77</i>) 6. Problemas para investigar la violencia (<i>79</i>).	
4. PRÁCTICAS: EL MATRIMONIO COMO PROCESO	85
1. Aventuras amorosas, expectativas y escenarios culturales (<i>85</i>) 2. El contexto ciudadano del rapto (<i>93</i>) 3. Matrimonio arreglado (<i>106</i>) 4. La pareja como proceso, la familia como proyecto: crear parientes (<i>131</i>) 5. Discusión y conclusiones (<i>136</i>).	
5. COMUNICACIONES: MIGRACIÓN Y RACISMO EN LA TRANSICIÓN A LA PATERNIDAD	147
1. Mala fe en mundos figurados (<i>147</i>) 2. Sistemas de descripción: marcos de referencia y puntos de vista (<i>152</i>) 3. Severina y Edi (<i>153</i>) 4. Las violencias de Edi: Razón, raza y migración (<i>176</i>) 5. Conclusión (<i>189</i>).	
6. DISYUNCIONES: EL CONFLICTO ENTRE AFINES	193
1. Afinidades enfrentadas (<i>196</i>) 2. Las edades de la mujer (<i>207</i>) 3. Ética del trabajo, estrategias productivas y núcleo de solidaridad familiar (<i>226</i>) 4. Control emocional de la relación entre afines (<i>258</i>).	
7. TRAYECTORIAS: RIESGO, ESTRATEGIAS DE PAREJA Y CULTURA DE VIOLENCIA	269
1. Incoherencia, imprevisibilidad y agresividad en la cultura andina (<i>269</i>) 2. Objetivos (<i>272</i>) 3. Estrategias de pareja y trayectorias familiares en la Sierra Central, ilustración y descripción (<i>273</i>) 4. Estrategias de riesgo preferencias reproductivas y núcleo de solidaridad (<i>284</i>) 5. Evaluación de la relación, tentar o despreciar los riesgos (<i>292</i>) 6. Fatalidad, más allá de la contingencia (<i>301</i>) 7. Conclusiones (<i>314</i>).	
8. LÓGICAS: EL CICLO DE VIOLENCIA EN NIÑOS MALTRATADOS	319
1. Permanecer en una relación violenta (<i>322</i>) 2. Sentir y narrar (<i>322</i>) 3. El relato de Jim (<i>326</i>) 4. Tejiendo crueldad, filiación y afiliación (<i>332</i>) 5. Conclusión: <i>coming-of-age</i> en los Andes (<i>341</i>)	
9. CONCLUSIONES	343
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	357

Capítulo 1

Contextos: la expresión de la violencia en los Andes

En este capítulo introduzco algunos argumentos estadísticos, geográficos, culturales e históricos que tienen la finalidad de crear el contexto en el que situar el fenómeno de la violencia doméstica en el área estudiada. Comienzo con una nota introductoria que pretende justificar la segregación de la región andina como escenario de investigación en base a los tipos de violencia que tienen lugar en Sudamérica. A continuación intento dar una imagen del escenario de la investigación a través de una breve descripción física del Valle del Mantaro y de la población de Quillay. Posteriormente apunto algunas de las características de las relaciones sociales que tienen lugar en ese espacio, para inmediatamente presentar algunos aspectos de la cultura que están relacionados con la violencia. El propósito es mostrar cómo se representa la violencia y cuáles son los momentos en los que el uso de la violencia es legítimo y encuentra un cauce de expresión adecuado. Además, describo el contexto de violencia política generado por la "guerra de Sendero". La guerra, resuelta por ambas partes mediante el recurso al terror, ha afectado las vidas de muchas personas en el Valle. Finalmente me detengo para considerar las ambigüedades del uso social del alcohol y la embriaguez como un estado que altera la responsabilidad, la expresión de la propia personalidad y que facilita el ejercicio la violencia.

1. Introducción. Violencia y cultura en Sudamérica¹

Al iniciar esta investigación sobre la violencia doméstica en los Andes peruanos suscitó mi interés la alarmante cifra de prevalencia de la violencia doméstica que había ofrecido el *Estudio multipaís de la OMS sobre salud de la mujer y violencia doméstica* (2005; García-Moreno *et al.* 2006). En la zona rural, el porcentaje de mujeres que a lo largo de su vida habían sido víctimas de violencia física perpetrada por su pareja era del 61%, mientras el 47% había sufrido violencia sexual, y el 69% violencia física o sexual, o ambas (en la zona urbana era del 49%, 23% y 51% respectivamente). Países en que las relaciones entre hombres y mujeres son consideradas muy violentas, como por ejemplo Bangla Desh, ofrecen en el estudio de la OMS (2005) cifras en áreas rurales del 42% para la violencia física, el 50% para la sexual y el 62% para ambas (40%, 37% y 53% para las urbanas). Sólo Etiopía mostraba, en este estudio, cifras más elevadas que las peruanas, con un 49% de violencia física, un 59% de violencia sexual, y un 71% para ambas, y aún así la prevalencia de la violencia física en Perú es mayor que la de Etiopía. Otros estudios realizados en Perú presentan variaciones en la prevalencia de la violencia contra las mujeres, pero todos son unánimes en presentar una descripción alarmante del fenómeno de la agresión dentro del mundo doméstico².

¹ Al decir Sudamérica me refiero a la división del continente en tres áreas, Norteamérica, Centroamérica y Sudamérica, más que a la distinción entre el origen Latino o no, de sus más recientes pobladores, como sería la diferencia entre Latinoamérica y Angloamérica.

² González & Gavilano (1999) hallaron que el 31% de las mujeres limeñas entrevistadas habían sufrido violencia física y el 49% violencia sexual. La Encuesta Demográfica y de Salud de Perú del año 2000 (INEI 2000), afirma que el 38,9% de las mujeres fueron víctimas de la violencia de su compañero, en algún momento de su vida. En el año siguiente la Encuesta Demográfica y de Salud Familiar (INEI 2001) muestra que el 41,2% de las mujeres alguna vez unidas en pareja habían sufrido alguna vez violencia física por parte de su cónyuge (Bardales 2006). En el año 2002 un estudio de la OMS realizado en Lima y Cusco, muestra que la prevalencia fue del 48,2% en Lima y el 60,9% en Cusco (Güezmez *et al.* 2002) Esas mismas autoras hallaron que el 51% de las mujeres entrevistadas en Lima habían sido objeto de violencia física y sexual. En el 2004, el Programa Nacional Contra la Violencia Familiar y Sexual del MIMDES afirma que en el último año un 13% de mujeres y un 4,2% de hombres sufrió violencia física, mientras que un 9,4% y un 5,4% sufrió violencia sexual (Bardales 2006). Así mismo en Ayacucho el Programa Integral de Lucha contra la Violencia Familiar y Sexual del MIMDES, ofreció una prevalencia del 54% en violencia física y 28,6% en sexual (Bardales 2006). Flake (2005) afirma que, en Lima, el 31% de las mujeres entrevistadas habían sufrido abuso. Gómez *et al.* (2009) halló que el 44% de las ingresadas en el Instituto Nacional Materno Perinatal de Lima, había experimentado violencia en el curso de su relación. Investigaciones realizadas en Huancayo y Tarma como la de Torres & Torres (2001) afirman que en un 46% de los hogares encuestados se produce violencia física. Vara-Horna (2002) en un estudio que utiliza una muestra de estudiantes afirma que el 12,1% de los padres y el 11,6% de las madres había atacado físicamente a sus cónyuges al menos una vez en los últimos seis meses. Las madres repitieron los ataques físicos con mayor frecuencia. El 3,8% de los padres y el 5,5% de las madres sufrió daño físico debido a una pelea que tuvieron con sus parejas.

Entre las conclusiones del estudio de la OMS se destacaba que la violencia contra las mujeres mostraba una gran diversidad en diferentes entornos. El porcentaje de mujeres que habían sufrido violencia física a manos de sus parejas oscilaba entre el 13% en Japón y el 61% en el entorno rural del Perú. En una revisión de cincuenta estudios realizados alrededor del mundo, la violencia varía entre un 10% a un 50% de mujeres que informan haber sido golpeadas o heridas por su compañero en algún momento de sus vidas (Heise *et al.* 1999). La violencia contra las mujeres perpetrada por sus parejas es un problema de salud pública y un delito reconocido internacionalmente (Guedes 2004; Krug *et al.* 2002), y pese a la uniforme consideración estatal y los esfuerzos legislativos, su variabilidad intercultural se mantiene. Tanto la variación intercultural del fenómeno como su constancia intracultural constituyen cuestiones irresueltas e intrigantes que demandan planteamientos novedosos al estudiar este asunto.

Perú es un país latinoamericano y, como afirman Morrison & Biehl (1999), Latinoamérica es una de las regiones más violentas del mundo en las calles y en los hogares. Es de notar que la *violencia en las calles* tiene la dirección hombre a hombre, mientras que la *violencia en el hogar* la tiene de hombre a mujer. Si tomamos la tasa de homicidios como indicador de la violencia en la calle, esta tasa en el continente es de treinta asesinatos por cien mil habitantes, más de cinco veces³ el promedio mundial. Los estudios realizados en Latinoamérica estiman que entre el 30% y el 50% de las mujeres experimentan abuso psicológico, y entre el 10% y el 35% experimentan violencia física por parte de sus parejas (Buviniæ, *et al.* 1999). Morrison & Biehl (1999) elevan las cifras de violencia doméstica, la mitad sufre violencia psicológica y entre una y dos de cada cinco experimenta violencia física.

No obstante, la violencia en el continente no es tan uniforme como algunos análisis pueden hacernos pensar. Examinando atentamente los datos existentes, al menos es posible constatar la existencia de dos patrones de violencia en Sudamérica⁴. Por un lado hay países que presentan una muy elevada prevalencia de violencia contra las mujeres y una baja tasa de homicidios —Perú y Bolivia—, y países que presentan una prevalencia de la violencia contra las mujeres que se sitúa comparativamente en niveles medios y una alta tasa de homicidios —Brasil y Colombia (Véase Cuadro 1). En la *fig.1* tomo cuatro naciones que representan los dos patrones mencionados.

³ La media mundial es de 5,9 por cien mil habitantes en el año 2004, según The Guardian (Rogers 2009), sobre datos de OMS, NU, EUROSTAT, e informes de diferentes naciones

⁴ Además quizá haya un tercer patrón de países con una tasa de violencia contra las mujeres baja y una tasa de homicidios baja, candidatos probables son Chile y Argentina.

Cuadro 1: Comparación de cifras de violencia contra las mujeres y tasa de homicidio en cuatro países sudamericanos

PAÍS	Perú	Bolivia	Brasil	Colombia
VIOLENCIA				
<i>Física</i>	61%	52,3%	34%	31%
<i>Sexual</i>	47%	15,2%	14%	6'5%
<i>Ambas</i>	69%		37%	
<i>Tasa de homicidios por cien mil habitantes</i>	3	3,7	30,8	61,1

Fuentes: *Perú*, OMS 2005, datos referidos a la población rural. Tasa de homicidios, PAHO 2008, promedio 2002/2004. *Bolivia*, INE Bolivia 2002. Tasa de homicidios, OMS 2004a. *Brasil*, OMS 2005, datos referidos a la población rural. Tasa de homicidios PAHO 2008, promedio 2003/2005. *Colombia*, Heaton & Forste (2008). Tasa de homicidios, PAHO 2008, promedio 2003/2005

La prevalencia de la violencia contra las mujeres en Brasil y Colombia es semejante a la de países como Australia o Canadá —el primero con una prevalencia de la violencia física del 30% y sexual del 18%, y el segundo física del 34% y sexual del 24% (Carcedo 2008)—, mientras que su tasa de homicidio es, en el caso de Brasil, cinco veces la media mundial (5,9), y en el de Colombia se dispara hasta diez veces. Por el contrario, la tasa de homicidios de Perú y Bolivia se sitúa aproximadamente en un medio de la media mundial, y está en niveles más próximos a los de Canadá o Australia, ambos con 1,5 (PAHO 2008 y OMS 2004b, respectivamente). Sin embargo los niveles de violencia contra las mujeres doblan los de estos países.

A la vista de estos datos las conclusiones que podemos sacar son: primero, que ambos tipos de violencia no forman un *continuum* en el espectro de conductas antisociales; y, segundo, mientras que en los países andinos⁵ —Perú y Bolivia— la violencia con dirección hombre-mujer (que tiene lugar en el círculo de relaciones próximas) es unas veinte mil veces más probable que la violencia entre hombres con resultado de muerte⁶, en los países latinos es *solo* mil veces más probable.

⁵ Ciertamente habría que incluir entre estos a parte de Ecuador, norte de Chile y Argentina, y las zonas de sierra de Colombia y Venezuela. Pero, primero, no dispongo de datos desagregados para estos países, y segundo, los rasgos que definen un área como de cultura andina o latina no son geográficos, sino que poseen un estatus de hipótesis.

⁶ La proporción de víctimas entre mujeres y hombres es de una a quince en los países latinoamericanos. Se puede decir que la violencia homicida es típicamente masculina y suele tener como protagonistas a hombres jóvenes (Imbush 2011), rasgos que no comparte con la violencia contra las mujeres. Sobre la violencia sin resultado de muerte, estudios realizados por la OMS (2002, 2004c) estiman que por cada

Aunque en ambos casos la proporción de la violencia contra las mujeres es abrumadora, la prevalencia de violencia en el hogar de los países andinos sobrepasa en mucho al de los latinos (veinte veces), mientras que el contexto social andino es considerablemente menos violento que el latino (entre diez y veinte veces). Esta dicotomía es de interés porque, aunque los países latinoamericanos en general, y los sudamericanos en concreto, comparten lenguaje e historia, presentan variaciones substanciales en los patrones de conductas violentas que no han sido tenidas en cuenta a la hora de explicar la violencia en el continente americano.

A la luz de este hallazgo, explicaciones históricas que intentan dar cuenta de la violencia en Latinoamérica en base al legado colonial y postcolonial que aun repercute en un presente de guerras sucias y fuertes conflictos sociales internos (Flake 2005) deben ser revisadas como explicación de la violencia contra las mujeres. La razón es que aunque estos países comparten un pasado colonial y postcolonial, las mujeres que los habitan no comparten un mismo presente de violencia. Abundando en la cuestión histórica, la guerra 'de Sendero' (1980-1995) ha generado en Perú un intenso trauma social que ha sido asociado a la violencia doméstica (Matos & Cordano 2006; Pedersen *et al.* 2008; Rondon 2003; Theidon 1999); sin embargo, Bolivia, un país andino que no ha padecido enfrentamientos civiles, ofrece elevadas cifras de violencia contra las mujeres, mientras Colombia, un país que no encuentra la paz, ofrece una prevalencia más contenida. Este hecho parece indicar que, aunque la guerra crea un contexto de aceptación de la violencia —que en la literatura se asocia a altos niveles de violencia contra las mujeres (Lester 1980; Masamura 1979; Straus 1977)—, no explica por sí sola la alta prevalencia de la violencia contra las mujeres en Perú. Igualmente deben ser examinadas las explicaciones que se basan en rasgos culturales latinos como el machismo o el marianismo que harían de las mujeres americanas unos seres sumisos, dependientes y fieles a sus maridos, a la vez que sus parejas serían poseedores de un estatus que hace del abuso de sus parejas un rasgo prominente (Rondon 2003). Pues el caso es que las mujeres andinas no comparten esos rasgos culturales con las latinas, y a pesar de ello soportan un más alto grado de violencia doméstica. Finalmente, tampoco tienen en cuenta estas diferencias las explicaciones de la violencia que se basan en la inversión parental, la ausencia del padre, o el uso de la agresividad como táctica para incrementar la posibilidad de obtener pareja (Barber 2006; Draper and Harpending, 1982; Ember and Ember,

asesinato son cometidos otros veinte actos de violencia que requieren atención médica y un número no cuantificable de casos no atendidos ni denunciados.

1993, 2001; Mackey & Coney 2000; Whiting, 1965), ya que las comparaciones que las sustentan suponen que en Latinoamérica hay una unidad cultural en el uso de la violencia en *la calle* y en *la casa* que, como acabo de mostrar, un examen detallado de los datos desmiente.

Por tanto, aunque la violencia doméstica es un problema mundial que afecta a las mujeres *sin* consideración de sus antecedentes sociales, económicos o religiosos (Campbell *et al.* 2002; Chhabra 2005; Chrisler & Ferguson 2006; Ellsberg 2006; Morrison & Orlando 2004; Watts & Zimmerman, 2002), la violencia les afecta en consideración a la cultura –y por tanto de los rasgos cognitivos, emotivos y conductuales de la sociedad— de la que forman parte.

Una vez establecida la especificidad de la violencia contra las mujeres en el mundo andino mi propósito en este estudio es dejar de lado otros tipos de violencia y otros contextos socio-culturales para internarme en la cultura doméstica andina en la que tiene lugar el abuso contra las mujeres. Anticipo que mi estrategia será etnográfica, textual y cognitiva. Con ella aspiro a hallar las constantes que definen la cultura doméstica andina y que pueden hacer que en una sociedad, por otro lado pacífica e incluso delicada en las relaciones interpersonales, la violencia contra las mujeres en ciertas familias se haya constituido en una estrategia estable.

2. El Valle del Mantaro

En el Departamento de Junín las provincias de Huancayo, Chupaca, Concepción y Jauja, se dividen el Valle del Mantaro. Cuenta unos setenta kilómetros de largo, y tiene una anchura máxima de unos cuatro kilómetros, lo que lo hacen muy extenso en comparación con las medidas usuales de los Valles andinos. Con una población de 675.183 habitantes, se trata de un territorio densamente poblado⁷. El Valle del Mantaro abarca la llanura comprendida entre las ciudades de Jauja (20.000 hab.) y Huancayo (336.000 hab.), está a una altura mínima de 3.200

⁷ Representa el 57% de la del departamento de Junín, aunque su superficie es sólo el 26%, que es de 44.197 km²

metros sobre el nivel del mar y se extiende por las laderas montañosas de las zonas medias (entre 3.400 y 3.800 msnm) y altas (más de 3.800 msnm). La ladera occidental (Andes occidentales) es más baja, más seca y con una mayor extensión de superficie agrícola. La oriental (Andes centrales), es más escarpada, húmeda, y alta. El Valle es puente de comunicación entre la costa (Lima) y la selva central y norte, y es eje de una comunicación, aun defectuosa, con la sierra norte y sur. Además está ubicado cerca de algunos de los centros mineros —La Oroya, Cerro de Pasco, Huancavelica— más importantes del país.

Históricamente los habitantes del Valle del Mantaro se aliaron tempranamente con los conquistadores españoles contra el incario, de modo que fueron tratados más como aliados que como enemigos. De hecho, Jauja fue declarada por Pizarro la primera capital del Perú (Arguedas 1957; Espinoza 1971). Con la independencia, el Valle, que había sido el escenario de enconadas luchas entre realistas y patriotas, mantuvo su empuje político. Sin embargo el predominio de la pequeña propiedad sobre las grandes haciendas dedicadas a la ganadería y a cultivos industriales hicieron que no se formara una clase de grandes hacendados terratenientes (Manrique 1987). No obstante a principios del S. XX la construcción del ferrocarril Lima-Huancayo, hasta hace unos años el más alto del mundo, hizo posible la apertura del mercado limeño para los productos del Valle. Desde entonces la minería, la producción agrícola, y su alta densidad de población han hecho del Valle del Mantaro una región más modernizada que otras en los Andes, de modo que modelos económicos y culturales tuvieron en el Valle la puerta de entrada a los Andes⁸.

La sierra central es considerada una zona próspera y emprendedora, con una economía dinámica (Plasencia 2000, 2007). Los núcleos urbanos del Valle se articulan con las zonas altas y la selva a través de diversas carreteras, caminos y veredas. Hay comunidades urbanas de zonas bajas, comunidades de zonas intermedias y comunidades agro-pastoriles de zonas altas. Las primeras tienen actividad comercial, profesional, de transporte y burocrática, además de la actividad agrícola (maíz, papa, cebada y trigo) pecuaria y artesanal que comparte

⁸ El Valle del Mantaro ha sido objeto de diversas investigaciones antropológicas, por ejemplo, Adams (1953, 1959) dedica su obra a Muquiyauyo, en Jauja, dónde estudia el cambio de las relaciones basadas en la etnia al fundado en la clase; Alberti & Sánchez (1974), investigan el conflicto social en el Valle; Alers-Montalvo (1960) sobre Pucará; Arguedas (1956, 1957) sobre las relaciones étnicas y la industria tradicional; Castillo (1964a, 1964b) sobre las comunidades de Mito y Chaquicocha; Escobar (1964) realiza un estudio intensivo de la población de Sicaya; igualmente Long (1972, 1977) estudia la actividad empresarial y el parentesco en el Valle; además Burga (1983); Long & Bryan (1984); Matos (1984); Mayer (1981); Rénique (1979); Roberts (1973); Samaniego (1980); Sikkink (2006), y Tschopick (1945) han hecho diversos estudios centrados en el Valle.

con las segundas. Las comunidades de la zona alta e intermedia obtienen sus ingresos del pastoreo y actividades conexas —venta de carne, hilados y tejidos—, aunque también practican una agricultura de subsistencia en la zona alta y la parte superior de la zona intermedia. Estas comunidades administran colectivamente los espacios comunales de pastoreo, cuyo uso rota entre los comuneros. Las familias tienden a producir los productos básicos —papa, maíz, gallinas, cui, etc.— para el consumo familiar, destinando a la venta los excedentes. Como forma de completar sus ingresos intentan combinar esta actividad con empleos, cargos, actividades artesanales o profesionales, o mediante la emigración temporal a zonas mineras, de trabajo agrícola intensivo o a Lima, Europa o USA⁹. También hay familias sin tierra que dependen totalmente del trabajo asalariado.

2.1. Quillay

Quillay es un distrito y municipio de la provincia de Huancayo que tiene una población *urbana* de unos dos mil quinientos habitantes, y está situado en la ribera izquierda del Mantaro (la población que vive en anexos y barrios del municipio es de unas mil quinientas personas). A ella se llega por una carretera secundaria, aún no asfaltada, que se toma desde la carreta Lima-Huancayo. El distrito posee una lengua de Valle Llano que limita con San Jerónimo y San Pedro de Saño. Pronto su territorio asciende por la falda del monte desde el anexo de Pachaca hasta la puna, y luego se extiende por el siguiente valle fluvial donde se sitúan dos de sus anexos, Piñas y Pincu. En el municipio-distrito hay tres comunidades campesinas, la de Quillay, Pachaca y Piñas.

El centro de Quillay está marcado por el parque o plaza de armas, y ésta, presidida por la Iglesia en la parte norte. En la parte sur está el edificio de la nueva municipalidad, aun en construcción. La plaza es el centro de la vida del pueblo. La farmacia, tres tiendas y dos bares dan a ella, y en sus inmediaciones está el recién inaugurado *cyber* y la posta médica. Diariamente se instala un mercadillo de carne, verduras, frutas y comidas, y en ella está la parada principal de las *combis* que van y vienen de Huancayo. Por las mañanas se ven pasar a los escolares que se dirigen a uno de los dos colegios, a las personas que detentan un oficio público, quienes tienen que resolver algún asunto en la municipalidad, los que se desplazan a

⁹ También hay una parte de la población, la de origen japonés, que emigra a los centros industriales japoneses.

Huancayo, y quienes buscan trabajo para ese día. La plaza delimita el barrio alto del barrio bajo. Aunque los nombres reales de los barrios son Santa Cruz, Pampa y Veintisiete de Mayo, en la parte llana y con planta de cuadrícula, Paña, situado tras el río, en las primeras estribaciones de la montaña. Y sobre Paña y un poco al nor-este, el barrio y anexo de Pachaca. En las estribaciones de la montaña, o cerros como se les llama, se pueden ver diseminadas los restos de *chullpas* de origen precolombino, los residentes evitan pasar cerca de ellas por la noche porque en ellas viven los *apus* (los antepasados). Al otro lado de la montaña se sitúan Rangra y Nanguimpukio, este último actualmente deshabitado.

Las casas suelen ser de adobe, las paredes de tierra un poco cuarteadas y las líneas del molde visibles por la acción del tiempo. El techo es usualmente de teja ya que en el Valle abunda la arcilla y los hornos de ladrillos y tejas cocidos con leña de eucalipto son un negocio familiar omnipresente. Actualmente las casas de las personas de prestigio se tienden a hacer de 'material noble', es decir ladrillo y cemento (Collaredo-Mansfield 1994). Las casas son cuadradas o rectangulares, generalmente de dos plantas en la fachada que da a la calle, siempre con un patio sobre el que en sus extremos se distribuyen las habitaciones y en el que se desarrolla la vida familiar. Las casas que rodean la plaza no tienen tierra de labor anexa, pero una vez que se deja el centro del pueblo, suelen tener un pedazo de tierra. Esta tierra es la de mayor calidad, por estar en terreno llano, tener posibilidades de regadío, y disfrutar de mejores condiciones climáticas para sembrar maíz, verduras o flores. Es difícil distinguir la tierra que es propiedad privada y la que se posee en usufructo; el criterio de que la tierra en el suelo del Valle suele ser de propiedad privada, mientras que la de las faldas es generalmente comunal (Guillet 1981), no siempre se cumple en el Valle del Mantaro. Los barrios de Paña y Pachaca, que están en ladera, abandonan el trazado en cuadrícula, y las casas están más dispersas. Conforme se alcanza mayor altitud las especies cultivadas y las posibilidades de regadío se reducen. Cuando el terreno es demasiado abrupto, la agricultura da paso a los bosquetes de eucalipto, una especie, que aunque invasora, es apreciada por su rápido crecimiento y utilizada para la construcción y sobre todo como combustible. El olor a humo de eucalipto impregna las ropas, las comidas y las personas de los que hacemos vida en el Valle.

Las diferencias de altura conducen a la estratificación de los cultivos y a que las familias campesinas intenten poseer terreno en diversas alturas de modo que se pueda diversificar la producción y el riesgo de heladas o sequías (Isbell 1978; Murra 1972). Conforme uno se aleja del centro del pueblo, que está a 3.300 m, y se va ascendiendo, la gente considera el lugar menos civilizado, el collado del Tambo, a

unos 4.000 m marca el comienzo de la puna y el mundo *salvaje*. A partir de aquí hay una región pedregosa, con escasa vegetación y menos habitaciones, dedicada fundamentalmente a la ganadería, y en las que sólo se planta diversas variedades de papa, *quinoa* y *cañahua*, en un régimen comunal de estricta rotación anual de tierras entre los comuneros que desean, o mejor, se ven obligados a sembrar en estos lugares. Sobre la puna, que constituye una meseta muy quebrada, están los picos de la cordillera oriental de los Andes centrales, entre los que destaca el nevado Huaytapallana (5.557 m), y en el que hay diversas lagunas (Chuspicocha, Lazuhuntay, Azulcocha, Carhuacocha y Cochagrande). Este se considera territorio salvaje donde habitan los *apus* —a todos ellos se les hacen ofrendas para evitar desastres, especialmente al Huayayo Carhuancho.

3. Diferencias étnicas y de clase: comuneros y vecinos

Según Guillet (1981) la ecología de los Andes centrales ha sido ligada con aspectos simbólicos y cognitivos de la cultura (Isbell 1978), con la organización social (Mitchell 1977), con el intercambio local y regional (Custred 1974) y con patrones económicos y productivos (Orlove 1977). Como he dicho anteriormente, un territorio se considera menos civilizado cuanto más alto y más alejado esté del centro del pueblo. Igual ocurre con la consideración de sus habitantes. Estratificación productiva y estratificación de la experiencia concurren para crear la más notable diferencia entre personas que se da en Quillay y en el mundo andino: la que se establece entre comuneros y vecinos (o notables, *mistis*, pelados o cholos). Comuneros son los miembros de familias que pertenecen a las comunidades campesinas¹⁰; vecinos o notables son las familias propietarias que acaparan los empleos estatales y no pertenecen a las comunidades. Las familias

¹⁰ La diferencia es tan notable que en los territorios donde hay comunidades campesinas hay una estructura política dual, la del Estado Peruano, y la de la comunidad. Las comunidades son personas jurídicas singulares integradas por familias que habitan, controlan y explotan comunalmente determinados territorios, que administran en régimen democrático (Ley N° 24656, Ley general de comunidades campesinas, 13 abril de 1987). Actualmente hay 5.818 comunidades registradas en Perú (de las cuales 563 están en Junín) que poseen el 40% de la superficie agropecuaria del país. Para un tratamiento histórico antropológico de las comunidades ver Isbell (1978); para una caracterización de las comunidades como abiertas o cerradas ver Wolf (1955, 1986); para conocer estudios de comunidad campesina clásicos en el Valle del Mantaro, ver nota 1. En realidad se puede decir que toda la antropología andina tiene como telón de fondo a las comunidades campesinas.

que forman parte de las comunidades campesinas, son lo que, en el lenguaje oficial y público, hasta 1968¹¹ se denominaban *indios*, mientras los segundos son *mestizos*. Las diferencias entre indios y mestizos desbordan los criterios de clasificación que han intentado explicarlas, como el patrón de residencia en cuadrícula y al pie de Valle frente a un hábitat disperso y en la altura, (Brush 1977; Flores 1973; 1974); actividad profesional o comercial contra trabajo agrícola; vestido occidental frente al tradicional, (Belote & Belote 1977; Femenías 2005); clase propietaria vs. desposeídos; o uso de la violencia (Poole 1994). Además como en el Valle no existe diferencia lingüística¹² entre estos grupos, no se puede aplicar el criterio básico de diferenciación en otras partes del Perú, indios quechua o aymara hablantes y mestizos hispano hablantes. Aunque todos estos son sistemas de clasificación social de las personas, ninguno define la naturaleza de la diferencia entre estos grupos. No todos los mestizos o notables son ricos, ni todos los campesinos son pobres. No todos los que cultivan son campesinos, y aunque algunos notables rurales abandonan las tareas agrícolas por los trabajos administrativos, la mayoría se dedica a esta labor. Por otra parte muchos ciudadanos y profesionales de Huancayo cultivan un terreno para atender a su subsistencia, a la vez que se dedican a otros trabajos. Y muchos comuneros emigran a Huancayo, Lima, USA o Europa, lo que los aleja de la actividad agrícola y los hace más *civilizados* y más ricos que sus convecinos, pero mantienen a distancia su pertenencia a la comunidad.

Para diferenciar a un comunero de un mestizo hay que atender a si pertenece a las comunidades campesinas y si practica el *ayni*¹³ (Gose 1994). Si bien el producto de la tierra es derecho exclusivo de la familia, los campesinos o comuneros poseen sus tierras como usufructuarios, practican el *ayni* entre ellos, y realizan faena para la comunidad campesina, la comunidad de aguas o el estado – es decir participan en la economía del don. Mientras que los notables poseen la tierra a título de propietarios o arrendatarios, emplean trabajo asalariado (*minka*) y

¹¹ Fecha de la reforma agraria del gobierno del General Velasco que eliminó el régimen de hacienda y estableció, en 1969, el nuevo régimen legal de las comunidades campesinas.

¹² Algunos lingüistas no estarían de acuerdo con esta afirmación (Fabre 2005; Floyd 1999) ya que una de las siete lenguas o supralectos del quechua es el Jauja-Huanca. Pero la verdad es que aunque todo el mundo maneja un buen número de palabras y le gusta traducir topónimos o mostrar sus conocimientos glosando palabras, excepto en vendedoras callejeras, no es fácil escuchar a la gente hablando quechua en el Valle. Cuando he preguntado por la procedencia de estas mujeres quechua-hablantes me han dicho que eran huancavelicanas.

¹³ Una relación igualitaria de trabajo y ayuda recíproca (Alberti & Mayer 1974; Mannheim 1991b; Paerregaard 1997; ver capítulo 4).

no realizan faena¹⁴. Pero lo más importante es que la diferencia que se establece entre estos dos grupos de personas a través de formas de trabajo y posesión de la tierra es conceptualizada como una diferencia de 'sangre'. La naturaleza de la diferencia que se establece es más étnica-racial que de residencia, actividad, riqueza o influencia social¹⁵. Esta diferencia encaja, con el término colonial de *casta*¹⁶ (más aún si tenemos en cuenta el grupo residual de *blancos*, y que comuneros y notables rara vez se casan entre ellos). La noción de casta sólo ha sido excepcionalmente acogida en este sentido por los antropólogos (por ejemplo Weismantel 2001), generalmente ha sido considerada una categoría emic para un tipo de grupo de descendientes unilineal¹⁷ (como en el estudio de Vázquez & Holmberg 1966). Las razones de que el concepto histórico-colonial de casta haya sido dejada de lado son varias, primero sus connotaciones racistas, segundo, que no se trata de un término nativo, y tercero, porque hay una diferencia sustancial con el sistema de castas hindú¹⁸ (Pitt-Rivers 1976). Entre los historiadores se ha definido a la casta como una combinación legalmente reconocida de raza y clase,

¹⁴ De hecho cuando los notables participan en comunidades como la de aguas, y se establecen trabajos comunales de limpieza y mantenimiento, la diferencia permanece: los notables pagan las multas por desatender sus obligaciones de trabajo colectivo mientras los campesinos realizan el trabajo.

¹⁵ Como ocurre con las movilizadas taxonomías raciales, la situación del Valle del Mantaro, contemplada desde otras zonas del Perú en las que las que existen acusadas diferencias lingüísticas y están menos modernizadas, se correspondería con la de una población totalmente mestiza. Pese a todo, en el Valle se recrean las diferencias entre indios-campesinos y vecinos-mestizos, lo que indica que la clasificación no es equivalente en todos los lugares y para todas las personas. En este sentido el término nativo 'cholo' es una manera de organizar y administrar estas ambiguas diferencias, aunque, para un no nativo, un español o un gringo, es difícil de manejar sin herir susceptibilidades.

¹⁶ La diferenciación étnica ha sido un medio de organización social y económica en los Andes desde la época precolombina (Murra, 1975, 1986; Pape 2009), las instituciones y prácticas coloniales españolas incorporaron o fueron incorporadas en las prehispánicas, y en ese proceso de mestizaje los españoles adoptaron la posición supra-ordinada de las élites precolombinas (Cieza de León 2001; Garcilaso de la Vega 2008; Murra 1975; Platt 1982; Saignes 1995).

¹⁷ En este mismo sentido la usan Bolton (1977), Carter (1977) y Price (1965). El primero la define como un grupo de descendencia unilineal que incluye todas las personas que tienen un ascendiente paternal común, un apellido común y un patrimonio con un origen común. En todo caso las castas, en Incawatana, la localidad estudiada por Bolton, tienen una actividad muy reducida. También la utilizan Adams (1953, 1959) como una forma de estratificación social que ha sido suplantada por la clase en Muquiyayo. Y la usa circunstancialmente La Barre (1948, en Starn 1994) en su caracterización de los diferentes grupos étnicos del Perú. Según La Barre la sociedad andina muestra una "jerarquía de castas sadomasoquista", encabezada por los "blancos opresores", con los mestizos en el medio y los indios en lo más bajo. Con crudeza y un injustificado sentimiento de superioridad racial describe a los nativos como "truculentos, hostiles, silenciosos y serios ... capaces de extrema crueldad hasta el punto de la venganza caníbal ... curiosamente mal desarrollados y semi-enanos ...", sobre los mestizos comenta que "para rasgos de temperamento inatractivos ni siquiera los Aymara se comparan con el cholo ..., que une en sí mismo la traición, la codicia estúpida, enfermiza desconfianza, hostilidad y fanática brutalidad de sus dos ancestros". Bolton (1973) hace un resumen de este tipo de caracterizaciones de los Aymara que fueron comunes en los primeros tiempos del andinismo.

¹⁸ Aunque hay que recordar que quienes definieron el sistema hindú como de 'castas' fueron los marinos portugueses, que, es de suponer, verían alguna similitud con el sistema de estratificación ibérico de la época.

que no produce una definición uniforme de la identidad y solidaridad de grupo, aunque sí origina para los individuos una percepción cultural de sí y su posición en el mundo (Cahill 1994; Cope 1994; Garofalo & O'Toole 2006; Mörner 1967; Silverblatt 2004). Tener en mente esta forma de estratificación social basada en la 'sangre' es crucial para entender las relaciones interpersonales y la dinámica familiar en el Valle.

4. Relaciones sociales básicas

Un sistema de estratificación social basado en la diferenciación étnica y de clase da lugar a relaciones sociales muy jerarquizadas, lo que es un rasgo común en la sociedad andina (Custred 1977). Si, como reclama Martín Casares (2006), unimos las dinámicas de dominación basadas en la etnia o la clase con el análisis de género, se observa que la experiencia de la identidad de las mujeres, y de los hombres, es dinámica, y dependiente de diversos factores. Por ejemplo dependiendo de con quién se interactúa, cómo se viste y en qué contexto, rasgos como la 'indianeidad' o la 'femeneidad' de una persona son más o menos acusados. Esta posicionalidad de la identidad andina no excluye una tendencia al orden y al rango, si consideramos que, junto a la estratificación de etnia y clase, el principio de edad y la separación de las esferas de género (laborales, espaciales, etc.) fundan relaciones parceladas y estrictamente reguladas.

Paradójicamente, aunque el respeto y la autoridad son valores compartidos (Bolin 1998, 2006), los campesinos establecen relaciones directas, desinhibidas y asentadas en una consideración esencialmente igualitaria de las personas, mientras que los mestizos son extractivos o paternalistas con una volubilidad ajustada a sus necesidades. Se puede decir que las relaciones sociales son extremadamente igualitarias dentro de un sistema estrictamente jerarquizado. Esto es patente en lo que un no nativo puede considerar confusión entre lenguajes de la intimidad y del respeto —el *antropólogo residente* puede ser llamado 'tío' por un niño, como muestra de respeto o como medio de acercamiento para conseguir algo, o puede ser llamado 'hermanito' por una informante para inducir simultáneamente proximidad y separación.

Por otro lado las relaciones competitivas, aunque enmascaradas tras un sistema ordenado de reglas, son omnipresentes. La competición es una pasión entre iguales, todos los hombres y mujeres que pueden permitírselo compiten a través de cargos y mayordomías en una carrera que ocupa toda la vida (Isbell 1978). Tener éxito en el desempeño de los cargos es ganar la consideración social y obtener el rango propio de cada edad.

4.1. Mitades

La competitividad tiene por finalidad tanto la creación de jerarquía, como la mediación entre jerarquía e igualdad. Esta solución de tipo dualista se muestra en la tendencia a la división en mitades de la población. Sea de origen precolombino o un rasgo adquirido a través del contacto con los españoles, la organización social y política en mitades ha sido una importante característica de la cultura andina que muestra el papel del dualismo en dominios sociales y conceptuales (Gelles 1995; Rostworowski 1983; Urton 1993; Zuidema 1990). Urton (1993) afirma que las mitades en el mundo andino indican relaciones jerárquicas y antagónicas entre dos grupos; además, la influencia que se expresa como división en mitades, se expresa también en otras unidades sociales, como *ayllus*, grupos de parientes, y grupos domésticos.

En el Valle, la división en mitades se muestra en la oposición entre Jauja y Huancayo, las dos provincias más importantes de las que ocupan el territorio del Valle del Mantaro y que lo parten por el centro. Se dice de los jaujinos que son nobiliarios y tradicionalistas, mientras los huancaínos son emprendedores y orientados hacia el futuro. Ambas poblaciones pugnan por el predominio en el Valle. En Quillay se reproduce la división en mitades, aunque con una orientación más simbólica que sociológica (Urton 1993). Los hombres del barrio de arriba (27 de mayo, mi barrio) son denominados calzonazos por los del barrio de abajo porque, se dice, sus mujeres los dominan y les pegan. Platt (1987) ha apuntado la *genderización* de las divisiones duales en la sociedad andina, y otras autoras (Harvey 1994; Harris 1994) coinciden al afirmar que en las batallas y peleas rituales los hombres tratan de feminizar a su oponente. Igualmente, Zuidema (1964) asegura que las relaciones jerárquicas son feminizadas. Lo que parece claro es que cuando quiera que dos personas o grupos –igualados y diferentes– se enfrentan, una de las imágenes que acude a la mente es la de la relación entre un

hombre y una mujer¹⁹. En mi opinión, si se feminiza al oponente no es porque la participación esperada de una mujer sea pasiva-receptiva, ni porque sea considerada inferior, sino porque el antagonista ideal —para hombres o mujeres— es aquel sobre el que se puede proyectar simultáneamente violencia y deseo (Cameron & Frazer 1994; Bataille 1992; Harvey 1994; Harris 1994; Harvey & Gow 1994; Toren 1994,).

5. Contexto violento

Cierta pulsión transgresora modela las relaciones de género, clase y etnia en el Valle. Una de sus manifestaciones es la erotización de la violencia, en la que intervienen confrontación, violencia y deseo (Harvey 1994), y se muestra en las relaciones entre hombres y mujeres, en las relaciones entre afines, entre las mitades de una localidad y entre localidades. En este sentido, Orlove (1994) explica que la noción de 'armonía', aunque incompatible con la de violencia en la cultura occidental, puede ser una etiqueta para la lucha violenta en los Andes. Desde este punto de vista, en ciertos enfrentamientos en los que se entiende que hay proporción y correspondencia entre los contrincantes, la violencia se considera una forma legítima de contener al contrario²⁰.

Harris (1994) señala cuatro contextos para la lucha y el empleo de la fuerza física en el mundo andino. Estos contrastan con el patrón de interacción cotidiano en el que las personas ni pelean, ni son agresivas, ni muestran un estilo agonístico de relación. Estos contextos son las luchas por los límites territoriales, el *tinkuy*, las peleas entre individuos o grupos que tienen lugar en las fiestas y la violencia contra las esposas (Harris 1994). Parece que la violencia se replica en esos contextos como una estructura recursiva de interacción entre opuestos en diferentes niveles de organización social: regional, local y doméstico familiar.

¹⁹ Quizá esto es así porque también la relación de pareja se crea a través de una lucha que comienza durante un noviazgo en el que la violencia jocosa juega un papel notable, sigue a través de una relación de pareja inestable y culmina cuando se consigue alejar a ambos miembros de la pareja de sus afines (Harvey 1994; ver capítulo 5º).

²⁰ Contener en el sentido de abarcar, que es según Dumont (1980) la función de las mitades.

5.1. Violencia familiar

No trato aquí por extenso la violencia contra las mujeres, pues mi intención ahora es describir otras violencias que constituyen el contexto de la violencia doméstica, a la que dedico el resto de este estudio. No obstante, quisiera señalar un rasgo que distingue a la violencia contra las *esposas* de las otras muestras de violencia. Mientras esas otras violencias tienen lugar en un contexto público y ante espectadores o árbitros que pueden mediar y limitar los efectos de la agresividad, el maltrato de las mujeres tiene lugar fundamentalmente en la casa o el mundo doméstico. Se trata de un medio privado en el que la jefatura nominal es del hombre, pero en el que las mujeres tienen su principal esfera de competencia. Que sea un medio íntimo no sólo hace más difícil la mediación de vecinos o familiares, sino que, como veremos, da un carácter especial a la experiencia de la violencia.

Además hay que señalar que la violencia contra la esposa como castigo físico por el incumplimiento de sus deberes, es una práctica aceptada dentro de la institución matrimonial, incluso por las mismas mujeres —sobre todo en el caso de las campesinas. El castigo debe ser proporcional a la falta y tiene una finalidad de corrección. Sin embargo no todos los golpes están dentro de estos parámetros, y, ni aunque lo estuvieren, ambos miembros de la pareja concuerdan en su legitimidad. Como veremos, diversos parientes ficticios están llamados a mediar en los casos de conflicto. Cuando éstos medios no son suficientes una mujer puede recurrir a sus familiares de sangre. Aunque ésta posibilidad atempera la violencia, la pelea entre cuñados suele hacer escalar el conflicto. Tradicionalmente los medios empleados para reducir la violencia son la 'separación de cuerpos' —que los esposos dejen de dormir juntos— y la oposición beligerante de los hijos e hijas. Las denuncias parecen tener un efecto similar.

Las causas de la violencia son múltiples, y van desde el incumplimiento de los deberes en el sistema matrimonial de complementariedad, pasando por los problemas que surgen entre afines, la infidelidad, los celos reales o ficticios, problemas económicos, raciales y personales. Aunque muchos hombres son víctimas de sus mujeres, las principales perjudicadas de la violencia familiar son estas y sus hijos.

En Perú existe una ley contra la violencia de género²¹, en la que activistas, legisladores y administradores han visto la principal herramienta para mejorar la posición de las mujeres en la sociedad peruana. En sintonía con todos los ordenamientos jurídicos que regulan esta materia, en ellas se condena la violencia doméstica, se compromete a luchar contra ella y se regulan los medios para hacerlo. Muchas mujeres han optado por el sistema legal para luchar contra la violencia, el éxito de organismos como los Centros de Emergencia de la Mujer lo atestiguan. Otras han optado por vías tradicionales o resisten el maltrato. Pero en cualquier caso, los relatos en los que las mujeres cuentan su historia de violencia son el medio, el motivo y la estrategia para conseguir su aspiración a una vida libre de violencia. Estas narrativas, sean ensayadas para una autoridad judicial, un pariente, la vecindad o un antropólogo interesado, constituyen un relato único y personal, y a la vez producto y productoras de una comunidad de experiencia, emoción y conocimiento, que recrea la identidad de sus protagonistas, describe el posicionamiento de otras personas, produce un entendimiento de su situación, y obliga a que los oyentes tomen una posición integrándose, o no, en esa comunidad de práctica. Mi análisis de la violencia doméstica se basa en el análisis de estos relatos.

5.2. Disputas territoriales y *tinkuy*

Pasando a otros contextos de la violencia, en los Andes las disputas territoriales (*ch'axwa*) entre comunidades campesinas son violentas y pueden llegar a causar la muerte de algunos participantes. Entre los actos de *guerra* se incluyen las ejecuciones sumarias, el canibalismo y la violación. En estas luchas los hombres son los perpetradores de esos actos, aunque las mujeres participan preparando armas, comida y bebida (Harris 1994; Harris & Albó 1975).

El *tinkuy* (también *tinku* o *tinkuic*) es una institución de la que se tiene noticias se celebraba en el Cusco Inca entre las mitades de la ciudad durante las fiestas de *Capac Raymi* (Urton 1993). En el *tinkuy* los miembros de dos mitades (de una población, o una región) se blindan con cascos y petos para pelear individualmente o en grupo, procurando herir a los oponentes. Suele durar un día, se celebra en la puna y durante este tiempo se come y *bebe* en abundancia.

²¹ Ley nº 26260 de diciembre de 1993, modificada por las leyes, Ley nº 26763 de marzo de 1997 y Ley nº 27308 de julio del 2000.

Derramar sangre, propia y ajena, es el punto fundamental de la batalla entre hombres, desnudarse el de la que tiene lugar entre mujeres. Pues aunque los participantes son fundamentalmente hombres jóvenes, también participan mujeres encendidas por la visión de la batalla (Alencastre & Dumézil 1953; Allen 1988; Branchetti 2001; Harris 1978, 1980, 1994; Orlove 1994; Platt 1987; Sallnow 1987; van Vleet 2002, 2010; Weismantel 1995). El rapto de jóvenes mujeres o la toma de prisioneros es otro de los objetivos de la batalla, en ocasiones son torturados e incluso ajusticiados.

Una forma de violencia de la que tengo constancia que ocurre en el Valle, y que es una forma de *tinkuy*, son las peleas a garrotazos entre hombres. Contrincantes seleccionados entre mitades, por ejemplo Chongos Alto y Chongos Bajo, se enfrentan a vergajazos a su oponente. La fusta está hecha de tripa trenzada y tiene entre uno y dos centímetros de diámetro, midiendo hasta algo más de un metro y medio de longitud²². Dos hombres se enfrentan y se golpean por turnos hasta que uno se retira, es retirado o cae. La pelea es individual mientras no interfieran los espectadores. La elección de contrincante sirve como una exhibición de bravura, pero se puede usar para solventar venganzas personales. Poole (1994) registra un tipo de pelea similar, aunque a puñetazos y disfrazados, en Chumbivilcas, al sur del Perú. Y Branchetti (2001) refiere que en Jauja los habitantes de Pancan y Huasquicha pelean en un *takanacuy* arrojándose frutas y objetos más contundentes desde las orillas del Yacus.

5.3. Fiestas

Estos enfrentamientos a garrotazos son más rituales que festivos, pero las fiestas, una vez que los participantes han bebido, son también un momento adecuado para hacer uso de la violencia. Las disputas surgen por cualquier motivo, rencillas entre hombres por acusaciones de infidelidad, entre afines, querellas por deudas, lindes o daños, etc. y se solucionan a través de una pelea, entre hombres o entre mujeres, individual o tumultuaria, de la que el público disfruta, toma parte, e interviene para controlar su virulencia. El aspecto agonístico de la fiesta es palpable cuando interviene más de una banda de música, generalmente cada una sufragada por uno de los patrocinadores (mayordomos) de la fiesta. Cuando quiera que dos

²² Estos vergajos se utilizan en otras partes de los Andes, durante el *tinkuy*, para separar a los oponentes muy enardecidos.

bandas se aproximan, compiten²³ tocando más fuerte y más rápido intentando desbancar a la otra. El público sigue bailando, aparentemente ajeno al resultado, aunque se siente complacido cuando la banda de *su* mayordomo gana el duelo. Un informante me decía que cada uno —refiriéndose a la banda, y quizá también al mayordomo— tiene su ego. Otra muestra del ánimo transgresor durante las fiestas es la posición ambigua que ocupan los jóvenes y que en muchos casos se relaciona con muestras de hostilidad entre ellos y contra los espectadores. Por ejemplo en la danza de los negritos —mes de enero en la localidad de Chongos— los participantes se cubren totalmente con un buzo de lana negro de modo que *no* se pueda saber su identidad, llevan un casco de minero bajo el disfraz y calzan grandes botas, son provocadores y se empujan unos a otros, pisotean los charcos intentando embarrar agresivamente a quienes tienen cerca, hacen gestos extraños e intentan acercarse a las mujeres con intenciones poco claras. La danza de los negritos se asemeja a otras danzas andinas, como la del ukuku en Ocongate, Cusco. Diversos autores explican la posición ambigua de los jóvenes, que aun no son adultos pero que ya tienen necesidades y deseos no canalizados, excepto en el espacio festivo en el que son asemejados a osos, seres salvajes y no civilizados (Allen 1988; Urton 1985).

5.4. Otras manifestaciones de violencia

Además de estos cuatro contextos en los que la violencia es permitida, hay otras manifestaciones que expresan ese patrón de interacción agresiva. Diversas historias orales muestran la actitud esperada y la capacidad para la violencia de las mujeres en el Valle. Por ejemplo, en el marco de la guerra de la independencia las heroínas *de* Toledo —una madre y sus dos hijas, Toledo era su apellido— dirigieron a sus conciudadanos de Concepción derribando el puente sobre el río Mantaro, el único en pie, cerrando el paso a las tropas de general realista Jerónimo Valdés y permitiendo que la milicia independentista pudiera ponerse a salvo. La conexión entre sexualidad y violencia es más clara en la historia que se cuenta sobre la guerra del pacífico. Las tropas chilenas entraron en el Valle rompiendo la resistencia de las fuerzas peruanas. Huidos los hombres, las mujeres de San Jerónimo, primero sedujeron a los soldados chilenos, y una vez extenuados y dormidos, los

²³ Otra muestra son los duelos de coplas que tienen lugar durante ciertas celebraciones, por ejemplo el caso de Todos los Santos en Cochabamba, Bolivia (Solomon 1994).

pasaron a cuchillo. En una noche libraron al Valle de esa amenaza y obligaron a los chilenos a comenzar la retirada.

Justicia popular

Durante el trabajo de campo tuvieron lugar otras formas de violencia colectiva que hacen patente que la participación en hechos violentos crea solidaridad y conciencia de pertenencia a un grupo (Senechal 2001). Por ejemplo, en los primeros días de trabajo de campo tuvo lugar un intento de linchamiento en las inmediaciones de Pachaca. Un hombre conducía su automóvil en estado ebrio hasta que se atascó en un camino intransitable. Esta conducta les pareció sospechosa a los habitantes de Pachaca, que dedujeron que se trataba de un ladrón de coches. Así que decidieron tomarse la justicia por su mano. Increparon al conductor y apedrearon al automóvil. Cuando el conductor intentó dar marcha atrás, mujeres y niños se subieron y sentaron sobre el coche y lo inmovilizaron. En eso estaba la batalla entre el conductor y la multitud, cuando la jueza de paz, Mónica S. Torres, que subía con el triciclo a su chacra, se dio de cara con los hechos. Comenzó procurando apaciguar los ánimos. El hombre intentó ofrecer credenciales de su identidad y pidió que telefonaran a su casa para que su esposa respondiera por él. La esposa sospechó la realidad de sus andanzas en Pachaca y enfadada respondió que se quedara donde estaba. Esto enardeció los ánimos de los vecinos que se prepararon para consumir la justicia. La jueza tuvo que sentarse dentro del coche y declarar que si lo iban a linchar, tendrían que lincharla también a ella. Decía que les hablaba bajito y amorosamente que es la manera de ablandar el corazón de las personas, aunque algunas no tienen corazón e incluso por estos medios se hace difícil apaciguarlas. Finalmente se desenredó el asunto cuando la amante del conductor, vecina del barrio, apareció y justificó al hombre que iba a visitarla. Entonces los ánimos se calmaron y la gente dejó su intento de dar una paliza al supuesto ladrón. El caso muestra como estas formas de violencia colectiva son factibles, e incluso apetecidas, cuando se dirigen contra personas que no tienen relación con el grupo.

Otro episodio de justicia popular tuvo lugar por esa época en una población cercana. Unos verdaderos ladrones fueron cogidos en el interior de una casa y rodeados hasta que se entregaron. La multitud los apaleó antes de entregarlos a la policía. Entonces uno de los ladrones juró vengarse. A consecuencia de ello y a iniciativa de las matronas locales fueron de nuevo apaleados, embutidos en ruedas, rociados de gasolina y quemados. Cuando llegó la policía nadie sabía nada. La

solidaridad entre los ejecutores se mantuvo frente a los representantes del Estado, de modo que el presidente y secretario de la comunidad respondieron por los comuneros ante la justicia —actualmente cumplen condena en la cárcel. Los arrebatos de justicia popular son un rasgo común en el mundo andino. Estos constituyen una muestra de la insatisfacción con el Estado y su incapacidad para garantizar la justicia (Guerrero 2001; Goldstein 2003), pero también son un medio de control social que descansa en la aceptación de la violencia instrumental, de la acción en masa como un valor social y el descontrol personal como función social.

Además durante el periodo de trabajo de campo se reactivaron las rondas campesinas²⁴. El motivo era contrarrestar los robos de ganado que realizan los cuatrereros y suponen la pérdida del ahorro de años para sus dueños. Las rondas campesinas están formadas por comuneros, hombres y mujeres, que se turnan para realizar tareas de vigilancia armada²⁵ nocturna. Es normal que las poblaciones tengan posibilidad de ser cerradas mediante vallas o piedras, para evitar la entrada de extraños. Estos son los puntos en los que se apostan las rondas, y en los que con alguna libación y en animada conversación pasan la noche.

En el Valle, las rondas campesinas fueron una respuesta contra la violencia ejercida por Sendero Luminoso contra los campesinos una vez que estos dejaron de apoyarlo y comenzó su giro estratégico. Una de las acciones más duras que tuvieron lugar en Quillay fue cuando toda la población masculina de Nanguimpukio fue asesinada por Sendero Luminoso, las mujeres y sus hijos sobrevivientes, se trasladaron a Piñas, donde fueron acogidas. Esto les valió la denominación de 'pueblo heroico' y ha dejado, además de un edificio sin finalidad, una secuela de uniones bígamas. La iniciativa de formar las rondas fue de las comunidades campesinas, y, puesto que los hombres que las formaban corrían un riesgo cierto de ser asesinados por Sendero, las mujeres tomaron la iniciativa asumiendo los puestos más visibles, como el cierre de caminos y la vigilancia de los pueblos. Las rondas no fueron una estrategia contrainsurgente impuesta por el ejército, aunque

²⁴ Las rondas campesinas son organizaciones comunales de defensa. Surgieron en Cajamarca y Piura tras la reforma agraria como forma colectiva de lucha contra los antiguos hacendados que patrocinaban el abigeato. En estos territorios, en los que la táctica de los hacendados de dividir sus propiedades antes de la reforma había frustrado la constitución de comunidades campesinas (Rénique 1994), las rondas campesinas a través de un régimen autoasambleario fueron asumiendo funciones similares a la comunidad campesina (Yrigoyen 2002). A lo largo de la década de los ochenta estas organizaciones se propagaron por todo el territorio peruano, aunque con diferencias respecto a las originales y principalmente para participar en la lucha antiterrorista. A veces las comunidades campesinas se confunden con los Comités de Autodefensa o Milicia Rural de la Sierra, que actuaron, durante el gobierno de Alberto Fujimori, como organización paramilitar. Para una introducción a este tema ver Starn (1993) y Coronel *et al.* (1996).

²⁵ Las armas las proporciona el ejército peruano.

con Fujimori fueron incorporados a la estrategia estatal contra la guerrilla (Fumerton 2001).

6. Guerra: “*Manchay tiempo*”

Diversos autores vinculan el trauma de la guerra a la violencia doméstica, sea directamente, o a través del estrés postraumático, una socialización violenta o el consumo de alcohol (Matos & Cordano 2006; Pedersen *et al.* 2008; Rondon 2003; Theidon 1999). No obstante en los relatos de mujeres de diferente edad que han sufrido violencia doméstica no se hace referencia a la guerra que tuvo lugar entre 1980 y 1995. La crueldad empleada en el enfrentamiento armado es silenciada por su mismo exceso. Sin embargo, esa experiencia colectiva permanece como conocimiento directo del terror y como trasfondo tácito de sufrimiento.

La guerra tuvo uno de sus antecedentes en el fracaso de la estatalización de las haciendas y la creación de cooperativas de producción, que era uno de los pilares de la reforma agraria del General Juan Velasco en 1969. La estatalización de la tierra y el fracaso de las cooperativas enfrentó al Estado y las organizaciones campesinas²⁶, e hizo que éstas fueran sensibles a las propuestas de Sendero (PCP-SL) y Tupac Amaru (MRTA), las dos guerrillas que operaron en el Valle (Manrique 1998; Ronsbo 2006).

La guerra se inició en mayo de 1980²⁷, los objetivos de las acciones del PCP-SL eran los concejos, los puestos policiales, los partidos, y las minas, y atentaba contra las instalaciones de agua, ferrocarril y electricidad (Comisión de la Verdad y

²⁶ La reforma agraria supuso un perjuicio para las mujeres por cuanto la nueva organización de las mismas se hizo a través del cabeza de familia en lugar de serlo a través de una vinculación personal (Estremadoyro 2001). Vieitez (2009) ha puesto de manifiesto que, en el contexto africano, las reformas agrarias adversas amenazan la capacidad económica y valor social de las mujeres, de forma que el acceso y control de los recursos naturales por las mujeres se cruza con problemas como el de la violencia familiar.

²⁷ Fecha en que se cumplían ciento noventa y nueve años de la ejecución de Tupac Amaru; con ello los dirigentes de Sendero pretendían establecer un paralelismo con el mito del Inkarrí o de la resurrección andina (Starn 1991). Degregori (1990 y Gorriti (1990) han realizado estudios sobre el Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso. Para un examen de la historia e ideología de Sendero ver Starn (1995a). Con una perspectiva más general Stern (1987) revisa la historia de la resistencia y rebelión en los Andes.

la Reconciliación 2004)²⁸. Al comenzar las acciones armadas²⁹ las autoridades abandonaron las zonas afectadas. Sendero ocupaba ese territorio, ganándose las simpatías de algunos campesinos cuando ejecutaba o hacía abandonar de sus puestos a autoridades corruptas, dirimía disputas sobre linderos, castigaba a los “malos elementos” –adúlteros y cuatrerros que el estado dejaba impunes— y repartía los expolios de las unidades de producción. En Huancayo el PCP-SL se implanta en Universidad Nacional del Centro (UNCP), en los centros educativos y en las poblaciones que rodean Huancayo (CVR 2004).

En 1982 el presidente Bealunde Terry (1980-85) minimizó la revolución en Junín, y se centró en Ayacucho. Puso en manos del ejército la dirección de la guerra, que lanzó en ese departamento una campaña de desaparición y tortura indiscriminada. Posteriormente el primer gobierno de Alan García (1985-90), consciente del problema de fondo e incapaz de realizar la reforma agraria, devolvió la tierra a las comunidades como un medio de ganar el favor de los campesinos. La estrategia gubernamental para separar a los campesinos de Sendero se mostró eficaz.

El PCP-SL cambia de estrategia. Sendero y su líder Abisrael Guzmán (Presidente Gonzalo) incapaces de comprender la realidad campesina de la post-reforma agraria, las diferencias étnicas en el Perú, o el papel social de las mujeres andinas (Starn 1995a) enfrenta la desertión del campesinado imponiendo a los militantes del PCP-SL como autoridades locales, adoctrinando a los campesinos y obligándolos a procurar manutención y soldados, muchos de ellos menores de edad (CVR 2004). Cuando prohibió a los campesinos concurrir al mercado de Huancayo provocó una revolución contra Sendero (Manrique 1989). Su respuesta fue utilizar una táctica de terror, absolutismo y violencia masiva contra los campesinos. A la matanza de Pincu, hay que unir las de Cochabamba y Chongos.

En esa época el MRTA empieza a desplazar al PCP-SL en algunas zonas. El MRTA había comenzado sus actividades en el Valle a finales de 1984, y a partir de 1987 había comenzado las acciones violentas contra los puestos policiales³⁰ (CVR 2004). Tupac Amaru y Sendero protagonizan enfrentamientos armados³¹ (CVR 2004). En 1989 el campus universitario se convierte en frente de batalla de los grupos revolucionarios, la policía, el ejército y los paramilitares. A fines de 1989,

²⁸ La Comisión de la Verdad y la Reconciliación (en adelante CVR) fue la encargada de recopilar la información y escribir el “Informe de la Verdad. El gran relato” sobre el desarrollo del enfrentamiento.

²⁹ En realidad en el Valle del Mantaro la sistematización de esta estrategia comenzó algo más tarde, en 1987, cuando los militantes del PCP-SL, provenientes de Ayacucho y Huancavelica entraron en el Valle.

³⁰ De las poblaciones de Concepción, San Jerónimo, Apata, Chupaca y otros.

³¹ En la Universidad Nacional del Centro y en Andamarca, Pariahuanca y Santo Domingo de Acobamba.

los paramilitares comienzan a "desaparecer" y ejecutar a una gran cantidad de estudiantes. El MRTA ve limitada su capacidad política y militar, posteriormente se captura a su líder, Víctor Polay Campos, en Huancayo. Finalmente el MRTA se ve debilitado con el enfrentamiento de Molinos, en Jauja, en el cual mueren 6 militares y 58 emerretistas, replegándose a la selva central (CVR 2004).

En junio de 1990 hay elecciones, que gana el presidente Fujimori. La devolución de las tierras, el cansancio con la guerra, la desvinculación de objetivos entre las comunidades y Sendero, conducen a la alianza entre campesinos y Estado. A la vez, el ejército modifica su estrategia contrainsurgente. En lugar de arrasar las comunidades indiscriminadamente como había hecho en Ayacucho, comienza la tortura y asesinato selectivo, intenta impulsar la organización de la autodefensa de la población rural, y patrulla las zonas insurgentes³². En Huancayo, ejerce un férreo control estableciendo el toque de queda, allana la Universidad en varias oportunidades, patrulla las calles de la ciudad y establece constantes operativos de rastrillaje. A las órdenes del General Luis Pérez Documec, "general Tutú" siguen secuestrando a los supuestos simpatizantes de Sendero que a la mañana aparecían con muestras de haber sido torturados en la rivera del Mantaro (Starn 1994). A mediados de diciembre, el Comando Político Militar organizó una reunión en la provincia de Concepción para la formación de la Federación Regional de Rondas del Centro. Fuera constituidas voluntaria o compulsivamente, los hombres y mujeres que las forman expulsan a los grupos senderistas. La participación de civiles da un carácter diferente al enfrentamiento, incrementa los niveles de violencia, el número de víctimas, las torturas, secuestros y desapariciones. En Tulumayo y Andamarca las rondas campesinas decapitan a una treintena de senderistas (CVR 2004).

En 1992, la violencia alcanza su máximo en el Valle. Los atentados, sabotajes, asesinatos, desapariciones, torturas y detenciones arbitrarias y combates guerrilleros son hechos cotidianos y el terror domina a la población. Se declara el estado de excepción y el Ejército asume el control político-militar del departamento. Las violaciones de los derechos fundamentales se hacen parte de la vida cotidiana (CVR 2004). En ese mismo año el servicio de inteligencia de la policía capturó en Lima a Abisrael Guzmán y las acciones terroristas fueron disminuyendo. Entre 1993 y 1995 se consolida la derrota y desarticulación del PCP-SL en la región central (CVR 2004). Sendero había fracasado, Fujimori se atribuyó

³² Esta zona insurgente estaba constituida por las poblaciones de Chongos Alto, Jarpa, Sincos, Pariahuanca, Andamarca, Santo Domingo, Comas, Cochabamba, Mariscal Castilla, Curimarca, Monobamba y Uchubamba.

la victoria y salió reelegido para un nuevo mandato (1995-2000), aunque su gobierno estaba implicado en múltiples violaciones de los derechos humanos.

Actualmente la región está pacificada, y tanto el PCP-SL como el MRTA han sido derrotados, aunque no han sido erradicados (CVR 2004). Convertidos en una narco-guerrilla con base en algunas zonas de la selva de Junín y Ayacucho, todavía realizan atentados para proteger las rutas de salida de la cocaína.

Veinte años de guerra, sesenta y nueve mil muertos o desaparecidos³³ sesenta mil refugiados, y la guerra sucia convirtieron los Andes centrales en lo que se denominó *manchay tiempo* —el tiempo del miedo (Starn 1995a). El conflicto generó una atmósfera de terror y desconfianza y dejó a toda una generación traumatizada por su participación en la violencia, por la imposibilidad de proteger a sus seres queridos, la desintegración de las familias, el éxodo masivo y la destrucción de las comunidades.

7. Violencia, alcohol y otredad

La mayor parte de las manifestaciones de violencia que he mencionado tiene lugar en estado de embriaguez. Tomar alcohol y llegar a la embriaguez es necesario en el contexto ritual andino. Fiestas, batallas, *pagapuis*, bautizos, cortapelos, *safacasas*, apadrinamientos, mayordomías y cargos, bodas y funerales están marcados por el uso de alcohol. Una invitación a tomar no puede ser rechazada, uno debe cooperar con alcohol para que sus familiares y compadres puedan cumplir sus obligaciones rituales, y uno debe dar de *beber* a quienes apadrina y a aquellos a quienes patrocina su trabajo. En los Andes se bebe, mucho, a ritmo común³⁴, y en muchos casos hasta la inconsciencia.

³³ El 54% de las bajas fueron causadas por Sendero, el 30% por el ejército, el 6,6% la policía y el 1,5% el MRTA, siendo tres cuartas partes de todas las víctimas campesinos (Gran relato—Comisión de la Verdad 2004). No hay que olvidar el genocidio asháninka, de una población de cincuenta mil personas seis mil fueron asesinados, diez mil desplazados y cinco mil fueron cautivos-esclavos del PCP-SL (Comisión de la Verdad 2004).

³⁴ El tipo de alcohol, caña, cerveza o chicha, y la dosis determinan la magnitud y ritmo de los efectos del alcohol, que se pretende que sean comunes para personas en la misma situación: sea de sexo o

Los efectos del alcohol son neuro-químicos, pero tanto el tipo de alcohol, la forma y ritmo de consumo y el modo de entender sus efectos son sociales. En los Andes hay diversas formas y momentos de consumo social para las que son adecuadas diversas bebidas, cerveza, caña, chicha, vino y ahora la peligrosa novedad del alcohol metílico (Theidon 1999). La ritualización de la ingesta de alcohol facilita la solidaridad social en ciertos contextos y sirve para promover ciertas actividades comunitarias, como la limpieza de acequias, o privadas, como la *safacasa* (Doughty 1971). Pero tomar cierto tipo de alcohol —por ejemplo alcohol metílico entre los jóvenes— o en otros contextos —por ejemplo tomar caña a solas— podría ser revelador de aspectos disfuncionales del consumo de alcohol.

Tomar colectivamente separa a los bebedores de la vida cotidiana y los lleva paulatinamente a un alto grado de intoxicación que los pone en contacto con lo sagrado (Saignes 1989). Ese estado conduce a la pérdida del control y a la liberación de fuerza y violencia. La pérdida del control es altamente valorado en la cultura andina (Harris 1994), pero la violencia que genera es tanto ritual como real (Harris 1994). Que la violencia tenga un aspecto ritual permite a quien la ejerce en estado de otredad *olvidarse* de los actos violentos que ha perpetrado, y así es corriente que hombres que pegan a sus mujeres y a sus hijos o hijas en estado ebrio afirmen, el día siguiente, que no se acuerdan de nada³⁵. Si se avergüenzan y piden perdón no es por haber bebido y haber pegado, a fin de cuentas la ebriedad es un estado que elimina la responsabilidad por las acciones que se realizan durante esa alteración (Harvey 1991; Saignes 1993; Van Vleet 2008), sino por haberlo hecho olvidando la proporción y correspondencia acorde a la relación que le une con sus víctimas. Por ejemplo, si pelean con hermanos o cuñados, se reprocha haber olvidado la relación de sangre o afinidad que los une y que proscribiera la violencia. Sin embargo la idea de exención de responsabilidad no deja de tener excepciones, por ejemplo es muy censurable que un hombre bebido pegue a su padre, madre o hermanas (Harvey 1994). Respecto a la posición de una mujer, cuando está bebida puede pegar a las personas que le están subordinadas (nueras,

posición. Una amiga nos contaba que cuando hombres y mujeres beben en grupo, las mujeres usan diversos subterfugios para ajustar la dosis a sus características personales.

³⁵ Aunque la bibliografía sobre el consumo de alcohol en los Andes es ingente (por citar sólo unos pocos, Carter 1977; Daza 1983; Harvey 1991, 1993; Saignes 1989, 1993; Valderrama & Escalante 1997), la conexión con la violencia contra las mujeres ha sido descuidada. La conexión entre alcohol y violencia doméstica en el mundo andino ha sido establecida por algunos autores (Bardales 2006; Canessa 2005; Flake 2005; Harris 1994; Harvey 1994; Matos & Cordano 2006; Ochoa 2002; Rondon 2003; Ströbele-Gregor 1989; Theidon 1999), aunque Alcalde (2007a) niega esta conexión en el contexto de la emigración a Lima, y Bardales (2006) afirma que la asociación no es concluyente. Mis datos avalan la conexión entre alcohol y violencia, aunque no necesariamente en todos los casos, ni en todos los episodios de violencia dentro de un caso, se da esa conexión.

hijos, hermanas menores), pero no a su marido, al que además tiene la obligación de cuidar mientras él está bebido. Obviamente la mediación del alcohol permite un alto grado de vaguedad en el empleo de la violencia en el entorno familiar y alienta la impunidad de los perpetradores.

Según Harvey (1991, 1994), las personas bebidas explotan las ambigüedades implícitas en los significados sociales y se sienten más capaces de articular los aspectos problemáticos de su relación y de actuar contra el foco de insatisfacción. Pero en el caso de la violencia doméstica se podría decir que ocurre lo contrario: el *bebedor* que pega usa los significados sociales asociados a la ebriedad para crear una atmósfera de terror entre sus familiares más cercanos, que, en lugar de articular los problemas domésticos, lo apresan en las mismas ambigüedades que alimentan un sistema social injusto. Esta paradoja entre el significado y uso social del alcohol y los efectos en el entorno familiar le impide pensar y actuar alternativas a esas relaciones sociales participando y reproduciendo el mismo sistema que los oprime.

8. Nota sobre esta investigación

En este capítulo, además de algunos hechos acaecidos durante la guerra, he seleccionado una serie de prácticas en las que la violencia juega una parte esencial. En algunos casos se trata de una violencia ritual o festiva que se mantiene dentro de límites para que no se convierta en batalla real. En otros se trata de batallas reales, actos de justicia y de defensa del orden. Mi pretensión ha sido ilustrar el contexto de uso y las representaciones alrededor de la violencia en los Andes. Centrarme en una selección de prácticas como estas puede ofrecer una idea distorsionada de la realidad. La vida cotidiana en los Andes no consiste en dejar correr 'ríos de sangre' (*yaguar mayu*) participando en *tinkuis* y peleas tumultuarias, ni creo que el mundo mental gire obsesionado en derredor de una violencia erotizada. Sin embargo, puesto que mi interés reside en las historias vividas de las mujeres que sufren violencia a manos de sus parejas, ofrecer una perspectiva de los modos de violencia, sea una guerra orquestada desde diferentes grupos que pretenden hacerse con el Estado, sean asaltos rituales entre comunidades, o

festivas rencillas locales, ayudan a introducirnos en aspectos culturales de la violencia que tienen reflejo y coexisten con la violencia doméstica.

La violencia contra las mujeres alcanza en Perú una prevalencia intolerable y tiene graves consecuencias para quienes la padecen, sean derivadas de las agresiones, sean derivadas de la permanencia a largo plazo en una relación violenta. Cualquiera que haya investigado el fenómeno de la violencia doméstica sabe de mujeres que han muerto por la violencia padecida, conoce a otras con lesiones graves como cuchilladas, quemaduras o fracturas, y está al tanto de la muerte de sus hijos, o el peligro que corren las madres gestantes. Además, estas mujeres sufren abusos sexuales y temen las enfermedades de transmisión sexual que pueden contagiarles sus compañeros, cargan con embarazos no deseados que las atan aun más a la relación y sufren abortos a consecuencia del maltrato. Estas condiciones vitales son incorporadas a través de diversas enfermedades físicas como dolores recurrentes, enfermedades gastrointestinales y, en general, una salud deficiente. Además produce depresión, estrés postraumático, insomnio, y sufrimiento emocional que puede llevar a intentos de suicidio, e incluso negligencia o abuso de sus hijos. También sus hijos tienen más posibilidades de padecer abuso físico o sexual o consumir alcohol u otras sustancias. La violencia infantil produce adultos con salud deficiente y problemas de conducta, drogadicción, delincuencia, depresión y trastorno de personalidad, problemas familiares, etc. La correlación entre violencia contra las mujeres y las consecuencias de la violencia que padecen sus hijas e hijos hace pensar en un ciclo intergeneracional de la violencia. Esta es una idea y una preocupación práctica para muchas mujeres que luchan contra la violencia en el Valle. Una parte importante de mi investigación se centra en establecer los mecanismos que favorecen la reproducción social de la violencia doméstica.

En mi experiencia con el fenómeno de la violencia, la *historia personal* es el nexo entre las circunstancias personales y sociales. Las niñas y niños que se criaron en familias violentas, o las personas que padecen violencia en su interacción diaria durante periodos prolongados, incorporan esa experiencia conceptual, moral, emocional y conductualmente. Bajo determinadas circunstancias, esa huella se expresa como capacidad para comportarse agresivamente y ejercer violencia —en el Valle del Mantaro las mujeres identifican a los hombres de este tipo diciendo que son “nerviosos”, es decir, que responden de forma agresiva e impremeditada a lo que consideran, real o ficticiamente, ataques de las personas con las que mantiene una relación próxima. De este modo, la violencia familiar que se puede observar a través de los estudios etnográficos está muy alejada, en sus motivos,

precipitadores, objetivos, inhibidores, duración y consecuencias, de la que presentan investigaciones que esencializan y unifican la capacidad para la violencia como un estado psicobiológico universal³⁶.

Desde la perspectiva epistemológica que sostengo en esta investigación un rasgo que da especificidad a la violencia contra las mujeres es que tiene lugar en el contexto de relaciones íntimas. Aunque lo que se entienda por intimidad pueda variar interculturalmente, la proximidad a una persona durante un cierto tiempo hace que codifiquemos y respondamos a esa relación de un modo especial. Esta especialidad radica en que respondemos cognitivamente y emocionalmente, incluso contra nuestra voluntad, a esa entidad, sea personalmente, en imágenes o incluso a la mención de su nombre, asociándola a recuerdos y expectativas y recreando nuestra representación de esa persona y su modo de ser. Desde ese punto de vista, las personas que forman nuestras relaciones íntimas están representadas y distribuidas en nuestro neocórtex.

Pero la noción de 'intimidad' posee otra propiedad que la extrae del *interior* y la hace especialmente atractiva para la investigación etnográfica. La intimidad hace referencia a la forma en la que las personas en estrecha, y a veces sofocante, proximidad forman entre sí relaciones afectivas que reaccionan a los procesos sociales a gran escala (Durham 2011). Cuando entre dos personas existe intimidad, los sucesos asociados a una persona están causalmente conectados con aquellos asociados a la otra persona, y por lo tanto, forman parte de un todo dinámico. Pero además de las conexiones entre acontecimientos dentro de la relación, las personas mantienen vínculos con condiciones externas a la interacción. Entonces, para mi propósito de ofrecer una *explicación* de la violencia es necesario conectar este motivo con condiciones *causales* dentro de la relación o con conexiones *causales* fuera de ella. Entre las primeras están los esquemas compartidos, las actitudes que mantienen y las creencias sobre la relación. Entre las segundas están las relaciones con otras personas (afines, reguladores de la relación, grupos de iguales, etc.). Éstas consisten en factores externos a la interacción de pareja, pero no a las condiciones causales de esa interacción. En este punto es necesario constatar que estos factores están en la misma situación epistémica que otros condicionantes, sociales, culturales, económicos o históricos, que envuelven a la relación.

³⁶ Mi objeción no es que tiendan a considerar equivalentes las violencias que se emplean en la caza, la guerra, los grupos de iguales o la familia, sino que olvidan la cuestión fundamental —¿Qué efectos benéficos puede tener la violencia de familia para las personas que la ejercen de modo que la conducta evolucione en ese sentido?—, conformándose con la asunción de considerarla un subproducto de la evolución de la capacidad para la agresividad de los humanos.

Así mismo, las diversas formas que toman las relaciones íntimas en una sociedad tienen implicaciones en los procesos a gran escala. La composición y forma de los grupos solidarios afecta a las relaciones económicas y tiene implicaciones sociales. La mayoría de las personas vive relaciones de pareja, en las que desarrollan relaciones con sus hijos y otros familiares. Los diversos tipos de familia explotan diversos modelos productivos, se sitúan en diferente clase social, crean patrones de urbanismo y movilidad geográfica, promocionan modelos de relaciones íntimas, roles de género, patrones de violencia y son una importante unidad de la estructura social.

De este modo la intimidad se convierte en la noción que conecta psique, práctica relacional entre familiares y condiciones socio-culturales.

Desde un punto de vista antropológico creo adecuado definir la violencia por referencia a los criterios de quienes la experimentan, y complementar este criterio recurriendo a los resultados objetivos de la violencia. Pero si bien, desde este punto de vista, no es el investigador quien define lo que se considera violencia en una sociedad, tampoco es una tarea exclusiva de víctima y perpetrador. Quienes definen lo que es violencia inaceptable son todos los actores comprometidos en la relación, todas las personas que participan en los procesos violentos. Así, la violencia contra las mujeres se expresa y tienen lugar dentro de relaciones sociales específicas que delimitan y sitúan a las personas concernidas. Al estudiar la violencia familiar en los Andes comienzo por circunscribirla dentro de las prácticas matrimoniales andinas. Éstas comprenden un conjunto de usos, esquemas conceptuales y significados con los que las personas construyen su identidad y agencia, a la vez que dan significado al mundo doméstico. En el capítulo cuarto describo estas prácticas intentando situar a las mujeres que sufren violencia dentro de ellas, y conectar su posición en el mundo doméstico con el origen, las formas de expresión y las implicaciones de las conductas violentas.

Una hipótesis comúnmente aceptada en los estudios de violencia es que las circunstancias sociales tienen reflejo en la violencia doméstica. La relación entre un entorno tolerante con la violencia y factores como la pobreza o el racismo está bien establecida. En el capítulo quinto intento aunar el análisis de los problemas comunicativos y afectivos de una pareja con diferentes situaciones estructurales de la sociedad andina. En primer lugar, la emigración como una elección personal y necesidad colectiva para el mantenimiento de la vida rural. Y en segundo, el aprendizaje institucionalizado de las funciones de la violencia y la relatividad de las

diferencias raciales. Tanto las expectativas de emigrar como estos conocimientos crean aspiraciones vitales que son trasladadas al mundo familiar en forma de demandas contradictorias con los valores de la vida doméstica. En el aspecto teórico, la relación entre factores estructurales y violencia se establece en la literatura a través de la hipótesis de la frustración-agresión. Pero en mi opinión, esta es una asunción injustificada mientras no haya evidencia empírica del vínculo causal entre las circunstancias sociales, la frustración individual y el desencadenamiento de la violencia interpersonal. Yo considero la violencia no como un estallido de frustración que niega la comunicación e instaura la fuerza bruta, sino como una táctica que la manipula. Mi estrategia pasa por establecer el mecanismo cognitivo que bloquea el desarrollo recíproco de la relación, instaura la mala fe en la relación y justifica el maltrato.

En el capítulo sexto me centro en las relaciones entre suegras y nueras. La forma en que se concibe el parentesco por afinidad en los Andes, junto a factores económicos y de estrategias vitales, determina que sus relaciones estén marcadas por el antagonismo. El patrón de enfrentamiento entre suegra y nuera se reproduce en el tiempo, pues la experiencia de una mujer en el esquema complementario pasa por ser primero nuera y después suegra. Esto significa no sólo un cambio de estatus, sino también un cambio en los hombres con los que establece una relación de interdependencia. En las familias violentas, el conflicto entre esposos consolida una alianza entre madre e hijo que influye en el desarrollo de la relación de éste con su pareja. Intento mostrar entonces que la incorporación de la experiencia de sufrir un padre violento, determina la creación de un sólido lazo entre madre e hijo y este crea una tensión entre la alternativa de centrar el núcleo de solidaridad en la madre (y el grupo de hermanos) o de crearlo alrededor de la familia nuclear. Pero las relaciones sociales no solo envuelven, sitúan o posicionan a las personas, sino que se expresan o incorporan en el nivel de la subjetividad individual a través de esquemas, sensibilidades, gustos, disposiciones y emociones. En la última sección de este capítulo expongo cómo las emociones garantizan la adherencia a prácticas sociales, incluso a costa del bienestar de las personas que se *someten* a ellas. De este modo las emociones sesgan el rango de alternativas desde la que realizar elecciones, y actúan como un sistema de control social.

Circunstancias sociales adversas suponen un entorno poco predecible. En el capítulo séptimo examino la relación entre imprevisibilidad del medio e inestabilidad de las relaciones matrimoniales andinas. En concreto la relación entre predictibilidad de las consecuencias de los propios actos, la opción entre exclusividad o aceptación de relaciones sexuales fuera de la relación de pareja y el

desarrollo de estilos de paternidad y variación en los cuidados que se dan a los hijos. Lo más significativo es que cuando estas prácticas que regulan el tamaño y composición de la familia se actúan a través de la violencia, ésta puede convertirse en una estrategia para dar orden y predictibilidad a ese mundo socio-cultural.

En el capítulo octavo me planteo la relación entre hechos y narración. Los relatos de violencia no son un calco lineal y directo de la realidad, sino que la cultura establece las formas narrativas en las que las mujeres nos ofrecen sus historias de violencia. Es posible observar dos tipos de narrativas, de sufrimiento y emocionales, en los relatos de violencia. Ambas poseen fuerza pragmática y sirven a quienes las producen. Puesto que ambas son medios convencionalmente organizados a través de la comunidad de habla, es posible analizar su estructura y uso. Mi análisis en este capítulo está al servicio de la comprensión de los dispositivos que subyacen a la transmisión intergeneracional de la violencia y por tanto a la reproducción social de la violencia familiar.

En esta investigación mi intención ha sido guiarme por la sencillez con que las mujeres plasman en sus relatos sus historias de violencia. Esta intención no ha sido totalmente lograda pues me he dejado llevar por diversas cuestiones que me han ido planteando las narrativas. Preguntas que para comenzar a ser respondidas exigen una apreciación matizada de las facetas sociales, culturales, económicas, comunicativas, cognitivas y psicológicas del conflicto. Esta forma de operar demanda complejidad. Otros autores han respondido a estos retos con otras estrategias. En el próximo capítulo, el segundo, reviso la literatura antropológica observando cómo distintas autoras han tratado diversos temas relacionados con el conflicto familiar y cómo, en los últimos años, está emergiendo una temática de estudio centrada en la variación intercultural de la violencia contra las mujeres. No obstante, encontrar vínculos incontestables entre el conjunto de factores sociales y culturales que favorecen la violencia doméstica en base a datos recogidos a través de la observación participante y las entrevistas en profundidad roza el límite de lo metodológicamente posible para la empresa etnográfica. A la descripción de la metodología y datos utilizados dedico el capítulo tercero en el que reflexiono sobre las posibilidades y limitaciones de una etnografía de la violencia.

Capítulo 2

Etnografías: Sociedad, violencia y cultura

La agresión, como la caridad, comienza en casa

B. Malinowski
Magic, Science and Religion.

El interés y preocupación por la violencia contra las mujeres es un fenómeno que ha tenido diversas manifestaciones en occidente a lo largo de los siglos diecinueve y veinte. Durante la década de los setenta del siglo pasado surgió un movimiento social que hizo de la lucha contra el maltrato la cara emocional y el argumento de derechos humanos de una serie de reivindicaciones que alcanzan todas las facetas de la vida pública y privada de las mujeres. En el movimiento feminista, la lucha contra la violencia y liberación de la mujer marchan a la par.

Straus (1977) estableció las coordenadas que sitúan el problema en el plano sociológico: la violencia familiar es un fenómeno cuasi-universal en las sociedades humanas, entre estas lo único que varía es su prevalencia, aunque esta variabilidad no es bien conocida. Los estudios de violencia doméstica se centran en los abusos en el entorno familiar y entre personas emparentadas. Con ello, se ha pasado de una preocupación por la amenaza que representan personas desconocidas, al riesgo que representa estar con personas conocidas (Bergen 1998). Este desplazamiento hacia la noción de *amenaza más probable* está fundamentado en los riesgos reales que padecen hombres y mujeres. Mientras los hombres tienen más posibilidades de ser víctimas de otros hombres fuera del contexto de sus relaciones cercanas, la mayor probabilidad de victimización de las mujeres recae sobre hombres a los que conocen (Daly & Wilson 1988; Felson 2000). El punto de vista del *enemigo íntimo* ha hecho que el entorno familiar haya pasado de ser estimado un espacio de tiernas emociones, cuidados recíprocos y jerarquía naturalizada a ser considerado

un espacio social solo menos peligroso que el área de combate en zona de guerra (Straus 1977). Con este nuevo enfoque ni la apreciación de la institución familiar, ni la de los hombres como grupo han salido favorecidas. Conocer lo que significa ser mujer en las sociedades humanas ha ampliado el horizonte de injusticias a las que nos enfrentamos. Y sin embargo, la exposición de estos hechos ni ha revolucionado las funciones, ni los mecanismos de reproducción del sistema familiar.

1. Objetivos

Mi idea es que, por un lado, el conocimiento que proporciona la antropología, comparando diversos modos de vida desde una posición relativista, y por otro, los trabajos e intereses de las antropólogas, han sido una pieza clave en la emergencia de esa preocupación por la calidad de vida de las mujeres y ha contribuido decisivamente al nacimiento de esta nueva sensibilidad. Centrándome en la violencia, mi tesis es que el trabajo de campo en contexto natural establece unas relaciones de proximidad con las personas y grupos estudiados que no puede dejar pasar inadvertidos los conflictos domésticos y la violencia familiar. De hecho muchos de los temas de interés para los antropólogos, como el parentesco o los medios de resolución del conflicto en las sociedades a pequeña escala, tienen por objeto cuestiones con origen y límites en el núcleo doméstico. No obstante, hasta recientemente no hemos conocido monografías etnográficas dedicadas específicamente al problema de la violencia entre hombres y mujeres, y tratadas según los parámetros desde los que se define y actúa hoy día contra el problema de la violencia. La explicación es sencilla, los antropólogos han estado interesados en lo que hacen hombres y mujeres, sin embargo la práctica retórica a través de la que se producen las monografías etnográficas depende de la teoría, la metodología y los intereses que prevalecen en cada momento. El cambio en esos intereses es producto de un proceso histórico en el que han interactuado diversos factores académicos y políticos, entre los cuales, el incremento del poder de las mujeres para definir temas de interés social ha sido fundamental. El crecimiento de la representación de las mujeres en las instituciones y departamentos de antropología

ha sido paralelo a su influencia en el enfoque y percepción de los problemas de violencia entre personas relacionadas (Muehlenhardt & Kimes 1999).

La emergencia de nuevas formas de contemplar la realidad está conectada a la crítica social y al cambio de sensibilidad histórico. Mi intención es observar cómo se han tratado a lo largo del tiempo diversos temas que tienen que ver con el conflicto familiar: contexto social, factores estructurales, usos matrimoniales, factores de riesgo, las vías de solución socialmente aceptadas, el estatus social de las mujeres, etc. Para ello me valgo de una revisión no sistemática y basada en criterios de oportunidad, pero esclarecedora para mi pretensión de ofrecer una perspectiva de cómo ha emergido una temática de estudio y un estilo de trabajo de campo que, centrado en la vida de las mujeres, se preocupa por la variación intercultural de un problema de alcance universal como es la violencia que sufren muchas mujeres a manos de sus parejas.

Dedico las tres primeras subsecciones (2.1, 2.2 y 2.3) al análisis funcional del mundo doméstico en vigor durante más de la mitad del siglo pasado. La perspectiva de los antropólogos no se centraba en el conflicto familiar, sino que el conflicto era una forma de aproximarse a los problemas que realmente le interesaban —la consecución del equilibrio social. Por otra parte, su posición era la de personas implicadas en los sucesos de la comunidad y preocupados por la lectura que desde la metrópolis se podía hacer de estos asuntos, lo que determinaba su postura y forma de contar los problemas domésticos. Sin duda, estos trabajos abrieron las puertas a una sensibilidad nueva, tanto del trabajo de las mujeres como antropólogas, como de los problemas familiares en otras sociedades y, por comparación, de las occidentales.

El tratamiento que la antropología daba al conflicto doméstico, estaba dentro de los parámetros teóricos y las prácticas sociales de la época. Esta forma de contemplar los problemas de organización y conflicto en otras sociedades, quedó eclipsada por la revolución política y epistemológica de los setenta y ochenta. Sin embargo, la inercia académica se dejó sentir durante un tiempo, trasladando métodos y teorías a áreas como la mediterránea (subsección 2.4). A continuación dedico las dos subsecciones siguientes (2.5 y 2.6) a planteamientos en los que los problemas domésticos son una parte del conjunto de rasgos que caracterizan la cultura de una sociedad.

A partir de este momento, las dos posiciones clásicas en antropología, investigaciones comparativas y estudios intensivos en contexto natural comienzan a centrarse singularmente en el problema de la violencia de pareja. La primera

moviliza sus recursos para ofrecer una perspectiva intercultural que ayudara a solucionar las disensiones surgidas entre los estudiosos que trabajan en occidente y debidas a resultados encontrados en cuestiones como unidireccionalidad o bidireccionalidad de la violencia, sujetos implicados y la importancia de factores de riesgo como el alcohol, la ausencia del padre o el castigo infantil. La segunda línea de investigación es tratada en la sección 3ª, dónde considero algunas de las monografías etnográficas que tratan sobre violencia doméstica. Finalmente repaso cómo se ha entendido la influencia de la cultura en la expresión e intensidad de la violencia en sociedades concretas y la difícil y provechosa interacción entre las nociones de género y cultura (sección 4ª).

2. Algunas líneas de evidencia en la literatura etnográfica

Pese a que los estudios antropológicos se han realizado en comunidades a pequeña escala en contacto directo con los *nativos* y que la familia, el parentesco y el conflicto comunitario han sido algunas de las áreas básicas de desarrollo de la antropología, la literatura etnográfica clásica ofrece apenas datos circunstanciales sobre las conductas agresivas que tienen lugar dentro de los grupos familiares (Brown 1999). La causa es que, por un lado, la violencia familiar, y más aun, la violencia de género en los términos en los que actualmente se contempla, sólo en los últimos treinta y cinco años se han convertido en un área de intereses científicos y estatales intensificados (Lefebvre 1991). Y por otro, que el contacto directo con personas que viven el problema del conflicto y la violencia familiar, produce ciertas inhibiciones en el investigador de campo. La implicación con personas a las que se estima, hace que los antropólogos sientan que revelar estas conductas supondría romper una regla ética (Brown 1999). Primero, porque no poseen un permiso expreso para desvelar esta información que ha sido adquirida a través del contacto personal y relaciones de reciprocidad. Y segundo, porque conocen diversas facetas del problema y otros comportamientos de los protagonistas que hacen de cualquier recuento de estos episodios un relato parcial. Estas inhibiciones se hacen más acusadas cuando se va al campo a estudiar una sociedad en su conjunto con presupuestos epistemológicos como el holismo y el relativismo cultural.

Sin embargo, si se revisa la literatura antropológica, aunque no sea sistemáticamente y de acuerdo a criterios preestablecidos, el tema de la violencia de pareja y la agresión familiar está presente en muchas investigaciones. A continuación exploro una serie de temáticas y planteamientos que de alguna forma se han enfrentado al tema de la violencia en el nivel doméstico de la vida comunitaria.

2.1. Funcionalismo, el ritual como medio de regulación del conflicto

En la etnografía clásica generalmente el tratamiento de la violencia no es específico, sino que como mucho podemos observar referencias más o menos indirectas al tema. Un caso particular es *Manus Religion*, de Reo Fortune (1935). Este estudio se propone dar cuenta de cómo el código moral y el culto supernatural de la gente de las Islas del Almirantazgo es un sistema para resolver conflictos, fundamentalmente de índole doméstica. Las relaciones entre esposos son caracterizadas como “manifiesta y mutuamente irrespetuosas, incluso [marcadas por una conducta de] semievitación. Esta falta de respeto es enteramente seria y desagradable... y es reforzada por la vergüenza” (1935:88-89). En este marco cultural para las relaciones de pareja, diversos motivos de conflicto —arreglos matrimoniales, adulterio, palizas, abandonos, rapto, problemas entre afines— son resueltos a través de la práctica ritual proporcionada por la religión de los Manus. Pretendiendo ser exhaustivo, Fortune, tras una descripción de la religión, y de los cultos mágicos, dedica el capítulo IV a hacer un recuento de hechos conflictivos a través de un ‘Diario de eventos religiosos’. En esta crónica se recogen los conflictos de que tuvo noticia durante los seis meses de trabajo de campo y cómo los rituales religiosos cumplen una función terapéutica en este tipo de trauma familiar.

Unos veinte años después, Mary Douglas realizó trabajo de campo ente los Lele. En *Implicit Meanings* (1999) relata su experiencia etnográfica durante los años cincuenta. Los Lele afirman la superioridad masculina, practican el rapto de mujeres y el castigo corporal de las esposas, o al menos lo hacían en esa época. Sus dichos ponen de manifiesto el acuerdo cultural respecto a la disciplina de las mujeres, por ejemplo, suelen decir que durante la estación seca no debe pegarse a la esposa porque el calor la hará desplomarse y morir. El ritual de pacificación descrito por Douglas muestra que los hombres golpean a sus esposas o hijos con la plana del machete. Las normas Lele enfatizan el requerimiento de que todas las

personas estén en paz entre sí. Por ello el poblado es especialmente sensible a las rupturas en la paz marital. Los Lele asocian el éxito en la caza al mantenimiento de la paz en el poblado, cuanto mayor el estatus ritual de las personas en disputa, mayor la brecha que se hace en la paz social. Cuando un hombre de alto estatus regaña a su mujer, rompe la paz en mayor medida que mayores muestras de agresividad, como golpes, realizadas por un hombre de menor estatus. Si una mujer y su pareja discuten habrán de pagar una multa. Douglas hace un recuento de sucesos conflictivos durante febrero-marzo y septiembre de 1950. Diversas peleas tienen lugar durante ese periodo, entre dos parejas, entre co-esposas y entre marido y mujer, los motivos son los celos, seducciones y abandonos de hogar. Douglas narra estos problemas familiares y cómo la función de los ritos de caza es la regulación del conflicto. Este resultado se alcanza haciendo que los asuntos privados se conviertan en cuestiones públicas que deben ser resueltas para conseguir éxito en la empresa colectiva de la caza –es decir, en la empresa colectiva de hacer viable un poblado con escasos lazos de sangre entre sus miembros. Los Lele mantienen la paz familiar y social a través de la constante presión del grupo en lugar de hacerlo mediante un liderazgo fuerte o unas instituciones contundentes. Sin embargo, su igualitarismo no los hace reticentes a emplear el castigo corporal entre sí. El estudio de Douglas nos hace ver como la sociedad Lele había logrado establecer en los años 50 un sistema de sanción pública que produce, a través de realimentación negativa, una regulación del conflicto. Con ello Douglas muestra que la forma de organización socio-cultural es un factor a considerar en los estudios de violencia.

Tanto el estudio de Fortune como el de Douglas³⁷ intentan colocar la violencia doméstica –considerada una amenaza para la paz social– en su contexto, como parte de un todo relativamente interdependiente, en el que una institución, en este caso el ritual o la religión, muestra su utilidad en el mantenimiento homeostático del sistema social.

³⁷ En el mismo grupo, aunque con un énfasis mayor en el conflicto como motor del cambio, habría que incluir el recuento de casos ante una corte Lozi, en Barotselan, que hace Gluckman en *Politics, law and ritual in tribal society* (1965).

2.2. Organización familiar y conflicto estructural:

El caso de la matrilinealidad

Hay que recordar que los Lele son matrilineales, lo que supone una diferencia sustancial en la organización socio-familiar respecto a las sociedades patrilineales. Se ha especulado sobre la relación entre el estatus de las mujeres y las condiciones de maltrato, y por tanto, las diferencias que cabría encontrar entre sociedades matrilineales y patrilineales en la ocurrencia del maltrato. En consideración a que en las primeras el *principio patriarcal* (Malinowski 1966) estaría atenuado, sería de esperar que la violencia intrafamiliar estuviera también amortiguada. En 1927, Malinowski puso de relieve en *The Father in Primitive Psychology* que en este tipo de sociedades las personas tienen dos referentes masculinos, el padre y el hermano de la madre. Aunque no hay informes más concretos, Malinowski afirma que estas "influencias penetran profundamente en la vida de las personas, creando tensiones y dificultades que, no rara vez, dan lugar a violentas interrupciones en la continuidad de la vida tribal" (1927:19).

Los Trobriandeses son matrilineales, pero su residencia es viri-avunculolocal, así que podríamos esperar que allí donde la residencia es matrilocal u uxorilocal las relaciones estuvieran exentas de tensiones. En este tipo de sociedades los varones se integran en la familia como extranjeros, los hijos no pertenecen a su linaje, el divorcio suele ser más fácil y sus esposas cuentan con la cercanía y protección de sus parientes de sangre. Así, entre los Hopi cuando los problemas crecen en la pareja, la mujer marcha a casa de sus hermanas (Schlegel, 1972). Igualmente, Margaret Mead (1990) en *Adolescencia y cultura en Samoa*, pone de relieve como las jóvenes samoanas recurren al traslado de domicilio como manera de solucionar problemas de relación dentro del hogar de procedencia, aunque no hace referencia a si esta práctica tiene continuidad una vez que han comenzado su convivencia de pareja.

Parece claro que los patrones de organización familiar, como la forma de residencia postmarital, la edad de entrada al matrimonio o la edad de la pareja influyen en las probabilidades de que resulten conductas violentas. Esta línea de investigación no ha caído en vía muerta una vez que los estudios de parentesco y la teoría funcionalista han pasado, con distinta suerte, las críticas epistémicas de los años setenta y ochenta. En el sur de la India y en Camboya la presencia de familiares de la esposa ha sido relacionada significativamente con bajos niveles de violencia doméstica (Nelson & Zimmerman 1996; Rao 1997), por el contrario en Nepal el alejamiento de la esposa de su familia de origen da lugar a que estas

mujeres se quejen de frecuentes malos tratos (Holland & Skinner 1995, 2001). Otros estudios hallaron un decrecimiento de la violencia con el incremento de edad de la pareja (Kim & Cho 1992; Schuler *et al.* 1996), mientras algunos descubrieron un incremento del conflicto y la violencia dirigida contra el esposo (Cáceres & Cáceres 2006), finalmente otros terceros no hallaron asociación entre la edad de la pareja y la violencia (Evaluation Project 1997; Jejeebhoy & Cook 1997). Jejeebhoy y Cook (1997) descubrieron que una elevada edad de entrada al matrimonio actuaba como factor de protección. Finalmente, en lugares como Bangladesh e India, la presencia de los hijos, sobre todo varones, disminuye igualmente el riesgo de violencia (Rao 1997; Schuler *et al.* 1996); una afirmación que matizan otras autoras (Vera Sanso 1999).

2.3. Oposiciones estructurales: Relaciones de evitación

También han sido objeto de estudio diversos patrones de conducta hallados en sociedades pertenecientes a diferentes áreas culturales, que afectan a personas en determinada posición socio-estructural y que tienen como consecuencia la institución de formas de comportamiento característico. Personas alcanzadas por diversos tabús, relaciones jocosas y evitación, se encuentran entre ellas.

Radcliffe-Brown (1996) sistematizó el estudio de las relaciones de evitación. Según este autor a través de la convivencia o el matrimonio una mujer entra en una relación social con la familia del esposo, aunque no se convierte en uno de ellos. La relación es paradójicamente de conjunción y disyunción social. La primera implicada por el interés común en la pareja y los hijos. La segunda, supuesta por los intereses divergentes y el conflicto potencial entre ambos grupos de parientes. En las relaciones potencialmente conflictivas entre afines, conductas como la evitación y el retraimiento emocional refuerzan las relaciones entre afines en diferentes partes del mundo, Beattie (1960) y La Fontaine (1972) en Africa; Haviland (1979) y Hiatt (1978, 1984) entre los aborígenes australianos; Jamieson (2000) en centroamerica; McDowell (1976) y Williams (1940) en Papúa; Schwartz (1973) en Melanesia. El estudio de conductas estereotipadas como la evitación, o las relaciones jocosas tiene origen en la observación directa del comportamiento familiar, lo que, sin duda, incluye momentos de agresividad en el que se expresan tensiones inducidas por formas de organización social. La investigación de este tipo de relaciones se fundamenta en la capacidad de acumular violencia potencial, la

violencia real muchas veces queda implícita en los textos etnográficos, pero el conflicto estructural es el motivo del interés por ellas.

2.4. Oposiciones estructurales en el Mediterráneo: Machismo edípico y homosexualidad latente

La evitación se ha ligado a la inquietud social por el riesgo de relaciones sexuales entre suegra y yerno, en casos en los que el yerno, de edad similar a la suegra iba a vivir a casa de la madre de su esposa (residencia uxoriocal y poliginia gerontocrática). El conflicto que intentan desactivar las relaciones de evitación sería una especie de incesto putativo. Freud (1913), en *Totem y tabú*, las interpreta como prohibición de relaciones sexuales con una madre sustituta (Hiatt 1984). En la región mediterránea se ha pretendido observar una variación estructural del fenómeno. Aquí, la relación sexualmente peligrosa es la que establecen madre-hijo. Y obviamente, ha sido relacionada con impulsos sexuales edípicos (Giovannini 1981). En el nivel doméstico, la relación madre-hijo influye en la relación de pareja y desencadena problemas entre suegras y nueras. En el nivel cultural, produce una escisión cognitiva típica en el Mediterráneo, la que se da entre dos tipos antitéticos de mujeres: "madres y putas". Esta polarización ha sido explicada como la internalización de deseos edípicos irresueltos (Giovannini 1981), y conduciría al donjuanismo y la misoginia. Pero también se ha interpretado como la afirmación de masculinidad de hombres que en ausencia de un padre cercano, se han identificado con su madre (Whiting 1965). De la tesis parece deducirse que poseen una identidad sexual 'confusa', o quizá, una 'homosexualidad latente'. El resultado sería la necesidad de desidentificarse de la madre haciendo manifestaciones de hipermasculinidad, uno de cuyos rasgos sería la agresividad. En el momento de la afirmación de la masculinidad, estos hijos sobre-vinculados a su madre se ven en la necesidad de diferenciar la mujer-maternidad idealizada como benigna y ciegamente altruista, de otras mujeres que se representan como hostiles, egoístas y devoradoras (Saunders 1981, en Gilmore 1985). En cualquier caso, esta polarización produce un código cultural de masculinidad que prescribe ideas de honor, autonomía, autosuficiencia, dominancia sobre las mujeres y una sexualidad superior. A la vez que proscribía a los hombres las expresiones sentimentales de indefensión, impotencia, dependencia de las mujeres, incompetencia y sumisión. Se

trata de un *cluster* cognitivo-emotivo-conductual que crea un etos machista³⁸ y que ha sido descrito para diversas sociedades mediterráneas (Brandes 1980; Gilmore 1980, 1982, 1985; Giovannini 1981; Herzfeld 1984, 1985; Pitt-Rivers 1977). De esta forma, un bloqueo ideológico de los sentimientos produce una contradicción entre emoción y cognición que, en la vida cotidiana, se expresa a través de la devaluación y explotación de las mujeres y en la vida extra-cotidiana se libera a través del humor, la poesía o la canción (Abu-Lughod 1985; 1986; Gilmore 1985).

2.5. Contexto social violento

La homosexualidad de edad es un rasgo de algunas sociedades guerreras como los Azande (Evans-Pritchard 1976), o los Sambia (Herdt 1987), aunque no todas las sociedades que aman el combate practican una sexualidad entre hombres generalizada. Son muchas las investigaciones que se han centrado en sociedades violentas en las que la guerra tribal tiene gran importancia. Resultan especialmente

³⁸ Adelantando diversos temas que trataré en los capítulos cuarto, quinto y octavo, intento aquí aclarar mi posición respecto al machismo andino. Bolton (1979) fue uno de los primeros autores en identificar el machismo entre algunos sectores ascendentes de la sociedad peruana. Y actualmente, tanto las mujeres maltratadas, como las profesionales de la justicia y los servicios sociales y algunos académicos (Fuller 1998; Ramos 2006; Stølen 1991a, 1991b), acusan a los hombres andinos, especialmente a la clase-etnia mestiza, de machismo y explican la violencia a través de las relaciones de poder desequilibrado impuestas por un etos machista. En mi opinión, la forma de concebir la-s identidad-es de género de los hombres andinos enfatizan las ideas de autosuficiencia y autonomía además del estoicismo, pero difieren del etos mediterráneo en diversos puntos: aunque el tema de la vergüenza está presente, no se trata de una forma de moralidad punitiva y no está ligado al tema del honor (Herzfeld 1984, 1985; Pitt-Rivers 1977); aunque hay una división sexual del trabajo, la idea de complementariedad subraya la dependencia mutua de hombres y mujeres, y la rigidez de esa división deja mucho que desear en la práctica; los hombres andinos participan en los cuidados y la crianza de sus hijos, y su estatus social como hombres está ligado al hecho de proporcionarlos (Van Vleet 2008, 2009; Weismantel 1995, 2001); no hay una preocupación perceptible por la superioridad sexual; en relación con esto, la masculinidad no se liga al número de contactos sexuales, sino a criar hijos como un buen padre (Weismantel 2001); se acepta, e incluso se recrea públicamente en la existencia de mujeres poderosas y dominantes (Weismantel 2001); y no parece que se idealice la imagen de la madre; finalmente apuntar que como efecto del racismo se suele calificar a la masculinidad andina como posicional: dependiendo de con quién se trata y en qué circunstancias, un hombre puede adoptar una identidad masculina o femenina. Estas sustanciales diferencias hacen problemático utilizar el término machista con las mismas referencias, campo de significado y personas implicadas que en la antropología mediterránea. Por supuesto que el 'machismo' no es un concepto monolítico, y que, actualmente en España, hay una tendencia a utilizarlo en los medios de información y política social como etiqueta para los hombres que maltratan a las mujeres. En este sentido de misoginia y/o depredación de las mujeres con las que se mantiene una relación próxima, también es utilizado por algunas personas en el Valle del Mantaro, aunque el marco cognitivo, afectivo y conductual es desemejante al de los hombres y mujeres mediterráneos que cultivan el machismo.

interesantes ya que se trata de sociedades en las que existe un alto nivel de aceptación de la violencia, en un contexto real extremadamente violento, al menos hasta recientemente. Estas circunstancias serían adecuadas para poner a prueba las tesis que propone una correlación entre aceptación de la violencia y el maltrato de las mujeres. Lester (1980) relaciona los índices de castigo corporal de la esposa con los índices de agresión a nivel social. Concluye que este tipo de trato es más prevalente allí donde las cifras de divorcio son altas, el estatus de las mujeres es bajo y donde la crueldad y la agresión son comunes. En la misma dirección, Straus (1977) establece una relación entre el nivel de agresión física en la relación entre esposos y de estos con los hijos y un alto nivel de tolerancia hacia la violencia y agresión física real en otros contextos sociales. Masamura (1979) encuentra una correlación significativa entre la violencia contra la esposa y otras formas de conducta agresiva, contemplando la posibilidad de que tras la correlación operen factores subyacentes como los celos o una propensión a la violencia.

Otra aproximación es estudiar en el contexto natural culturas o subculturas que destacan por una gran tolerancia e incitación al uso de la violencia. La hipótesis trata de relacionar normas culturales con prácticas violentas, de modo que podamos definir correlatos de la violencia. Las etnografías que han estudiado sociedades especialmente agresivas no han tenido por objeto la violencia que tiene lugar dentro de la familia, pero son reveladoras al respecto. Herdt (1987) se ha centrado en las relaciones de género, la homosexualidad 'ritual' masculina y el riguroso ritual de iniciación masculina entre los Sambia de Nueva Guinea. En el curso de su trabajo, narra el caso de un informante misógino que golpeaba a su esposa, la cual contestaba a sus agresiones con golpes. Casados por amor, contra la tradición y la opinión de la madre de la esposa, la situación de conflicto violento era crónica entre ellos. Esta era una circunstancia excepcional entre los Sambia; aunque los miembros de una pareja luchan entre ellos, normalmente esta situación no suele ser continuada. Herdt caracteriza las interacciones entre hombres y mujeres como terriblemente temerosas y opuestas, definiéndolas como de antagonismo sexual mediado por la vergüenza (Herdt 1987).

Los yanomamö son igualmente considerados una sociedad violenta a la que Chagnon (2006) ha dedicado una extensa y discutida investigación. Entre los yanomamö, diversos tipos de pelea entre hombres se dan dentro de la aldea -con puños, plana del machete, garrotes y hachas- y la guerra y el *feud* entre aldeas son omnipresentes en la vida de esta tribu. Chagnon afirma que un 40% de los varones yanomamö ha participado en la muerte violenta de otro hombre. Los hombres más violentos consiguen más prestigio y tienen más mujeres. Aunque las mujeres son

'valoradas', su estatus hasta llegar a la vejez es bajo, el riesgo de secuestro por los hombres de otro poblado alto, el maltrato de su pareja común, y la violencia de los castigos extremada. Las cifras de divorcio alcanzan al 20% de la población, aunque esta posibilidad no parece limitar el abuso. Chagnon afirma que cuando surge una pelea entre marido y mujer los vecinos comienzan a expresar a gritos su opinión sobre la disputa. Según se desprende de sus palabras, el grado de violencia ejercido depende de la personalidad del agresor, en los casos más graves se producen mutilaciones (como cortar las orejas), disparan una flecha a partes no vitales, las atacan con machetes o hachas, o las queman. Aunque el origen de la agresión pueden ser meros arrebatos caprichosos de los hombres, las agresiones más graves se producen por casos de infidelidad, en los que también el amante puede resultar muerto. La labor de moderación de los líderes es fundamental para disminuir las consecuencias. Por su parte, las mujeres son hostiles a los hombres, aunque exhiben las cicatrices que produce este trato como muestra del interés de sus parejas por ellas.

Aunque en las sociedades sambia y yanomamö la agresividad y la violencia tenga un papel considerable en la organización social, no recurren al castigo físico de los hijos. A los niños sambia se les educa a través de la vergüenza y se los deja campar libremente hasta que se hacen intolerables. Entonces se decide iniciarlos. Igualmente, los niños yanomamö no son azotados, esto los 'estropearía' según la opinión de los mismos yanomamö. En este contexto cabe recordar aquí como las madres nuer educan a sus hijos para que sean impetuosos y arrojados excluyendo el castigo físico de su elenco de medios educativos (Evans-Pritchard 1957, 1992; Hutchinson 1996). Levinson (1981) examina la correlación entre disciplina física a los niños y maltrato a la esposa en una muestra de 46 sociedades de los HRAF. Es raro que se den simultáneamente ambas formas de violencia en una sociedad. Estos casos son estadísticamente significativos pero no dan consistencia a la hipótesis. La mayoría de las sociedades en las que es frecuente el castigo físico a la mujer, el castigo físico a los niños es anormal. Estos resultados hacen necesario pensar el contexto social violento como algo que no produce un grado o intensidad de violencia homogénea para personas de diferente sexo y pertenecientes a diferentes grupos de edad. Además deberíamos añadir las dudas que arrojan los resultados de Levinson (1989). Éstos establecen que el castigo corporal de la esposa pertenece a un patrón de violencia dentro de las familias y entre conocidos, pero que difiere de la agresión a extraños. Así, por un lado, la hipótesis de Straus (1977) de que el empleo de la violencia en un rol familiar está asociada con el uso de la violencia en otros roles familiares no puede ser considerada una correlación interculturalmente probada. Por otro, la distinción de dos patrones de violencia,

hacia extraños y familiar, podría llevarnos a entender que la alternancia de la aceptación del castigo de la esposa o los hijos dentro de diversos sistemas familiares podría ser influida por otras necesidades sociales. Una posibilidad a considerar es la educación de hombres violentos.

2.6. Sociedades igualitarias y estatus de las mujeres

También ha sido foco de interés el estudio de las relaciones familiares y el empleo de la violencia en sociedades igualitarias. En estas sociedades el estatus de las mujeres es equivalente al de los hombres, de modo que es posible estudiar las relaciones de género sin la superposición de rígidas estructuras jerárquicas. Aunque en las sociedades que estudian las etnógrafas, igualdad no siempre significa la inexistencia de roles sociales o división del trabajo asociados al género (Draper 1999). El estatus relativo de las mujeres es una variable central tanto para las teorías feministas, como para la teoría de los recursos o la de la inconsistencia de estatus a la hora de determinar el riesgo de violencia doméstica de las mujeres.

La teoría de los recursos propone que la familia es una estructura de poder y la violencia un medio instrumental para mantener su posición en ella (Goode 1971). En Estados Unidos la dependencia económica de las mujeres y la atribución de las decisiones al hombre dentro de la pareja están relacionadas con el maltrato de las mujeres (Kalmus & Straus 1990; Straus & Gelles 1990). Según estudios realizados en la India, el nivel de la dote que recibe la familia del esposo y su pago efectivo en los plazos convenidos constituye un factor de riesgo o de protección en el desencadenamiento de la violencia familiar (Fernandez 1997; Jejeebhoy & Cook 1997). En este sentido, la investigación de Jejeebhoy & Cook (1997) en la India halló que a mayor control sobre los recursos menor riesgo de violencia. Aunque el nivel de protección variaba según la velocidad del proceso de cambio social, una mayor autonomía ofrecía mayor protección en tamil Nadu, un estado sureño en proceso de cambio cultural más rápido, que en el más conservador Uttar Pradesh (Jejeebhoy 1998). Tampoco los estudios que componen *To Have & To Hit* (Counts, Brown & Campbell 1999) ofrecen conclusiones definitivas a este respecto. En sociedades en cambio como Taiwan (Gallin 1999) o Fidji (Lateef 1999), en la que los hombres están perdiendo una posición de dominancia, está disminuyendo la prevalencia de la violencia contra las mujeres.

Respecto a la teoría de la inconsistencia de estatus, algunos estudios han aportado evidencias de la relación entre estatus del maltratador y abuso familiar. En concreto Hotaling y Sugarman (1986) hallaron una correlación entre pobreza y violencia en Norteamérica. A contrario, un mayor estatus socioeconómico o mayor pureza de casta puede estar inversamente relacionado con la probabilidad de sufrir violencia doméstica (Evaluation Project 1997; Hoffman *et al.* 1994; Jejeebhoy & Cook 1997; Kim & Cho 1992; Mahajan 1990). También hay evidencias de que las esposas con un estatus más alto que su marido, mejor educación o empleo, tiene más posibilidades de ser maltratada si esa diferencia de posición no es la norma en esa sociedad (Allen & Straus 1980; Stark 1990). Aunque si no se tiene en cuenta el nivel educacional del marido, o es similar, la correlación entre educación y violencia es negativa (El-Zanaty *et al.* 1995; Jejeebhoy & Cook 1997; Profamilia 1995; Schuler *et al.* 1996).

Por su parte el paradigma feminista se centra en la violencia contra las mujeres, en lugar de en la violencia de familia o doméstica. La violencia que debe ser tomada en consideración es la que tiene dirección hombre-mujer, ya que esta es un medio para obtener de la dominación masculina en las sociedades patriarcales³⁹ (Daly 1979; Dobash & Dobash 1979; Hanmer & Maynard 1985; Radford & Russell 1992). El foco de interés son las diferencias estructurales de poder entre hombres y mujeres y cómo éstas son practicadas en el nivel micro de las relaciones de pareja. Los abusos que tienen lugar dentro de la relación entre hombres y mujeres se ligan al motivo del control como expresión de las diferencias de poder entre los géneros. Sin embargo, no se ha encontrado una correlación directa entre el estatus de las mujeres en una sociedad y la prevalencia de la violencia contra ellas (Campbell 1985, 1999; Hindin & Adair 2002; Levinson 1989; Straus & Gelles 1990; Yllo 1984). Hindin & Adair (2002) ponen de manifiesto en su estudio de las Filipinas que la relación puede ser inversa, el riesgo de violencia era especialmente alto cuando las mujeres dominaban los procesos de decisión en lugar de sus maridos (en caso contrario el riesgo no dejaba de existir, pero era menor). Los hallazgos de Gartner *et al.* (1990) podrían explicar esta situación paradójica, los desafíos a la dominancia masculina sitúan a las mujeres en un riesgo especial de abuso por sus esposos. Campbell (1999) entiende que donde el estatus de las mujeres es más discutido, y por tanto presenta variaciones, el maltrato es más prevalente y que allí donde hay más igualdad —o, añadiría, más estabilidad en los estatus respectivos— la incidencia debería ser menor. Igualmente, Campbell (1985)

³⁹ A la violencia física, psíquica y sexual ejercida dentro de las relaciones íntimas se suma a las violencias ejercidas por las instituciones sociales, económicas, políticas, legislativas, médicas, educacionales, religiosas, etc. que refuerzan el esquema patriarcal.

ofrece una explicación adicional, señalando que otras formas de control pueden ser suficientemente eficaces como para que en sociedades en las que el estatus de las mujeres es muy bajo no deba recurrirse a la violencia para mantenerlas dominadas.

En cualquier caso el estatus y el poder de las mujeres son difíciles de medir (Collier 1974; Whiting 1965). Una de las dificultades más graves viene dada porque se trata a las mujeres como un grupo homogéneo, o, al menos se asume que existe un punto de vista unificado para las mujeres dentro de una sociedad. Pero si, por ejemplo, atendemos tan sólo a las diferencias de edad, estas introducen tales diferencias de estatus social y de exposición a la experiencia histórica, que su punto de vista e intereses dentro de un grupo familiar o la misma comunidad las hacen un grupo heterogéneo en el que es difícil operacionalizar variables que midan su grado de poder conjuntamente. Por otro lado, fenómenos sociales como el maltrato entre mujeres dentro de los grupos familiares, por ejemplo entre coesposas (Douglas 1999) o entre suegra y nuera (Fernández 1997; McClusky 2001; Van Vleet 2008; Vera Sanso 1999) ponen en duda, no sólo la posibilidad de una solidaridad femenina generalizada, sino que el conflicto dentro de la familia tenga una dirección única hombre-mujer, y no haya otros protagonistas.

Todo esto parece indicar que el proceso de cambio de una sociedad afecta a los niveles de violencia de pareja. La razón es que el estatus de hombres y mujeres es más indefinido y cambiante. En un medio poco previsible, utilizar la violencia puede ser un medio eficaz para incrementar las expectativas vitales. Así que para algunas personas puede ser tentador emplear una estrategia violenta incluso dentro del ámbito doméstico. Campbell (1999) afirma que la relación entre el estatus de las mujeres y la violencia contra ellas no es lineal y directa sino curvilínea, proponiendo que un estatus fluido supone mayores probabilidades de riesgo.

2.7. Estudios comparativos transculturales

En esta misma línea, diversas investigaciones comparativas intentan relacionar la frecuencia relativa de la violencia hacia la esposa con otras áreas de la vida personal o social. La variación en el grado de violencia ejercida es utilizada para comprobar diversas hipótesis.

Beatrice B. Whiting (1965) afirmó que el conflicto de identidad sexual conduce a la violencia interculturalmente. Desde esa época los contrastes de esta hipótesis han sido ambivalentes (Broude 1990), pero sigue siendo examinada

atendiendo a nuevos factores como la aceptación social de la violencia, el castigo corporal durante la infancia y las diferencias de poder entre hombres y mujeres. (Ember & Ember 2001)

Por su parte Whiting & Whiting (1975), en su estudio sobre la intimidad y distancia en el matrimonio, sugieren una relación entre el maltrato y el grado de aislamiento de la pareja. El aislamiento es considerado un factor de riesgo en las relaciones violentas ya que elimina la capacidad de intervención en la disputa de terceros (Erchak 1984).

Broude & Greene (1983) midieron interculturalmente aspectos no sexuales de la relación de acuerdo a las etapas de la misma –arreglo matrimonial, costumbres de los recién casados, intimidad y separación de la pareja, divorcio, y tratamiento de las viudas. Sólo el caso de las viudas vueltas a casar con maridos elegidos para ellas estaba relacionado significativamente con el maltrato.

Levinson (1989) compara noventa sociedades de los Human Relations Areas Files. Su hallazgo más importante es que la frecuencia y severidad del maltrato por el marido varían interculturalmente. Los resultados muestran que los indicadores sociales de autonomía de las mujeres –ausencia de restricciones al divorcio, relaciones igualitarias en el hogar y grupos de trabajo integrados por mujeres- son factores protectores de la violencia de sus maridos. A contrario, el maltrato es más probable en sociedades en las que los hombres controlan la riqueza familiar, en las que el conflicto es resuelto a través de violencia física y en las que las mujeres no tienen igual derecho a obtener el divorcio. Menos predictivas resultaron variables sociales como el control premarital de la conducta sexual, el lugar de residencia y las reglas de herencia. Levinson también compara los motivos aducidos para actuar violentamente en esas sociedades. El adulterio, las faltas en la realización de las tareas de las mujeres o incorrecciones en el trato que consideraba merecer eran las razones aducidas por los varones para atacar a sus parejas (Levinson 1989).

Diversos investigadores han intentado relacionar la poliginia con la agresión (Haviland 1990; Minkov 2008; Oswalt 1986). La poliginia lleva a la competencia entre hombres, lo que hace suponer que crea un medio tolerante con la violencia y se relacionaría con sociedades belicosas en las que la agresión está normalizada (Marlowe 2003). Esta tesis puede explicar los altos índices de asesinato e incluso de violación, como indica Barber (2006), pero resulta insuficiente para explicar la violencia contra las mujeres que tiene lugar dentro del mundo doméstico. Excepto que se establezca, como intentan Strauss (1977) o Lester (1980), una relación entre violencia contra la esposa y otros índices de agresión en el nivel social.

Otros estudios han señalado un vínculo entre la violencia doméstica y conductas de riesgo específicas, la más notable de las cuales es el consumo de alcohol y otras sustancias, que ha resultado probado en diversos estudios, con efectos como la mayor probabilidad de violencia en estado etílico, o dificultar el dejar la relación (Curandi 2010; Fals-Stewart 2003; Holtzworth-Munroe *et al.* 1997; Jewkes *et al.* 2002; Koenig *et al.* 2003; Langhinrichsen-Rohling 2005; Quigley & Leonard, 2000; Rao 1997; Silverman *et al.* 2001; van der Straten *et al.* 1998; Watts *et al.* 1998; Weinsheimer *et al.* 2005).

Según Brown (1999) la validez de la comparación intercultural está comprometida por la selección de la muestra de sociedades elegida, la comparabilidad de los datos etnográficos y su posibilidad de ser reducidos a las variables consideradas y, naturalmente, los estadísticos usados en el análisis y los resultados obtenidos.

3. Etnografías sobre violencia doméstica

Las monografías etnográficas centradas en el tema de la violencia en escenarios postcoloniales son escasas. Siendo menos restrictivo, sea en volumen, sea en los temas tratados, se puede encontrar más literatura dedicada, al menos parcialmente, al tema del maltrato doméstico. El artículo de Erchak, *Cultural Anthropology and Spouse Abuse* (1984), fue el primero dedicado directa y exclusivamente al maltrato de las mujeres desde una perspectiva etnográfica. Sus resultados exponen como entre los Kpelle de Liberia, una etnia con una tradición violenta, el maltrato de las mujeres en el entorno tribal es un hecho casi inexistente, está ligada al consumo de alcohol y al aislamiento de las mujeres de sus familiares de sangre. Este breve artículo es recordado porque promovió entre los antropólogos una nueva forma de contemplar y trabajar sobre la violencia doméstica.

Aunque el interés por la agresividad había sido iniciado por otros antropólogos como Bolton (1973, 1984), su hipótesis para dar explicación a la agresividad aymara es psicobiológica en lugar de antropológica (se basa en la concentración de azúcar en sangre —hipoglucemia), mientras que la agresión en

que se centra no es exclusivamente la que los hombres ejercen contra sus parejas. Igualmente el trabajo de antropólogas como Jill Korbín (1977, 1981) con su investigación sobre la violencia infantil, habían suscitado interés por la violencia doméstica, aunque tampoco las víctimas que consideraba eran mujeres, el nuevo foco de interés a partir de los setenta. La nota de Erchak contempla la violencia doméstica en los términos y considera los sujetos en que actualmente se define el problema. Erchak sitúa la violencia en un contexto histórico y socio-cultural preciso, como un fenómeno que tiene lugar entre personas normales, relacionadas por lazos familiares, utiliza descripciones penetrantes y lo analiza en base a variables inducidas de los datos, sin pretensiones de validez y relevancia universales. Desde la réplica de Gibbs (1984) en el número siguiente de *Current Anthropology*, y la de Levinson a ambos en (1985), muchas otras investigadoras e investigadores han utilizado su dilatada experiencia de campo para informar del tema de la violencia, aunque son bastantes menos las que han centrado sus esfuerzos en realizar estudios intensivos de carácter etnográfico. El maltrato, pese a la dimensión mundial del problema, y la preocupación mostrada por diversas instituciones y grupos de interés no ha llegado a ser una materia de estudio asentada en los departamentos de antropología. Las razones pueden ser la falta de fondos, que se trata de un tópico cerrado, o los problemas de accesibilidad al objeto de estudio (Counts *et al.* 1999; McClusky 2001; ver capítulo 3). A continuación repaso una parte sustancial de la producción etnográfica sobre violencia doméstica realizada desde la publicación de la nota de Erchak.

Siguiendo coordenadas antropológicas y feministas Kristi Anne Stølen (1991a; 1991b) trata de las condiciones socioeconómicas y la ideología machista de la sociedad mestiza en los Andes ecuatorianos. La masculinidad andina, según Stølen, se concibe siguiendo el modelo mediterráneo, es decir, paradójicamente como poderosa y extremadamente frágil, y en última instancia dependiente de la conducta de las mujeres. Las contradicciones entre una ideología de dominancia masculina y una práctica social mucho más igualitaria, resultan en conflictos que son, en ocasiones, tratados a través de la violencia.

Un par de años después, en mil novecientos noventa y tres, Ruth Behar (2009) publica la historia de vida de Esperanza. Behar la presenta como la traducción e interpretación de una vida de mujer en México, hecha para los lectores americanos, pero el libro contiene además fragmentos de su autobiografía y una reflexión sobre el fundamento y las posibilidades prácticas de la antropología. La historia de vida de Esperanza es un detallado y extenso relato de los diversos tipos de violencia que tienen lugar en el entorno doméstico, y por tanto constituye un

documento penetrante sobre las condiciones de vida, las formas de resistencia y las consecuencias a largo plazo de la violencia.

Al género biográfico pertenece también el relato de vida de Magdalena, recogido y publicado por Isabel M. Martínez Portilla (1994). La historia se detiene en diversos hitos de la vida de refugiada de Magdalena, una indígena k'anjobal de Guatemala, y aunque no se trata de una vida marcada por la violencia familiar, expone sutilmente el enfrentamiento familiar por la elección de pareja en la entrada al matrimonio, la obligación postmatrimonial de residir con, y servir a la suegra, y cómo el hábito de beber de su marido desencadena el único episodio de violencia familiar que padece en su vida de casada.

Sex and Violence, el libro editado por Penelope Harvey y Peter Gow en 1994, contiene una serie de colaboraciones cuyas investigaciones se sitúan principalmente en América Latina. Los autores se plantean el problema de la violencia desde la diferencia cultural, el interés feminista por la construcción de las relaciones de género y sus efectos sociales. Algunos capítulos examinan las formas en que, en diferentes sociedades, las relaciones entre personas son creadas y expresadas en formas que en occidente calificaríamos como violentas y sexualizadas. Entre estos, el capítulo de Penelope Harvey, "Domestic Violence in the Peruvian Andes", expone diversos factores que promueven la violencia, como el estilo de noviazgo *confrontacional*, relaciones de género complementarias, tolerancia con la violencia dentro de la esfera doméstica, inimputabilidad de los hombres, la asociación entre violencia y alcohol, los celos y el conflicto entre afines. Harvey argumenta que la relación antagónica entre los esposos no está motivada por las diferencias de género, sino que tiene que ver con la naturaleza de la afinidad. Esta posición es reforzada por los idiomas del parentesco y la afinidad que son aplicados a las relaciones sociales conflictivas actuadas en batallas rituales e interacciones con lo sobrenatural. La afinidad está en el centro de las nociones de diferencia, peligro y predación. La afinidad supone a la vez desorden y deseo, y todos estos significados se exacerban en la relación entre esposos. Por su parte el capítulo de Olivia Harris, "Condor and bull: the ambiguities of masculinity in Northern Potosí", abunda en la relación entre sexo y violencia en el mundo andino. Harris contempla la violencia como constitutiva de la relación de pareja y un elemento en la creación de parentesco. La autora presenta diversos momentos en los que la violencia tiene un rol creador —noviazgo, enfrentamientos rituales (*tinkuy*), afinidad y relación con los *apus*— pero cuida de no propagar las imágenes racistas que acentúan la violencia y asocian a los indios con el salvajismo y los colocan en inferioridad.

El tema de la intoxicación por alcohol y la violencia doméstica en Chiapas es tratado por Christine Eber (2000[1995]), que además las relaciona con diferencias de género y la conversión religiosa. Las mujeres indígenas muestran una paradójica mezcla de fortaleza y sumisión. El apoyo familiar y la adherencia de las mujeres a sus tradiciones colectivas les ayudan a sobrevivir con dignidad el sufrimiento físico y emocional que les ocasiona la opresión de los hombres. El alcohol es un elemento fundamental del ritual: da poder a los *bebedores*, une al grupo y mantiene los valores y creencias. Pero también desarticula la vida familiar. A diferencia de las mujeres occidentales, las mujeres de Chiapas no se culpan a sí mismas de la violencia que padecen, aunque se pueden sentir aisladas y avergonzadas. El dilema que plantea Eber es que si la consciencia de su opresión conduce a las mujeres a una conversión religiosa y una concepción de derechos individuales, entonces, sus valores tradicionales de comunidad y servicio—la fuente de su fortaleza y solidez—¿no llegará también a un fin? Concluye Eber describiendo los resultados del levantamiento zapatista, según la autora las mujeres han ganado agencia personal y social controlando los usos del alcohol en la comunidad.

Conectando antropología legal y violencia, Susan Hirsch (1998) realiza una investigación etnográfica y sociolingüística de los procesos judiciales por violencia en Kenia. Si bien las mujeres obtenían amparo judicial frente a hombres violentos e incumplidores de sus obligaciones, en un territorio con un Estado débil es difícil que esas resoluciones se cumplan hasta sus últimas consecuencias.

En Estados Unidos, Neil Websdale (1998) investiga el patriarcado rural en Kentucky. Frente a las creencias comunes de la cordialidad de la vida en el campo, los determinantes geográficos y la economía política de la ruralidad aíslan física y geográficamente a las mujeres, a la vez que facilitan crear una red masculina de parientes y amigos que minimiza la violencia y da soporte al maltrato.

Dorothy Counts, Judith Brown y Jacquelyn Campbell, editoras de *To have & to Hit* (1999), sitúan el problema de la violencia en un contexto comparativo basado en datos etnográficos, psicológicos o legales recogidas por las autoras de unas quince sociedades, y la contribución de unas diecinueve investigadoras. En su libro exploran la variabilidad intercultural de la violencia doméstica contra las mujeres, e indican los factores políticos y económicos, sociales y culturales que inhiben o promueven el maltrato. Los factores explicativos que manejan son la proximidad a los parientes, la asunción de roles tradicionales de esposa, la ausencia de recursos legales y el miedo a las represalias, entre los que suscitan maltrato. Y la modernización de la sociedad, el incremento de posibilidades económicas para

las mujeres, y la disposición del sistema legal como factores que disminuyen la frecuencia de la violencia. El libro no sólo es influyente en el aspecto empírico, sino también en el teórico. Uno de sus logros es la distinción entre el castigo o los azotes a la esposa, en que los hombres corrigen a sus parejas y es considerado culturalmente apropiado, y las palizas, en las que el nivel de violencia empleado es extraordinario, las consecuencias graves y es considerado socialmente inaceptable. Mientras el castigo es a menudo aceptable en muchas sociedades, las palizas están generalmente vedadas. Esto da lugar a tres patrones de violencia. Hay sociedades que desapruueban tanto el castigo físico como las palizas y sancionan negativamente ambas; otras sociedades perdonan o ven necesario el castigo corporal pero las palizas son desaprobadas; el tercer patrón es aquel en que ni el castigo, ni las palizas son desaprobados, e incluso el asesinato de una esposa no es castigado.

Aunando una perspectiva antropológica, jurídica e histórica Anne McGillivray y Brenda Comaskey (1999) encaran las formas en que el sistema legal y la imposición de una ideología promotora del Estado agravan o promueven la violencia doméstica. Para estas autoras la violencia íntima entre los aborígenes canadienses ha sido normalizada a través de maniobras culturales como la reelaboración de las relaciones de género tradicionales, la imposición del sistema de reserva, la escolarización en internados y unas relaciones coloniales entre la cultura dominante y las minoritarias.

Scott London (1997, 2000) examina el papel de las instituciones judiciales senegalesas en la resolución de casos de conflicto doméstico. A la vez que la única solución disponible para las mujeres, los actos de conciliación minan la capacidad de las mujeres de afrontar la violencia, normalizan el maltrato y sirven para mantener una cultura de violencia. La violencia se justifica a través de una ideología de género enraizada en la tradición africana y la ley islámica, y tiene funciones de control social y económico de la actividad de las mujeres.

Laura McClusky (2001) ha realizado una de las escasas etnografías centradas exclusivamente en el tema de la violencia contra las mujeres. Su libro se basa en su trabajo entre los Mopan Maya de Belize. La autora desarrolla en forma narrativa diferentes historias de cómo las mujeres enfrentan la violencia. Cada capítulo termina con un análisis objetivo que extrae los factores que concurren en el surgimiento de la violencia —factores de género, desigualdades de edad, prácticas matrimoniales, estructura familiar, desarrollo económico y educación son tratados a lo largo de la obra. McClusky pone de manifiesto en su etnografía que el matrimonio se entiende en términos de complementariedad, demandando respeto y

trabajo mutuo, el estatus de las mujeres jóvenes es fluido y la sociedad en la que viven está en cambio. Además expone que las suegras tienen un importante rol en el desencadenamiento de la violencia y en la incitación de sus hijos al maltrato. Afirma también que los celos de los esposos tienen un final y terminan dejando de pegar a sus compañeras. Estos dos últimos hechos conforman un patrón de maltrato que lo diferencia de los abusos que tienen lugar en otras partes del mundo.

Miguel A. Ramos Padilla (2006) ha realizado uno de los pocos estudios cualitativos que enfrentan el problema de la violencia desde la perspectiva de los perpetradores. Compara a hombres que ejercen violencia, física o psicológica, con aquellos que no lo hacen; y destaca, además de la historia personal de los perpetradores como testigos o víctimas de la violencia, las relaciones de poder que establecen con sus parejas, y cómo el trabajo, la crianza o el sexo desencadenan conflictos que son resueltos a través de la violencia.

Performing Kinship de Van Vleet (2008) no es un libro centrado en la violencia. Sin embargo Van Vleet trata de exponer la conexión que en el mundo andino hay entre consumo de alcohol, sexualidad, violencia y afinidad. El argumento trata una serie de instituciones, como el intercambio de trabajo, la migración, el ritual, los acuerdos matrimoniales, el matrimonio a prueba, que alrededor de la noción de *ayni* –una relación de reciprocidad que crea relaciones entre personas y de éstas con lo sobrenatural—conforman el parentesco andino. Van Vleet trata la violencia como un hecho incuestionable en las prácticas matrimoniales, en las jerarquías de género, y en la dependencia entre padres e hijos (Van Vleet 2002). Los relatos de las mujeres exponen que las relaciones son frágiles, cuidar de otros es doloroso, y en cada intercambio recíproco hay una pérdida. El *ayni* envuelve circulación de trabajo y cuidados, pero también implica creación de jerarquía y circulación de la violencia.

En el año 2010 Cristina Alcalde publicó *The Women in the Violence: Gender, Poverty, and Resistance in Peru*. El libro trata los diversos tipos de violencia que las mujeres limeñas padecen en diferentes etapas de su vida. Alcalde trata la violencia alrededor de diferentes fases de la relación abusiva (antes, durante y después de dejar la relación), analiza diferentes tipos de violencia (estructural, institucional e interpersonal), las consecuencias de la violencia y las formas en las que las mujeres se enfrentan a esta situación. La autora afirma que el género no es la única, ni la más significativa de las fuentes de subordinación, y se centra en la raza, la clase, el

género y la localización geográfica como factores de riesgo, a la vez que retrata la experiencia de esas múltiples formas de violencia.

Los diversos trabajos que acabo de exponer revelan patrones de conflicto, factores de riesgo, y las influencias económicas, políticas y culturales que contribuyen al mantenimiento del maltrato en diferentes sociedades. El cambio social acelerado, el desinterés político en el tema de la violencia doméstica y la implantación de formas económicas no tradicionales amenazan la seguridad de las mujeres en el entorno familiar. Los factores de riesgo destacados son el aislamiento, la aceptación social del uso de la violencia, el alcohol, las relaciones de afinidad y lo que podríamos denominar un etos violento. Entre los factores de protección se acentúa un sistema judicial ilustrado⁴⁰ y la existencia de recursos legales, la promoción económica de las mujeres y sobre todos ellos la intervención protectora de sus familias. No han sido tratadas, o lo han sido insuficientemente la influencia del maltrato infantil, la transmisión de la violencia, la influencia en la perpetración de los grupos de pares masculinos, u otros factores sociales como una débil implantación del Estado y una vida política turbulenta, la migración o el racismo, así como factores económicos como la desigualdad generalizada y la pobreza. Finalmente, en mi opinión, una etnografía de la violencia familiar está en posición de poner de manifiesto que la violencia es una conducta que tiene lugar en el contexto doméstico, en la que participan y son afectados todos los miembros del grupo familiar. Una familia en la que se instaura la violencia, especialmente la del esposo contra su mujer e hijos, se convierte en una familia violenta. Lo que quiere decir que la violencia, la mala fe, y la emocionalidad infligida son un rasgo de la relación diaria (Denzin 1984). En este modo de interacción, la emocionalidad y el yo quedan expuestos, y el conocimiento del mundo y cómo actuar en él quedan afectados.

Por otro lado afirmar que la violencia es doméstica y tiene lugar en un espacio privado, que no implica la dirección única hombre-mujer y cuyos protagonistas no son exclusivamente estas personas, ni pretenden difuminar responsabilidades —especialmente la de los hombres violentos—, ni afirmar que la violencia privada no sea un problema público. Lo que si arguye es que la violencia

⁴⁰ El énfasis en las instituciones judiciales parece deberse más a la forma de acceso al *campo* que a la relevancia real de estos órganos influyendo las prácticas matrimoniales, las relaciones de parentesco, los desencadenantes del conflicto y su desarrollo interno y externo a través de periodos de tiempo muy prolongados. Las instituciones judiciales, como los centros de emergencia, son un buen recurso para acercarse a personas que viven conflictos familiares violentos, pero a ellos acceden únicamente personas que son capaces de institucionalizar el conflicto.

doméstica es un fenómeno complejo que aún está siendo interpretado en forma crítica y cuyo significado está mediado por la cultura (Denzin 1984).

4. Violencia y cultura

Qué constituye violencia y cuál es la violencia inaceptable no es algo autoevidente y universal. Muchas veces, ni siquiera dentro de un escenario de estudio existe unanimidad en esta cuestión, y distintos actores pugnan por establecer una definición de las prácticas que delimitan la violencia normal y la violencia desviada. Cuando un investigador se cuestiona por la presencia, distribución e interpretación de la violencia doméstica, la cultura es un factor a tener en cuenta.

Hasta hace poco se utilizaba 'cultura violenta', para sociedades a pequeña escala, como los yanömami o los ilongot, mientras se reservaba 'subcultura' para explicar las diferentes tasas de violencia interpersonal entre distintas clases, o grupos étnicos, dentro de sociedades complejas (Wolfgang & Ferracuti 1981; Asencio 1999). En ambos casos la cultura es considerada como una norma de comportamiento definida por la estructura de una sociedad y explicada por su carácter funcional. Handwerker utiliza la noción de 'culturas de violencia' (1996), pero precisa que la posesión de una identidad étnica no equivale a identificar su adscripción cultural. Este autor se centra en la variación cultural entre individuos y la localización de fronteras culturales en base a la experiencia vital y el conocimiento, emoción y conducta compartidas de las personas que forman parte de culturas de violencia o afección en un escenario de investigación. En este caso la cultura tiene un estatus de hipótesis y es inducida de lo que dicen, sienten y hacen los individuos.

En cualquier forma que concibamos la cultura, salvo contadas excepciones, las investigaciones sociales realizadas en occidente no han tenido en cuenta la influencia de la cultura en el maltrato de las mujeres (Campbell 1999; Torres 1987). La causa más probable es que en estos estudios el contexto cultural se da

por supuesto y, cuando se menciona el maltrato, los valores absolutos de rechazo de la violencia son un rasgo cultural unánimemente compartido⁴¹.

Por el contrario, los estudios antropológicos que pretenden explicar la violencia no pierden de vista la cultura. Pero como afirma Merry (2003) "culturalizar la violencia doméstica puede resultar en la demonización de la cultura". A la hora de registrar, describir, analizar y comprender prácticas violentas de sociedades *extrañas*, diversos autores han señalado la contradicción entre la necesidad de mantener criterios relativistas y la de imponer valoraciones de esas prácticas basadas en criterios universales (Harvey & Gow 1994; Campbell 1999; Merry 2003). Razonar que, cuando en una sociedad determinada se considera culturalmente aceptable la violencia contra las mujeres un antropólogo no puede decir nada, conduce a normalizar la violencia doméstica en esas sociedades. Pero si negamos la posibilidad de mantener diferencias culturales, imponemos nuestra representación de las personas y la sociedad a los otros (Harvey & Gow 1994). Las formas de salir de esta paradoja pasan por hallar criterios racionales comunes para identificar y proceder en asuntos morales. Aunque, en última instancia, estos compromisos lo que hacen es negar, más o menos elegante y rotundamente, alguno de los dos extremos. Por ejemplo, considerando los derechos humanos un universal cultural (Handwerker 1997). O por ejemplo, cultivando un relativismo cultural que acepta diferencias culturales en el ámbito de la violencia (Shweder 1990). Sin embargo, estas posiciones no eliminan la incomodidad o incoherencia de mantener simultáneamente un entendimiento antropológico de la sociedad y posiciones éticas, cuando desde ambas perspectivas se pretende observar el abuso "desde una perspectiva que se centra en las mujeres y su derecho a vivir sus vidas sin ser victimizadas" (Sev'er 1997).

La tensión entre relativismo y universalismo es el resultado de responder éticamente ante las prácticas *extrañas* de los otros. El universalista pretende hacer ver que las diferencias son superficiales y que una misma moral sirve para juzgar dos realidades socio-culturales. El relativista observa las deficiencias morales de la

⁴¹ En la cultura occidental se declara toda forma de violencia como anti-social, aunque obviamente hay manifestaciones de violencia permitidas y prohibidas. Las prohibidas son rechazadas y reprimidas, las permitidas son escotomizadas o soslayadas a través diferentes racionalizaciones. Entre las primeras, pienso en la violencia de los hijos contra los padres, un acto que se considera destructor de la familia y la sociedad; y entre las segundas, la violencia de los padres contra los hijos, que dentro de unos límites potestativos amplios, se condona como una necesidad educativa. La coexistencia de un rechazo unánime y prácticas violentas —normalizadas y desviadas— señalan al hiato que hay entre las creencias y las conductas, entre lo que se dice y lo que se hace, y arroja dudas sobre si las conductas deben ser incluidas entre los componentes de la cultura.

sociedad a la que pertenece y no se encuentra legitimado para imponer sus criterios frente a las prácticas e ideas de otros grupos humanos. Este conflicto puede parecer paralizante, pero en realidad es esencial para la interpretación antropológica. La tarea de hacer explícitos los marcos de referencia, el tránsito entre perspectivas y el conflicto entre ellas, hacen del trabajo de campo una tarea creativa. Cuando una mujer se considera maltratada y acusa a alguno de sus familiares de ser los perpetradores, no sólo informa sobre el grado y tipo de maltrato, sino que lo hace a través de un acto social en el que formula una acusación dentro de los parámetros admitidos en ese mundo cultural. Esa acusación, contenida en un relato sobre su experiencia de violencia, es una opción sobre el nivel de agresividad lícito e ilícito dentro de la relación de que se trata. Con ella expresa preferencias culturales compartidas e inteligibles en ese contexto y referidas a cómo debe ser el mundo. Esas preferencias pretenden influir y re-crear el mundo socio-cultural en el que ocurren los hechos. Sus palabras pretenden cambiar su mundo. Sus preferencias presumiblemente se oponen a las creencias y valores de otras personas en su entorno cultural, especialmente a las personas que ejercen el maltrato. El conflicto familiar es expresión de un conflicto entre las culturas que coexisten en una sociedad y que pretenden definir cómo debe ser la vida de los individuos en la comunidad. En estas condiciones, estudiar la violencia en un escenario cultural comienza precisamente por estar allí, encontrar a esas mujeres, escuchar su experiencia vital e intentar aprender sobre las configuraciones de conocimientos, emociones y conductas que pone en juego alrededor de los problemas que le crea la violencia de su pareja. En esta labor, poseer ideas y valores *absolutos* sobre lo que es violencia intolerable permite participar y ayudan a crear el marco de referencia desde el que entender y empatizar con las posiciones de esas personas. Mantener lo que Goodman (1990) denomina un relativismo radical bajo rigurosas restricciones, es lo que hace posible convertir en etnografía los conocimientos y emociones que nos transmiten las personas con las que trabajamos en el campo.

Capítulo 3

Métodos: ¿Se puede investigar el sufrimiento?

1. Antropología, cultura y etnografía

La antropología nos muestra que aunque las personas poseen en todas partes igual capacidad emocional y raciocinio, cada grupo humano crea formas únicas de vida colectiva. La cultura es un instrumento para explicar esta heterogeneidad y aprender a valorar esa diversidad. Dentro de cada grupo humano, las personas que lo componen comparten formas de comportarse, sentimientos y conocimiento que generan patrones de interacción y organización social. El carácter compartido de la cultura, hace posible la investigación etnográfica y la creación de conocimiento sobre las distintas formas de vida de los grupos humanos. La acumulación de conocimiento hace factible la comparación intercultural, un objetivo que articula la tradición antropológica y abre la puerta al análisis crítico de nuestra propia sociedad. En esta perspectiva, hacer etnografía de la violencia doméstica perturba algunas asunciones tácitas de la empresa antropológica. Internarse en la cara más oscura de la vida familiar hace más difícil entender y apreciar la sociedad que estudias, daña la ilusión de estar estudiando una cultura más auténtica, y elimina el contraste para el análisis crítico de la propia sociedad. De este modo, si en el nivel social el fenómeno de la violencia doméstica iguala a las sociedades occidentales y las del tercer mundo en el hecho del maltrato, en el personal, centrar una investigación en la violencia doméstica no deja de ser violento con uno mismo, a la vez que injusto con tus anfitriones.

1.1. Elegir un tema de investigación

En estas circunstancias cuando un antropólogo en formación debe elegir un tema de investigación es difícil que elija por vocación la violencia familiar. Sin embargo, la pertenencia a un grupo de investigación dedicado a este propósito y las exigencias de la financiación institucional de proyectos específicos, constriñen a este tipo de decisiones. No obstante, si uno se detiene a considerar que la violencia contra las mujeres constituye un problema relevante, que situarlo dentro del mundo doméstico es sugestivo, y que trabajar en una zona con cifras de prevalencia que lideran la clasificación mundial (OMS 2005) puede tener interés práctico para mejorar esa situación, entonces, una decisión constreñida puede poseer la misma capacidad de liberación que una decisión libre y afortunada.

1.2. Seleccionar un lugar de estudio

A la hora de seleccionar un lugar dónde investigar se conjugan tanto la casualidad como la oportunidad. En mi caso, la propuesta de investigar en Perú fue sugerida por la Dra. María Fernández, entonces investigadora invitada en el Departamento de Antropología de la Universidad de Chapel Hill. Enterada de mi propósito de estudiar la violencia contra las mujeres, se brindó a proporcionarme residencia y todos los contactos necesarios en Quillay, una población del Valle del Mantaro (Departamento de Junín, Perú). Se trata de un área dónde ella había trabajado en diversos proyectos de investigación y desarrollo durante más de diez años. Su ayuda me procuró el aval necesario para hacer mi entrada en el campo más orientada, rápida y exitosa.

1.3. Preparativos para la investigación

Viaje de exploración

Los preparativos de la investigación incluyeron un viaje de exploración, la iniciación de la búsqueda bibliográfica y el diseño de la investigación. El primero tuvo lugar en enero de 2008, y fue dedicado a tomar contacto con la localidad y diversas personas del Valle. Fui presentado al Alcalde, al Gobernador, Jueces de Paz y Presidentes de las comunidades campesinas de Quillay y Pachaca, a los que

expliqué mi proyecto, obteniendo un consentimiento inicial para mi investigación. Además, conocí a diferentes personas de la población bien conectadas en el Valle y con experiencia en los asuntos de familia. Algunas de ellas llegarían a cumplir funciones significativas en el equipo de investigación que llegamos a conformar unos meses después.

Búsqueda bibliográfica

Además comencé a reunir bibliografía sobre antropología andina y el tema de la violencia. Una tarea fundamental para delinear un proyecto de investigación y que realimenta todo el proceso de investigación.

Proyecto de investigación

Aunque la etnografía no requiere un diseño de investigación preconcebida ni una metodología rígida, como antropólogo con una experiencia limitada me sentía más seguro proyectando mi investigación. Esta fue diseñada para una estancia de seis meses de duración, y a lo largo de ella fue modificado según dictaban la oportunidad, el sentido común y los datos recogidos hasta el momento. Mi intención era hacer etnografía basada en el trabajo de campo antropológico. Los objetivos de la investigación eran explicar los rasgos observados de la sociedad y el mundo doméstico asociados a la violencia doméstica, intentando identificar los mecanismos responsables del grado de prevalencia que alcanza la violencia familiar en el Valle. Para este propósito concibo reductivamente el mundo familiar como una red de relaciones estratégicas centradas en la *esposa*, y la he estudiado fundamentalmente a través de los relatos que hacen las víctimas de la violencia. Primo el punto de vista de las mujeres, primero, porque aunque los estudios occidentales se han centrado en las mujeres, pocos se han ocupado del contexto social y el papel de la cultura en el fenómeno de la violencia contra las mujeres y su variación intercultural. Segundo, porque un enfoque antropológico que permita la comparación intercultural debía centrarse en los mismos actores sociales. Y tercero, porque en el estudio de la violencia una perspectiva rigurosamente relacional es imposible por cuestiones de seguridad para las mujeres que sufren violencia a mano de sus familiares.

1.4. Lugar y tiempo

El trabajo de campo en que se basa esta investigación tuvo lugar entre los meses de abril y septiembre del año dos mil ocho.

1.5. Plan de acción

A la vez que nos instalábamos recabé por escrito los permisos de las autoridades municipales, gubernamentales, judiciales y comunales para trabajar en Quillay. Obtener la aquiescencia de las autoridades y que la gente de la localidad sepa por qué estás en su pueblo y qué pretendes al estar allí es importante, al menos en la región andina. Obtener el estatus de 'invitado', con sus derechos y deberes, libertad de movimiento y la posibilidad de inmiscuirte en la vida vecinal y comunal sin encontrar oposición depende de cumplir con estos trámites (Billie Jean Isbell (1978) relata algunos de los problemas que pueden surgir cuando no se cuenta con la aquiescencia de la población). Estas tareas burocráticas se repitieron cada vez que me movía por distintos territorios o instituciones del Valle.

Aparte de las tareas burocráticas, el plan de acción incluía la creación y formación de un equipo de investigación. Cada uno de sus componentes aportó al proyecto en la medida de sus conocimientos, deseos y oportunidad. El equipo básico estaba formado por, dos ex-juezas de paz⁴² con experiencia en problemas familiares, Cecilia Chipana Inga, de Quillay, y Vicky X.X., de Chongos Bajo, y un ingeniero agrónomo, Jesús Vera Vílchez, de Huancayo, además de M.D. Martín, mi compañera. Cecilia se encargó de contactar con informantes en diferentes poblaciones del Valle, asistirnos en la realización de algunas entrevistas en las que las informantes o informantes se sentían más cómodos con personas nativas, y acercarnos al cotilleo en tiempo real de los asuntos familiares en dos comunidades del Valle. Vicky hizo una labor similar en el ámbito del Centro de Emergencias de la Mujer, en Huancayo. Tanto Cecilia como Vicky actuaron, además, como informantes privilegiadas, ya que sus vidas no habían estado exentas de conflicto. Además contamos con la aportación de Jesús Vera, un ingeniero agrónomo con experiencia

⁴² El cargo de Juez de Paz es fundamental en la organización e implantación del poder judicial peruano. Se trata de cargos electivos, elegidos entre los residentes en un municipio, que actúan en el territorio municipal y submunicipal (anexos o pedanías), en asuntos fundamentalmente de familia y propiedad. Estos rasgos hacen que en muchas ocasiones sean ocupados por mujeres, una muestra de su interés en los asuntos públicos y su capacidad para actuar y liderar la actuación en problemas que les atañen y preocupan.

en investigación agrícola y social, para diversas universidades y en diferentes poblaciones del Valle. Su trabajo le ha reportado un notablemente conocimiento de los pobladores de la localidad y la organización productiva de las comunidades campesinas, además de colaborar informando en estos aspectos, organizó y dirigió el equipo de transcripción. Aunque no como miembros del equipo de investigación contamos con el asesoramiento permanente de los dos jueces de paz en ejercicio en el municipio de Quillay, Guilmar Beltrán Ponce y Mónica Silvia Torres y del Gobernador de la misma, Jesús Maula Carpio, además de con otras personas de la localidad interesadas en el problema de la violencia. Contar con estas personas facilitó el contacto con muchas otras y permitió continuas conversaciones informales sobre el tema de la violencia familiar. De este modo, los resultados de la observación y los datos obtenidos de entrevistas podían ser contrastados con la opinión de expertos *nativos*, mientras las entrevistas —una vez que fuimos capaces de formar el equipo de transcriptores— estaban disponibles para su análisis sin necesidad de dejar de lado otras tareas para realizar la transcripción.

2. Ámbito de estudio: Población y territorio

Ámbito de estudio

En las investigaciones etnográficas clásicas la comunidad era una unidad de estudio auto-evidente. La manera tradicional de enfocar el problema es vincular una población, un territorio y una cultura. Esta localización se constituía en un escenario privilegiado para la antropología con el posicionamiento del etnógrafo en el lugar de investigación (Álvarez 1994; Appadurai 1998). En mi investigación, el trabajo de campo realizado en Quillay es fundamental, pero no pretendo dar a entender que este es un estudio de comunidad, ni represento a 'Quillay' como una población definida y constante, ligada a un espacio y cultura únicos. En primer lugar, porque las diferencias de clase y etnia, la movilidad de la población y las formas contrastadas de concebir y utilizar el espacio comunitario difuminan esa unidad. Y en segundo, porque mi investigación ha estado situada en diversas poblaciones del Valle —más que resultado de la itinerancia, lo es del trabajo en el

Centro de Emergencia de la Mujer de Huancayo⁴³, aquí he contactado a muchas mujeres de diferentes poblaciones del Valle o emigradas de departamentos limítrofes, y cuyas historias de violencia se desarrollan a lo largo de años y en diferentes localizaciones. En una investigación temáticamente orientada sobre la violencia contra las mujeres, la unidad de población, espacio y cultura no son algo dado y preexistente, de modo que la consistencia del ámbito de estudio es más una cuestión que debe ser creada, que una entidad originaria que es descubierta (Marcus & Fischer 1986).

Criterio de selección

A la hora de seleccionar individuos para la muestra, mi interés se centraba en las personas del Valle, en qué se parecen y en qué difieren unas de otras. Para establecer lo que es constante y lo que es variable he buscado datos de personas muy diferentes. La unidad de estudio son personas con experiencia de violencia. Para copar el mayor espectro de experiencia cultural es importante contar igualmente con el conocimiento y experiencia de personas que no sufren violencia familiar. La unidad de análisis son los relatos de mujeres específicas, en relaciones sociales concretas, con experiencias de violencia en el entorno familiar.

El muestreo es etnográfico, y a pesar de que la muestra de informantes no es estadísticamente representativa mi intención en esta investigación ha sido construir una muestra que cubriera tanta diversidad del fenómeno de la violencia familiar como fuera posible (Werner & Bernard 1994). Para incrementar la heterogeneidad de la muestra y abarcar el mayor espectro de experiencia vital, he intentado cubrir el Valle procurando establecer la extensión del fenómeno,

⁴³ El Centro de Emergencia de la Mujer de Huancayo es un servicio público del Ministerio de Promoción de la Mujer y Desarrollo Social peruano. Ofrece servicio especializado y gratuito para la atención y prevención multidisciplinar de la violencia familiar y sexual en el Perú. Brindan orientación legal y defensa judicial (María Elena Cartulín y Evelyn Marino Arroyo), consejería psicológica (Lilian Blanco), trabajo social (Otilia) y campañas de prevención y movilización en el Valle (Carlos Soto). El CEM de Huancayo atendió 1132 casos en el año 2008 (4 casos nuevos o reincidencias por día, enero, febrero, agosto y septiembre pasaron de los 100 casos diarios). Este mismo CEM realizó un total de 9.879 (40 por día) atenciones especializadas en servicios de psicología, legal y social a personas afectadas por hechos de violencia familiar y sexual. En el Valle del Mantaro, durante 2008 operaban otros dos CEM, uno en la provincia de Jauja, que atendió a 1144 casos (4 por día); y en Concepción, un municipio/distrito de Huancayo que comenzó a operar en mayo y a finales de año había atendido 226 casos (1 por día). Posteriormente se han creado otro CEM en Chilca, Provincia de Huancayo. En el departamento de Junín hay otros CEMs operativos en Chanchamayo, Satipo, Tarma y Yauli. Fuente: *Personas afectadas por violencia familiar y sexual atendidas en los centros de emergencia mujer, enero-diciembre 2008*, disponible en: http://www.mimdes.gob.pe/index.php?option=com_content&view=article&id=4290&Itemid=245 . 07/12/2011.

obteniendo relatos de mujeres de diferente edad, procedentes de áreas rurales y ciudadanas, pertenecientes a diferentes clases sociales y que mostraban diferencias étnicas reconocidas por los actores. Su selección se produjo siguiendo en lo posible las necesidades de muestreo teórico suscitadas por el análisis temprano de los datos (Glaser & Strauss 1967; Strauss 1987).

El tema de investigación, en este caso la violencia, instruye los lugares dónde se va a buscar informantes y realizar la investigación. He buscado personas que tengan experiencia de violencia fundamentalmente en Quillay, dónde podía hacer un seguimiento de los casos, y en el CEM de Huancayo, que aportaba una muestra clínica de mujeres que habían denunciado el maltrato. Buscar variabilidad que aumentara la validez interna de la investigación me ha llevado a dispensarios o postas médicas, hospitales, juzgados, universidades, bares, mercados, alcaldías, grupos de autoayuda de mujeres y del 'vaso de leche', chacras, plazas y oficinas de la Demuna⁴⁴. Para abarcar ese ámbito, no sólo he hecho un uso extensivo del medio de transporte por excelencia, la combi, sino que mi bicicleta ha sido una gran ayuda.

La adscripción de cada uno de los relatos de las mujeres como *sujetos de la investigación* es una práctica intencional que requiere un análisis de los datos referidos en su relato y su posición en el escenario de investigación. Diversas historias de mujeres han sido rechazadas como 'relatos de violencia', sea porque las personas no entraban dentro de los criterios de *normalidad* aceptados por sus semejantes, sea porque la temática principal no se ajustaba a la de esta investigación. No obstante, también esas entrevistas poseen valor para la investigación.

Los temas sobre los que distintos grupos de estas mujeres han ido convergiendo me han servido para crear hipótesis sobre la experiencia, conocimientos y emociones compartidos. Y consecuentemente, para intentar buscar nueva variabilidad en forma de experiencias y opiniones discrepantes. Si la variabilidad ha sido agotada es una cosa de la que no puedo estar seguro, sí lo estoy de haber tocado mi límite en este empeño.

⁴⁴ La Defensoría Municipal del Niño y del Adolescente (DEMUNA) es un servicio, creado en 1997, que se encarga de proteger y promover los derechos de los niños y adolescentes en la jurisdicción de la municipalidad.

3. Técnicas de recogida de datos

El archivo etnográfico consiste en notas y cuadernos de campo, grabaciones y transcripciones, artefactos, fotografías, dibujos, y documentos de diversa índole que registran el escenario y el tema de estudio (Spradley 1979). Todos estos son parte del registro etnográfico, pero no todos son igualmente incluidos entre las técnicas de recogida de datos, y no todos siguen un mismo proceso de análisis. Entre las técnicas de recogida canónicas, los medios de recolección de datos que he utilizados son la observación participante y las entrevistas en profundidad. Además, en el curso de la investigación pretendí utilizar grupos focales y al final del trabajo de campo pasé, a través de un muestreo por conglomerados, unos quinientos cuestionarios, conteniendo básicamente escalas sobre transmisión intergeneracional de la violencia, violencia padecida, machismo y datos sobre estratificación social.

3.1. Observación participante

La observación participante convierte una investigación cualitativa en una investigación etnográfica. Consiste en una inmersión cultural en el medio social que pone al investigador en contacto inmediato con las personas que protagonizan los hechos investigados (Gamella & Álvarez 1997). Puesto que mi interés era estudiar personas que padezcan o hayan padecido relaciones domésticas o familiares violentas, pasar tiempo con personas que encajen en esa tipificación es el medio para aprender qué significa en ese medio socio-cultural estar en esa situación. No obstante, pese a lo escandaloso de la violencia, ésta tiene una naturaleza elusiva. Puedes identificar familias violentas, puedes saber que han tenido lugar hechos violentos dentro de esa familia, y puedes saber quiénes son sus protagonistas, e incluso puedes predecir cuándo habrá un brote violento, pero todo ello no te garantiza presenciar esos momentos. De todos modos, no está claro que participar en ellos sea el objeto de una investigación sobre violencia, ya que, si ello fuera posible no podrías hacer simultáneamente una observación sistemática y conducirte en un modo ético. Por esta causa, la observación participante en una investigación sobre violencia, siempre gira alrededor de esta, pero pocas veces tiene por objeto directo episodios violentos, de modo que se verifica la afirmación de que la observación sin el discurso, es estéril (García 2000). Por ello, la función principal de

la observación participante no es hacer recuento de la forma e intensidad de la agresión, sino la de internarse en las formas en que esas experiencias de violencia se encarnan en sus protagonistas, influye en formas de interacción, se relacionan con la forma de organización social y se expresan en narraciones que ponen en juego sus conocimientos y transmiten estados emocionales peculiares.

Así, investigar violencia es ir tras las personas que saben de ello, e intentar observar qué clase de personas, relaciones sociales, acontecimientos y procesos comprende el fenómeno de la violencia. En el Valle del Mantaro casi cada persona es un experto, ya que más del cincuenta por ciento de las mujeres han sido víctimas de la violencia (OMS 2005). Lo que quiere decir que todas las mujeres han experimentado o conocen de primera mano casos de familiares, amigas, vecinas o conocidas que han sufrido violencia. Lo mismo se puede decir de los hombres. A la búsqueda de esas personas y experiencias, durante el trabajo de campo he participado en la vida cotidiana de la población, asistiendo a reuniones y celebraciones, he participado en conversaciones y realizado entrevistas informales, he organizado o nos han organizado discusiones colectivas y he realizado observación directa de situaciones conflictivas de tipo verbal, sea en discusiones formalizadas en las que alguna persona con prestigio entre las partes actuaba de árbitro o directamente en vistas judiciales en las que, en alguna ocasión hemos actuado, contra mis deseos, como 'peritos'. También he tenido ocasión de observar riñas, cuando en las festividades alguna persona, ya bebida, ha comenzado un enfrentamiento físico. He observado alguna discusión familiar, y seguido el desarrollo de casos públicamente conocidos en la comunidad, e incluso en uno de ellos alguno de los contendientes ha intentado hacerme parte de la misma.

Igualmente importantes son los datos que durante la observación participante se obtienen sobre las personas que no están inmersas en relaciones familiares violentas y de otras realidades de la vida sociocultural. Esto permite incrementar la heterogeneidad de los datos que adquieres y con ello crear un área de conocimiento con la cual contrastar las experiencias de violencia que vas recopilando mediante otras técnicas, lo que hace posible localizar la experiencia y opiniones que distinguen a ambos grupos de personas. Esta manera de operar se adecua a la lógica del experimento (*post-test only control group*) en el que se contrasta a dos grupos de personas, uno que ha sufrido una experiencia de violencia y otro que no (Handwerker 2001b).

La dinámica de la observación participante hace que conforme uno se asienta en el pueblo y la gente toma confianza y se acostumbra a verte deambular

y hablar con distintas personas, a medida que en el CEM las mujeres habituales y trabajadoras se familiarizan viéndote a diario en la sala de espera, y, conforme en el Valle se corre la voz de que hay un par de extranjeros que pasean en bicicleta y hacen preguntas, no sólo disminuye la curiosidad y reactividad de muchas personas frente a tu presencia, sino que otras te paran por los caminos o incluso llegan a casa para contarte sus historias. Normalmente estas paradas y las conversaciones que siguen tratan sobre temas de su interés, por ejemplo quieren que tomes con ellos en un funeral, un bautizo o una festividad, quieren saber de dónde eres, qué haces y cuánto ganas, preguntan cómo emigrar con éxito, o cuánto cuesta tu bicicleta. Con estos leves encuentros a veces se hacen buenos contactos e incluso amistades, pero lo fundamental es que se aprende qué le interesa a la gente, a preguntar con sentido y sensibilidad y a comportarse en la forma esperada en distintas situaciones.

De estos diversos modos, la observación participante te enseña el significado de lo que observas, mejora las entrevistas que haces, y aumenta la validez interna y externa de la investigación (Bernard 2002).

3.2. Grupos focales

Pese a que mi proyecto incluía la realización de grupos focales, pronto los descarté como medio de recogida de datos. No sólo por las dificultades técnicas para dirigirlos, o de formarlos con mujeres con antecedentes de etnia y clase diversos, o por los problemas de impuntualidad o asistencia. Sino que la razón fundamental es que las mujeres en grupo generalizan y no se prestan a hablar de su propio caso de violencia o hablan muy concretamente de casos que conocen para referirse muy difusamente a su propia experiencia. En cualquier caso, usan el tipo de oratoria política apropiada para las reuniones asamblearias a las que están acostumbradas en las comunidades campesinas, en las comunidades de aguas, reuniones municipales, grupos de autoayuda, etc propios de la intensa vida democrática a la que están sujetas. Este estilo contrasta con el estilo forense, un modo personal con el que responden en conversaciones privadas como la que tiene lugar durante las entrevistas. Aunque ambos estilos se crean en el presente para crear un cauce para la acción, cada uno tiene temática, audiencia, y utilidad social propia. Mientras la discusión en grupo se separa de lo personal y está dirigida, aunque de un modo temáticamente serpenteante, a la acción grupal y a la

resolución de problemas concretos, las narrativas personales son alegatos en primera persona, creados para mostrar la coherencia de la posición propia, realizar una presentación de sí como una persona competente, y sondear un cauce de acción individual. Desde el primer viaje de reconocimiento, durante una reunión con las madres solteras de Nanguimpukio, tomé conciencia de la existencia de la retórica discursiva utilizada en las reuniones de grupo. Cuando posteriormente comencé a realizar entrevistas y alcancé a distinguir lo que se podía conseguir con una u otra técnica, me decidí a concentrar mis esfuerzos en las entrevistas. Desde entonces olvidé mi intención de formar grupos focales y mi participación en reuniones con grupos de mujeres fue una forma de observación participante.

3.3. Entrevistas

Al hablar de entrevistas me refiero a entrevistas personales, semiestructuradas o en profundidad. Estas consisten en una interacción intersubjetiva, sin desarrollo preestablecido, que tratan de la experiencia de una persona y pretenden cubrir una lista de tópicos. Durante esta investigación realizamos un total de ochenta y cuatro entrevistas semiestructuradas, todas las cuáles fueron grabadas en su integridad (excepto alguna laguna en tres o cuatro entrevistas mientras se cambian las baterías de la grabadora). Las entrevistas tienen entre unos veinte a veinticinco minutos (tres entrevistas interrumpidas por diversas causas, y una corta) y algo más de dos horas (dos entrevistas). La duración media es de 51 minutos.

Todas las entrevistas han sido conducidas conjunta o separadamente por mí y mi mujer, y una decena cuentan con la ayuda de Cecilia Chipana en la conducción. Las entrevistas comprenden personas de poblaciones distribuidas a lo largo de todo el Valle. Una buena parte de ellas se ha realizado entre las mujeres que acudían al Centro de Emergencia de la Mujer en Huancayo. Durante las entrevistas tomábamos notas referidas a la situación de entrevista (clase, adscripción étnica, espacio físico, modo de interacción, intimidad personal, comunicación no verbal, emociones, temas, conocimiento tácito, ausencia de conocimiento compartido, otras personas que la acompañan durante la entrevista (normalmente hijos pequeños, a veces madres, nunca perpetradores), notas para repreguntas, etc.

Protocolo

Para hacer las entrevistas seguimos un protocolo. El propósito era recoger experiencias de vida y extraer rasgos en la vida en una familia violenta. En un primer momento la actitud de las mujeres fue desconcertante, aunque no tenían ningún problema para responder en forma prolongada, articulada y exhaustiva sobre el tema de la violencia, sólo respondían a lo que querían, y en la forma y el orden en los que querían. Por ejemplo si comenzabas preguntándole un dato básico como la edad, omitían la respuesta como si no hubieran escuchado la pregunta. Si a partir de aquí pensabas en someter la entrevista al orden del protocolo los intentos estaban avocados al fracaso, las respuestas se hacían inconexas, la informante perdía interés en la respuesta que en un primer momento esbozaba y enseguida volvía a la narración según el esquema propio en el que se mostraba competente para articular sus experiencias, sus intereses y sus demandas. Pronto nos dimos cuenta de que lo mejor era dejarlas hablar por extenso, que contaran su historia, y como una forma de interacción en la conversación pedirles que contestaran a las cuestiones del protocolo que no habían tocado. De esta forma los relatos conservaban lo más posible el estilo de la informante y a la vez intentábamos que todas las entrevistas contuvieran los puntos de referencia comunes que las hicieran comparables.

Utilizar un protocolo permite comparar los relatos de vida en una fase temprana. El objetivo de la comparación sistemática, es, primero, inducir y contrastar hipótesis relativas a la extensión con la que diferentes personas con historias vitales específicas actúan según un patrón de conducta; y, segundo, construir una muestra teórica adecuada. El muestreo teórico consiste en seleccionar razonadamente qué se va a recoger y dónde (Strauss 1987). Es decir buscar variación en grupos de población, dimensiones de las variables, estrategias de los actores o sus consecuencias, en un proceso debe ser controlado por la teoría emergente (Glaser & Strauss 1967). El problema, en lo que se refiere a las entrevistas, está en que aunque uno busque variación, no sabemos si la hemos obtenido hasta que se ha entrevistado y analizado el relato de un nuevo informante. De modo que el muestreo teórico es exacto indicando qué no buscas, y qué has encontrado, pero sólo una vez lo has hecho. Así que en términos prácticos debes seguir entrevistando a toda persona disponible⁴⁵ y estás avocado a realizar un muestreo selectivo (Schatzman & Strauss 1973) calculando la decisión de pasar a otro escenario o tipo de personas de acuerdo a un conjunto de rasgos

⁴⁵ Excepto en localizaciones del trabajo de campo muy pautadas en las que las diferencias entre informantes son coherentes con su posición en el campo.

preconcebidos. Pero aunque esta necesidad puede ser inducida de los datos, la productividad de un nuevo escenario no está garantizada⁴⁶.

Grabación

Todas las entrevistas semiestructuradas han sido grabadas. La grabación provee de una representación bastante exacta de la interacción social que tiene lugar durante la entrevista. Trabajar con grabaciones y transcripciones elimina problemas con la fiabilidad de las notas de campo. Poseer un equipo adecuado y aprender a manejarlo es importante para obtener grabaciones transcribibles.

Transcripción

La transcripción es la base del análisis de las narrativas. Todas las entrevistas grabadas han sido transcritas en su totalidad por un 'equipo nativo', formado a tal efecto. Es importante subrayar esto, porque, en algunas de las entrevistas, el castellano hablado es especialmente difícil de entender. Mi experiencia es que un hispano hablante español habría tenido grandes dificultades para lograr una transcripción exacta. Sólo las entrevistas transcritas han formado parte de la muestra para el análisis de los relatos de vida. El objetivo de la transcripción es que fuera lo más rica posible atendiendo a la entonación y diversos usos discursivos del Valle. Las transcripciones han sido posteriormente repasadas a la búsqueda de omisiones o inexactitudes.

Edición

Excepto una, las entrevistas que aquí presento han sido editadas. La edición pretende mejorar la legibilidad, agrupando temas y eliminando redundancias allí donde es posible. En cualquier caso respeta la secuencia narrativa, la elección de temas y su extensión, el tempo expresivo, y la forma de hablar peculiar de las

⁴⁶ En este sentido, a raíz de que se presentaran voluntariamente dos hombres para informar de su experiencia familiar violenta, durante el último mes de investigación hice un esfuerzo frenético por contactar con diversos porteros que me abrieran las puertas a la investigación con hombres violentos. Ramos Padilla, que ha hecho una de las pocas investigaciones cualitativas basadas en entrevistas con hombres violentos (2006), me aconsejó que abordara directamente a hombres en la calle, 'la mayoría de los que viven con una mujer han sido o son violentos con ella' (comunicación personal). Si mi investigación hubiera durado unos meses más, creo que podría haber replicado la investigación hecha con mujeres a través de una muestra de hombres que viven relaciones violentas como maltratadores.

informantes. Las correcciones están dirigidas a atenuar el carácter oral y facilitar la lectura, es decir traducir al idioma escrito. Aunque toda traducción conlleva una traición, creo que he sido fiel al contenido y la forma de hablar el castellano propia del Valle —por ejemplo manteniendo rasgos como la ausencia de acuerdo en número entre sujeto y verbo, la falta de objetos claros de las preposiciones, falta de antecedentes en las oraciones de relativo, participios colgados, etc. Entre corchetes incluyo palabras omitidas o información que considero importante y que se asume en el relato.

Narrativas

La interacción que tiene lugar durante la entrevistas consisten en un turno conversacional pautado. En éstas la emisión en el siguiente turno es la corroboración de que se está entendiendo lo que dice la otra persona, pero sería ingenuo pensar que un procedimiento que verifica la conformidad entre los hablantes, también prueba la exactitud del contenido de lo narrado (Pomerantz 1980). La fidelidad de los hechos narrados o la correspondencia de las representaciones mentales con la realidad deben ser trianguladas o, de alguna forma, empíricamente validadas. Trabajar con historias retrospectivas que son imposibles de triangular por el tiempo transcurrido, por motivos de seguridad de las informantes o incapacidad del investigador, nos hace trabajar con narrativas realistas (en el sentido de que muestran versiones coherentes con los estilos de pensar vigentes en un entorno socio-cultural), pero no con la realidad bruta.

Si esto es lo que nos ofrecen las entrevistas sobre violencia doméstica, la investigación aún depende de datos retrospectivos aportados a través de las contestaciones a entrevistas estructuradas o semiestructuradas. Es decir, depende de que los informantes ofrezcan informes válidos, basados en percepciones fiables y rememoradas con exactitud y sin censura ni adiciones. Killworth *et al.* (1984) han puesto en duda que los procesos cognitivos de los informantes permitan la consecución de estas exigencias. Igualmente, Shweder & D'Andrade (1980), han mostrado que la actividad de recordar, evaluar y clasificar, es sistemáticamente sesgada. Otros autores señalan la fragilidad de la memoria humana (Sundman & Bradburn 1974), o que, cuando no se puede dar cuenta de algo, antes que omitir una respuesta se usan reglas de inferencia (D'Andrade 1974). Tras estas fuentes de desviación hay una sencilla razón, para un informante el objeto de las narrativas no es la validez de los informes, ni la fidelidad a los hechos pasados, sino suscitar en el presente una idea de sí mismo a través de esquemas de identidad y auto-estima

que los conectan a creencias, valores y normas establecidos en su medio y les permiten crear cauces y motivos para la acción social. Por ello, en una narrativa podemos esperar en diferente grado una selección de hechos, olvido selectivo, defensa perceptual, alteración de la cronología, inferencias, introducción de conocimientos obtenidos tras los hechos y otras distorsiones. Aun así, considero que en las narrativas hay diferentes niveles de veracidad, de modo que un entrevistador experimentado puede sondear a los entrevistados, mejorando la fiabilidad de las entrevistas (Aunger 1994).

Pero, aunque los discursos que tratan sobre acontecimientos no puedan ser verificados referencialmente, constituyen una conducta social con valor propio (García 2000). Cuando se investiga desde el presupuesto de la capacidad de la cultura para influir las conductas, las narrativas contenidas en las entrevistas tienen valor, no como relato fiel de la realidad, sino como interacción social que se apoya en mecanismos lingüísticos, conocimiento y emociones compartidas en base al cual se crea el 'discurso nativo'. Como afirma Álvarez (2008) las narrativas forman parte de un entramado social y cultural, están hechas con la cultura y forman parte de ella. Por ello, es necesario avanzar en la investigación conjunta de la conducta de los informantes y de sus procesos cognitivos (Harvey1994).

4. Técnicas de análisis

Aunque el trabajo de campo es una tarea eminentemente empírica —estar allí, salir, mirar, escuchar, hablar, tomar notas y registrar datos— la naturaleza textual de los datos recogidos —narrativas, o registros de informes verbales retrospectivos, notas de campo sobre narraciones, conductas o eventos— hizo necesario analizar los datos en forma cualitativa-interpretativa. Obviamente, es posible realizar un análisis cuantitativo del contenido de las ochenta y cuatro entrevistas transcritas, una tarea facilitada por programas de análisis cualitativo. Pero cuantificar datos de este tipo en los que la muestra no es aleatoria, ni se ciñen a una comunidad, etnia o cultura unificadas, no hacen automáticamente una investigación más positiva. Mi motivación era lograr la mayor cientificidad posible en un trabajo no cuantitativo.

Cuando digo interpretativa, no me refiero tanto a un análisis hermenéutico o simbólico, como al hecho de buscar significados y hallar su interconexión en la expresión de la cultura (Bernard 2002). Mi procedimiento de análisis es ecléctico y descansa en diversas tradiciones de análisis cualitativo. Un procedimiento para analizar textos descansa inevitablemente en la lectura. El primer paso ha sido familiarizarme con el corpus de datos. Para ello, conforme he ido recogiendo las entrevistas, y con posterioridad a la salida del campo, he confeccionado resúmenes y viñetas, y he anotado categorías inducidas de las narrativas.

Esto me ha ofrecido una serie de candidatos iniciales para un análisis detallado siguiendo la teoría razonada (Glaser & Strauss 1967; Strauss 1987). Tras identificar temas en el texto de las entrevistas, se comparan las categorías inductivas extraídas, sin desdeñar las categorías deductivas usadas en la literatura sobre violencia y sobre la cultura andina. La intención era buscar vínculos entre categorías, con la intención de construir teoría en torno a ellas. El paso siguiente era comprobar las teorías en el corpus de datos. Por ejemplo, es posible encontrar pasajes en diferentes entrevistas que contienen referencias al inicio de la vida de pareja; posteriormente descubro que algunas mujeres lo denominan 'consentimiento de convivencia'. Todas estas ocurrencias en diversas entrevistas se pueden agrupar bajo este código. Y podemos observar diferencias en las opiniones que mantienen mujeres de la ciudad y del campo sobre el origen de esta práctica, aunque su contenido sea similar en ambos lugares. El 'consentimiento de convivencia' se identifica con la institución matrimonial que en la literatura andina especializada se denomina *servinacuy*, aunque las mujeres del Valle no lo denominan así. A continuación debemos buscar la pista al *servinacuy*, o consentimiento de convivencia, a través de todas las entrevistas disponibles. Se pueden observar entonces diferencias y similitudes en cada grupo doméstico en las condiciones en las que enfrentan y sus antecedentes —lo que ofrece nuevos códigos que sumar al paradigma de codificación como 'rapto' y 'acuerdo matrimonial'—, en las estrategias de residencia postmarital, derechos y obligaciones de la pareja, relaciones entre suegros y yernos, y en general a las relaciones entre los dos grupos de afines, las personas que comprende y sus interacciones, y sus consecuencias respecto al desencadenamiento de violencia, núcleo de solidaridad familiar, etc. Este tipo de análisis consiste en un procedimiento iterativo que empleo en la versión suavizada de la teoría fundamentada (Andréu *et al.* 2007; Strauss 1987). Sin embargo, me separo del procedimiento en tres puntos. Primero, puesto que la codificación ha sido terminada una vez dejado el campo, no he podido seguir estrictamente las directrices de muestreo teórico que propone la teoría razonada. Segundo, por esta misma razón

no ha sido posible confirmar la validez de los resultados con una nueva muestra. Y finalmente, mi presentación de resultados no descansa en el uso de citas que ejemplifiquen o ilustren la teoría. Por diversas razones, que expongo más adelante, he usado entrevistas completas en lugar de presentar los resultados usando citas ejemplares.

Mi interés por este procedimiento descansa, sobre todo, en la identificación de temas, la codificación de las entrevistas y la escritura de memos. Este trabajo te hace conocer las entrevistas en profundidad y descomponer el texto en variables, de modo que hace posible la comparación entre ellas. Comparando se pueden establecer relaciones y descubrir los patrones de conducta, conocimiento y sentimiento expresados en los textos. Puesto que solo la tarea de analizar exhaustivamente una entrevista y extraer descriptores de temas, escribir memos, e ir elaborando y completando un paradigma de codificación es ingente —el análisis de una sola entrevista dura al menos una semana, y esto se puede considerar un trabajo inicial— hasta el momento sólo he realizado esta tarea en profundidad con una cuarta parte de las entrevistas, incluyendo todas las que aparecen en este texto. Para ello he utilizado fundamentalmente el programa Atlas.Ti[®], aunque durante el periodo de trabajo de campo estuve utilizando N.Vivo[®].

Una vez descubiertas regularidades en lo que se dice, es importante cotejarlas con la forma en la que las mujeres cuentan sus historias de violencia. Respecto a cómo se narra, por ejemplo una peculiaridad del discurso andino, es que esto se hace a través de una autoría compartida —las motivaciones, los sentimientos, las opiniones, se construyen a través de la interacción con otros, y quedan reflejados en un discurso de carácter polifónico (Weismantel 2001; Manheim & Van Vleet 1998; capítulo 4^o). Esto hace que haya un patrón de alternancia entre el discurso propio y el de otras personas significativas, y una forma peculiar de interacción entre forma, autoría y significado del discurso. Otro patrón discursivo peculiar se establece a través de los diferentes esquemas utilizados para la administración de los sentimientos en los relatos; una cuestión que se podría relacionar con la adscripción étnica de los individuos y la motivación para la acción (capítulo 8^o). También es importante observar tanto el uso de marcadores textuales para señalar el uso de narrativas, crónicas o explicaciones en las historias (Linde 1993), como la estructura del relato en conjunto (van Dijk 1983).

Investigar lo que las personas dicen y cómo lo dicen, se hace, en ambos casos, a través de la comparación dentro de un relato. Realizar conjuntamente ambas tareas, no sólo es un ahorro de tiempo, sino que es el procedimiento natural

cuando se pretende comprender los significados encerrados en una historia. Si la comparación se realiza entre distintos relatos, podemos localizar las representaciones cognitivas y emotivas que subyacen a modos personales de expresión como son los relatos de violencia. El análisis de las representaciones cognitivas y emotivas que subyacen a los relatos consiste en la búsqueda de esquemas, modelos, marcos o mundos figurados (D'Andrade & Strauss 1992; Holland *et al.* 1998, Holland & Quinn 1987). Éste combina el análisis de narrativas y la antropología psicológica en el examen de los relatos (Bernard 2002). Los esquemas cognitivos utilizados reflejan las asunciones culturales de los actores sobre cómo funciona el mundo y cuál es el papel de los actores (D'Andrade 1984; Price 1987). Además de esquemas cognitivos, otros autores han señalado la existencia de esquemas emocionales (Lutz & Abu-Lughod 1999; Schweder 1984, 1994b; Vendler 1984; White 1999). Ambos tipos de esquemas cumplen tareas funcionales y pragmáticas en el discurso y la acción social. Respecto a las primeras, los esquemas trabajan con paquetes de ideas y sentimientos, mejoran la conexión entre individuos, disminuyen la cantidad de contenido informacional necesario para comprender una situación ya que trabajan sobre la información implícitamente contenida en el esquema, y son un sustituto de la redundancia, eliminando errores de comprensión a través de un sistema 'todo o nada'. Respecto a las segunda, se puede decir que la creación de significados a través de las narrativas intenta alterar el contexto extralingüístico⁴⁷ (conocimiento y emociones compartido, situación comunicativa y relaciones interpersonales). Pero, tan importante como analizar el uso normal de los modelos dentro de los relatos de violencia, es descubrir qué ocurre cuando las personas se salen del modelo cultural (Levy 1984).

De este modo he usado la teoría razonada y la inducción durante la fase exploratoria, y me he internado en diversos procedimientos analíticos que combinan inducción y deducción para relacionar el contenido y forma de los relatos con otros aspectos socioculturales del mundo andino.

⁴⁷ Entiendo la pragmática en un sentido antropológico con una doble dirección: el contexto —es decir factores extralingüísticos— influyen en el uso e interpretación del lenguaje, y los usos del lenguaje y la creación de significados influyen en la creación del contexto.

5. Presentación resultados: escritura

Esta investigación, sobre la experiencia de la violencia doméstica, está fundamentada en la perspectiva de las mujeres. Los hombres son el objeto de sus miedos, esperanzas y percepciones. Mi trabajo descansa en los relatos de violencia, cuando escucho una grabación, aún hoy, rememoro muchos detalles exactos de la situación de entrevista y recupero la experiencia de profundo shock que me produjo compartir muchos de ellos. Sin esos relatos esta investigación no sería más que palabras. Los relatos de estas mujeres son historia vivida, como diría Geertz (1996) contienen descripciones densas de la violencia como experiencia vital. Estos relatos nos permiten adentrarnos en las formas pensadas del mundo familiar y la forma de experimentar las estructuras sociales en las que esas vidas tienen lugar. Desde esta perspectiva, el problema para mí era cómo escribir sobre la experiencia de una mujer que ha sobrevivido a la crueldad ejercida por un ser querido, sin ser esa mujer. Mi compromiso con estas personas ha sido salvaguardar sus palabras y llegar a hacer comprender el carácter total de esa experiencia.

Al redactar un texto se pueden asumir diferentes estrategias narrativas que se corresponden con una forma de incorporar la experiencia personal de estas mujeres. Un estilo realista de distanciamiento objetivo y una sola voz, acompañado de un uso tradicional de fragmentos cortos para apoyar las afirmaciones, parecía adecuado para la audiencia proyectada. Sin embargo, era difícil incorporar en esta forma de escritura la experiencia de una mujer que en su cotidianeidad enfrenta la violencia. Una alternativa era un estilo narrativo, como el seleccionado por McClusky (2001) para su estudio sobre la violencia que sufren las mujeres mopanmaya. Pero el texto novelado no deja de ser un artificio, e incluso así, la autora no ha podido dejar de dedicar cada final de capítulo para el análisis y recapitulación. Así las cosas, escribir desde el punto de vista de una mujer maltratada era inverosímil. Escribir con un estilo tradicional y breves fragmentos me parecía descomponer, desfigurar y, en cierto modo, traicionar la integridad de los relatos.

En la indecisión, cabía enfrentar mi problema desde otro punto de vista. Los fragmentos tienen diferentes usos en la escritura etnográfica, pero ni está claro su estatus como ilustración o evidencia, ni podemos esperar que cada afirmación o generalización sea apoyada por un fragmento (Atkinson 1990). Edmonson (1984, en Atkinson 1990) señala que los fragmentos no son evidencia en el sentido de ser estadísticamente típicos, sino que son dispositivos retóricos que marcan la fuerza de una observación. Los fragmentos permiten reconstruir la vida cotidiana en el escenario de investigación y pretenden que el lector participe activamente en la

construcción del texto (Atkinson 1990). Si esto es así, el investigador mediante el uso de los fragmentos selecciona los momentos en los que habla a través de sus informantes. Pero entonces cabe preguntarse si el punto de vista de los informantes ha pasado a ser el suyo, o está imponiendo su punto de vista a sus personajes (Smith 1999, en Frank 2001). En cualquier caso, las citas cortas, al fragmentar y reconstruir el discurso de los informantes, suponen un procedimiento con una indefinida fiabilidad. Un procedimiento en el que, además, la integridad de la historia de un informante es sacrificada en aras de la consistencia de la narrativa sociológica (Frank 2001). En el caso de los relatos de violencia, el sufrimiento de mujeres concretas con existencia real es relegado en favor de lo que el investigador considera académicamente relevante. Cuando este conocimiento pasa a personas que no tienen una experiencia de campo de estas situaciones y que tienen otras prioridades en su agenda, existe la posibilidad de que el sufrimiento sea organizado para apoyar paradigmas de investigación, modelos terapéuticos, o intervenciones que hacen daño. Al explicar, comprender y hablar por los que sufren, asignan una vía única a la experiencia y expresión del sufrimiento, e imponen una nueva forma de violencia simbólica.

Usar entrevistas completas puede ser un medio para paliar esta situación estableciendo una conexión entre los requisitos éticos y epistemológicos de la investigación (Faubion 2009). Por un lado, conserva la integridad de la narración de las informantes, manteniendo el compromiso adquirido con ellas de salvaguardar su relación de hechos. Por otro, tener acceso a diversas entrevistas completas ofrece al lector una narrativa menos guiada, ya que, anticipa conocimientos y proporciona una perspectiva más amplia; le provee de una autoría más participada puesto que brinda mayores posibilidades de implicación en la creación del significado; y finalmente, posibilita en mayor medida la refutación, porque al disponer de entrevistas completas facilita la reconstrucción del análisis —y más aún, permite establecer nuevas categorías analíticas y, a través de sus relaciones mutuas, inducir hipótesis— lo que facilita la crítica y verifica el requisito popperiano de falsabilidad⁴⁸.

Sin duda, el uso de entrevistas completas tiene también inconvenientes. Hace los capítulos excesivamente extensos al incluir largas historias de vida. Resta claridad expositiva, al obligar a realizar en cada capítulo análisis e interpretaciones

⁴⁸ Hay que matizar que mi análisis se realiza sobre las entrevistas transcritas, no sobre el resultado de la edición, y además, que yo trabajo sobre los ochenta y cuatro relatos recopilados, mientras que los lectores sólo tienen acceso a los que se presentan en este trabajo. Quizá una solución para eliminar este desfase sería publicarlas en un repositorio en la web.

paralelas. Y presenta el peligro de dejar al lector con la sensación de que el autor no ha agotado el contenido del relato. Asumir estos inconvenientes, a cambio de incluir relatos completos, ha sido uno de los retos del proceso de escritura.

6. Problemas para investigar la violencia

Teoría y práctica

Kleinman (1988) distingue entre discurso ético y práctica moral. Mientras que el primero es de orden narrativo, abstracto y basado en principios, la experiencia tiene origen en prácticas situadas en mundos sociales específicos, y se asienta en un acuerdo, a menudo tácito, entre antropólogo e informante sobre la naturaleza de la investigación y las responsabilidades que desencadena. La diferencia entre el discurso sobre ética de la investigación y la práctica investigadora como experiencia moral, crea una atmósfera de tensión en la que se toman importantes decisiones durante el trabajo de campo.

Estándares éticos de la AAA

La más conocida de las máximas éticas en el ámbito antropológico es la afirmación de la *American Anthropological Association* según la cual "el estudio de la violencia contra las mujeres solo puede entrar dentro de estándares éticos rigurosos si ponemos tanto sus intereses y bienestar físico y social, como su dignidad personal como la máxima prioridad de nuestro comportamiento durante la investigación" (AAA 1973). Hacer de esta afirmación teórica una realidad práctica en diversos escenarios, situaciones y ante muy diferentes personas, ha sido una prioridad durante todo el curso de la investigación.

Ética y epistemología

La conexión entre preocupación ética y práctica etnográfica define las coordenadas epistemológicas, ontológicas y éticas de la investigación (Faubion

2009). El hecho es que los problemas éticos de toda investigación se convierten en dificultades metodológicas que limitan el catálogo de *cosas* (personas, experiencias, conductas, emociones, conocimientos) disponibles como *objeto* de investigación para un *sujeto* que adopta una 'situación científica', a la vez que está implicado, como persona, en el escenario que pretende definir (Schutz 1970).

Esto es patente en los problemas para adoptar una estrategia relacional o para triangular datos. Trabajar con mujeres que están siendo dañadas y que corren un alto riesgo de ser violentadas impide pedir su aprobación para acceder a sus maltratadores. Esto no haría sino incrementar los riesgos que corren. Igualmente en los casos en que conoces a su pareja, es no sólo difícil sino inconveniente ponerse en contacto con él para que te de una versión de un asunto que sólo conoces por su pareja. Incluso si el asunto es público, es difícil que una charla sobre el mismo vaya más allá de breves comentarios o generalidades. Además, 'atender' a una parte en el conflicto con conocimiento de la otra puede ser comprendido y utilizado por las partes como un argumento a favor de su posición. O puede ser el momento en que los actores se deciden a ejecutar acciones trágicas —por ejemplo hombres enfrentados a la acusación de maltratar a su pareja, en el momento que cuentan con espectadores o acusadores, toman la decisión de envenenarse, o deciden vengarse de su pareja. Las consecuencias de nuestras acciones y las reacciones de las personas en el campo son difíciles de calcular, por ello, cuando en esos cálculos entra la posibilidad de desencadenar reacciones violentas, lo correcto es no asumir riesgos de los que no vamos a asumir las consecuencias.

Anonimato

Aunque a veces el anonimato protege más la responsabilidad del investigador por sus opiniones sobre las personas que investiga, que a estas últimas (Scheper-Hughes 2000), en mi trabajo he adoptado la decisión de mantener el anonimato de mis informantes. Fundamentalmente porque el procedimiento al contactar con una informante era asegurarle el anonimato —una afirmación a la que las mujeres respondían aprobándolo expresamente, o en modo indiferente, mientras un tercer grupo esperan que un trabajo de este tipo haga pública la conducta de sus parejas y su sufrimiento. Si no respeto los deseos de estas últimas es porque en las notas de la entrevistas no siempre puedo distinguir esta cuestión en todas las informantes.

El procedimiento al contactar con una mujer incluía información sobre cuál era el motivo de las entrevistas y los objetivos de mi trabajo, incluyendo el hecho de que sus narraciones podrían aparecer por escrito en una publicación, y una vez hecho esto les remarcaba el derecho a participar o no, a no contestar a aquello que no desearan contestar y a cambiar en cualquier momento en su decisión de participar en el estudio

Permisos

Como he señalado anteriormente, he presentado el proyecto de investigación a las diferentes autoridades y he recabado su consentimiento para realizar la investigación.

Contraprestación

Aunque las personas no tengan claro qué es la etnografía, saben bien lo que ocurre durante una conversación o entrevista. Actuar como *informante*, aunque en ocasiones tenga un efecto liberador inmediato, es dar algo, en muchos casos asumiendo un costo personal. Entiendo que las participantes demandan reciprocidad por parte del investigador. Pese a que el dinero tiene a su favor la presunción de ser un medio de ayuda estandarizado, y pese a que para un investigador es una tentación pagar para librarse de la obligación que se asume con las informantes, he considerado más adecuado no pagar ninguna de las entrevistas⁴⁹. Primero, porque hay que tener un presupuesto que lo permita; segundo, porque monetariza la relación entre los participantes en la investigación, convirtiendo a estas personas en compradores y vendedores de información; finalmente, porque crear un *mercado de información etnográfica* induce reacciones en las respuestas de los informantes y tiene un efecto llamada sobre cierto tipo de personas, a la vez que excluye a otras. Sólo puntualmente he pagado comida o el transporte a mujeres que habían andado un buen número de kilómetros, normalmente cargadas con sus hijos, para denunciar o recibir asistencia y no tenían medio de volver a su población.

Otras formas de 'devolver favores' incluyeron diversas actividades de campo que, de paso, enriquecían la observación. Cabía ofrecer conocimientos u opinión sobre su situación, acompañar o asistir a vistas judiciales, orientar a las mujeres

⁴⁹ El equipo de colaboradores sí fue remunerado por su trabajo.

que me pedían guía jurídica preliminar⁵⁰, realizar visitas hospitalarias tratando de influir para que mujeres o sus parejas obtuvieran atención médica o psicológica, dar charlas a grupos de auto-apoyo de mujeres, o acompañar a las personas a diversas tramitaciones. Pero sobre todo esto, las mujeres que nos han relatado su historia de violencia deseaban que las confirmáramos en su calificación de su situación como injusta, en ocasiones que las reafirmáramos en su decisión de dejar a su pareja y que reconociéramos en la narración de su conflicto familiar un relato plausible y coherente de su vida como personas. Soy consciente de que esta actuación significa tomar partido y que ello puede interferir el curso de la investigación. Pero creo, por un lado, que estaba obligado a asumir ese riesgo, y por otro, que a lo largo del periodo de campo aprendimos a hacerlo en forma no directiva, personalizada, y en el momento adecuado.

Consentimiento informado

Aunque en esta investigación he solicitado verbalmente consentimiento para participar y he informado de mis propósitos, no he utilizado formularios de consentimiento informado (AAA 1998: III.A.4). Los auditores éticos de la investigación lo conciben como un elemento contractual destinado a regular y salvar la responsabilidad de las instituciones que hay tras los trabajadores de campo. Su origen conceptual y legal está en los experimentos médicos y farmacológicos. Mis objeciones al empleo de este instrumento, en esta investigación, se resumen en que un entendimiento legalista de la integridad de los investigadores carece de adaptabilidad a las diferencias culturales y compatibilidad con mi experiencia de campo. En primer lugar, desconsidera el hecho de que muchas de las informantes son analfabetas, y que, siéndolo o no, firmarían o no, por motivos completamente diferentes a su acuerdo o desacuerdo con los términos plasmados en el formulario de consentimiento. En segundo, el consentimiento informado (que muchas veces está vinculado a la remuneración) crea en este ámbito una situación contractual que plantea el trabajo de campo como una tarea extractiva. Tercero, avoca a los investigadores, que en realidad ni podemos definir, ni contabilizar los *beneficios* que obtendrá la comunidad de nuestra investigación a asumir un papel de reformadores y activistas sociales, para el que carecen de legitimidad, conocimientos y, en ocasiones, vocación. Cuarto, fuerza a las personas

⁵⁰ Mi intervención en este asunto siempre ha sido incitar a que las mujeres pidieran ayuda a personas profesionalmente capacitadas, como por ejemplo las asesoras jurídicas del CEM; pero en la medida en que poseo formación jurídica, me preocupé por conocer la legislación peruana en materia civil y penal sobre maltrato y asistí a un curso de jueces de paz, creo que he podido comenzar a orientar a algunas informantes sobre sus derechos y posibilidades de defensa contra situaciones injustas.

que comparten su experiencia con el investigador a hacerlo bajo una cobertura extraña. Para las mujeres a las que les he pedido que me contaran su experiencia íntima sobre el dolor y la violencia, la firma previa de un contrato hubiera colocado la situación de entrevista bajo cobertura legal (los términos en los que la empresa eléctrica les realiza el suministro), más que bajo la cobertura de una relación de apoyo y ayuda (*yanapai*), o en términos de reciprocidad (*ayni*).

* * *

Antes de finalizar el capítulo quisiera hacer una puntualización. Al centrarme en ofrecer un informe cuyo tema es la violencia doméstica, puedo dar la impresión de que la sociedad que nos ha acogido, en la que tenemos amigos y colaboradores, en la que hemos recibido ayuda y de la que nos hemos beneficiado viviendo una experiencia personal y moral gratificante y profunda, es una sociedad tenebrosa condenada a la violencia. Afortunadamente, quien conozca la vida en el Perú sabe que eso no es así.

Capítulo 4

Prácticas: El matrimonio como proceso

1. Aventuras amorosas, expectativas y escenarios culturales

Las relaciones de pareja en el Valle son aparentemente similares a las occidentales, hay jóvenes que se cortejan y compromisos matrimoniales en los que, de una u otra forma, intervienen los padres, bodas en las que se festeja invitando a familiares y amigos, parejas que crían a sus chiquillos, y buena parte de la vida familiar ocurre tras las cálidas paredes de adobe de las casas. Pero los presupuestos prácticos, cognitivos y emocionales de la relación en el mundo andino son bastante diferentes de los dominantes en las sociedades occidentales y latinoamericanas (Lavrin 1989; Martínez-Alier 1989; Van Vleet 2008). Hallar patrones y variaciones en lo que se percibe, por ejemplo prácticas e historias que giran alrededor del mundo doméstico, es una actividad natural, pero se reconoce en función de lo que se busca y se discrimina en función de nuestras asunciones sobre cómo es el mundo. El trabajo de campo obliga a contrastar nuestros presupuestos, y reconocer que nuestro conocimiento es parcial y situado.

En los primeros días de trabajo de campo, una mañana fuimos a visitar al Juez de Paz al edificio de la municipalidad. Allí nos encontramos con el caso de Alejandro y Teodora. En julio del año anterior, durante la celebración del Santiago la pareja tuvo un escarceo amoroso que dio lugar a un embarazo. Ya durante el embarazo y después, con el nacimiento de la niña, se originó un conflicto que por entonces había llegado al juzgado de paz. El siguiente texto es una de las notas de campo que intenta reflejar lo sucedido ese día en el juzgado.

1.1. Teodora y Alejandro—NCD 070508 016

Alejandro es de Quillay, Teodora de San Pedro de Saño, dos poblaciones limítrofes en el centro del Valle. El primero tiene 22 años, es soltero y trabaja como minero en la Oroya. Teodora tiene 25 años, y vive en casa de sus padres con un hijo de una relación previa. Ambos se encontraron en un *compromiso*, en una fiesta de Santiago, bebieron y tuvieron relaciones sexuales, a consecuencia de lo cual ella quedó embarazada. En la segunda quincena de mayo dio a luz a su segunda hija.

Hoy hemos estado en la audiencia que se sigue contra Alejandro por impago de la pensión de alimentos, a la que se había comprometido unos meses antes. Estábamos con el Juez de Paz, el Sr. Gilmar Beltrán, cuando llegaron madre e hija. El despacho del juez está en la última planta del consistorio aun a medio construir, es la parte menos avanzada de la obra. Las paredes de ladrillo y el suelo sin echar indican que aún queda un tiempo antes de que la obra quede concluida. El Juez las hizo pasar y les pidió permiso para que nosotros estuviésemos presentes. Él se sienta frente a la puerta de entrada, tras una mesa de despacho, delante del libro de vistas en el que da entrada por fecha y escribe a mano los detalles de cada caso. Madre e hija no aparentan una gran diferencia de edad, se sientan de espaldas a la pared, a la izquierda del Juez, mientras que Ceci (nuestra asociada en la investigación), M^a Dolores y yo nos sentamos frente a ellas, a su derecha.

La madre toma la palabra y se queja de la situación en la que han quedado la hija y la familia. Invoca el hecho de que la abuela paterna ha ayudado a la familia y le ha tomado cariño a la *bebe* y que, no obstante, el chico ha prohibido a su madre el derecho a ver y a hacer regalos a la recién nacida.

Gilmar le pide a Teodora que cuente cómo ha llegado a esa situación. Nos hace un relato sucinto, se trató de un encuentro casual en un compromiso, Alejandro le pidió que fuera su enamorada, pero no lo eran ni lo habían sido, tuvieron relaciones y quedó embarazada. El tono de Teodora es inexpresivo, lapidario, falto de emoción. La madre, con sus quejas continuadas suple la intensidad emotiva que le falta a Teodora. Da tantos rodeos y sus giros verbales

son tan difíciles que tengo dificultades para seguirla. Está más disgustada que su hija, uno consideraría que la falta se ha cometido contra ella.

Gilmar anota los hechos, a la vez que aconseja a estas dos mujeres. Ceci toma la palabra, aconseja y da directrices. Todo gira en torno a la insistente recomendación de que deben instar la inscripción de ‘la *bebe*’ en el registro civil a nombre del padre, para que en el futuro pueda reclamar alimentos. Me veo obligado a tomar la palabra e incido en los mismos puntos. Madre e hija permanecen inexpresivas y uno no sabe si es que el tema no les interesa o si ni siquiera están entendiendo lo que les dicen.

Llaman a la puerta, son el padre de Teodora y Alejandro, el padre de la *bebe*; se han encontrado ‘casualmente’ y el abuelo le ha recordado al padre la cita con el juez de paz. Gilmar los hace pasar, traemos más sillas y nos acomodamos todos. La diferencia de clase social es evidente (cabe preguntarse si la hay étnica), Alejandro es un joven minero, lo que aquí quiere decir un buen sueldo y es un joven elegante con sus vaqueros y sus immaculados zapatos de deporte. Teodora es una chica humilde, una madre soltera que vive con sus padres –no usa pollera sino unos pantalones de lana acrílica bastante usados, una especie de leotardos verdes, probablemente porque aunque tiene hijos no ha iniciado una convivencia. Aunque quizá es sólo una cuestión de gusto, y se trata de elección personal.

Alejandro resopla sentado en la silla que hay junto a la mía, asiente ante algunos hechos y responsabilidades en las que ha incurrido y que expone Gilmar. El asunto no es fácil, el chico firmó un acuerdo hace unos meses por el que se comprometía a pagar 30 soles mensuales a la chica hasta el momento del parto y si dejaba de pagar incurriría en una multa de 10 soles semanales. Solo depositó en el juzgado los dos primeros, dice que al haber estado trabajando en la mina no ha podido realizar los pagos. Tras el nacimiento se obligaba a pagar los gastos del parto y postparto. Estos ascienden a 80 soles de partera (que resulta ser la abuela paterna de Teresa, y que debe constar como intervención de urgencia ya que la legislación peruana ha prohibido, absurdamente a juicio de todos los presentes, la intervención de las parteras sin prever otro tipo de

servicio público que las sustituya) y 200 soles de ‘alimentación proteínica’ para el postparto —el chico protesta por la cantidad que alcanza, alegando que no ha habido tiempo para realizar ese consumo.

Alejandro está un poco abrumado por nuestra presencia y porque el juez lo acosa verbalmente. Le dice que los padres se entusiasman con sus hijas, que es señal de suerte que el primer hijo sea mujer, que no querrá que dentro de 15 o 20 años le suceda lo mismo a su hijita y otros argumentos que uno no sabe si resultan convincentes. También le recuerda que si se niega a cumplir los acuerdos y sentencias judiciales, tras tres requerimientos, podrá ser llamado al tribunal, detenido y llevado por la policía. Que si no paga, será encarcelado y que esta no anulará la obligación de pagar alimento.

Tras el Juez habla Ceci, su alegato gira en torno a la asunción de la responsabilidad que le toca por haber realizado una mala acción (aunque no sé si se trata de las relaciones sexuales o si se refiere a abandonar a la chica con su problema) y lo exhorta a que no se rebaje siendo detenido por la policía. Luego el Juez me cede la palabra, y tras agradecérselo intentando imitar la retórica política del Valle, me asfixio intentado decir algo. Pretendo dejar claro que ya que ambos han participado en traer al mundo a la *bebe* ambos deben hacer frente a sus consecuencias y le digo a Alejandro que ya que ha incurrido en una obligación legal parece más acertado cumplirla de buena manera que siendo perseguido. Estoy bastante incómodo y la habitación se me hace pequeña, no me gusta hacer de parte, ni juzgar a las personas, no sé lo que sucede, ni estoy completamente seguro de lo que hago. Luego el juez empeora el asunto cuando me pregunta si no sería una buena idea de que se unieran formando una familia. ¿Cómo cabe considerar esta posibilidad si Alejandro apenas se ha dignado a mirar a Teodora y su hija? Mi respuesta es que eso sería la mejor de las posibilidades, pero que dados los antecedentes de la relación sería conveniente que se lo pensaran mucho todas las partes implicadas, mi opinión es que todas las medidas deben ir a favor de la recién nacida, ya que los padres están fastidiados, sea lo que sea lo que se haga. Gilmar le pasa la palabra a María Dolores, que más valiente se muestra abiertamente contraria a que formen una familia. Así lo hace también Ceci, que habla de la posibilidad de que Alejandro

tenga algún otro compromiso y que una unión precipitada podría dar lugar a un futuro arrepentimiento (Esto da otra vuelta de tuerca al elenco de posiciones en la causa, y además cabe preguntarse: ¿Tiene Ceci información adicional sobre las andanzas de Alejandro?) Tras esto el juez nos dice que no perdamos más tiempo a la vez que nos invita, si es nuestro gusto, a la última parte del juicio. Optamos por irnos y no volver, la participación se me está yendo de las manos y, además, hay que dejar a las partes la posibilidad de actuar, y al chico la posibilidad de defenderse, lo que parece que no es capaz de hacer en nuestra presencia.

Posteriormente Karina, la hija de Ceci, y algo más joven que ambos litigantes, nos ofrece su opinión al respecto. Ambos estaban muy bebidos y cometieron un error, Teresa toma habitualmente y el día de la fiesta bebió mucho y ‘claro, esto ofende’ (¿Qué quiere decir?). Alejandro también bebió mucho –aunque no *bebe* habitualmente- y quiso abusar de la chica (¿Ofende esto?). Parece que lo consiguió y que se ha ganado una hija prematrimonial, igualmente Teresa ha conseguido ser madre soltera por segunda vez. Hablamos de embarazos y esas cosas, tener hijos es algo muy deseado en el Valle. Nosotros, que no tenemos hijos, somos una extraña pareja y Karina se empeña en decirme ‘joven Iván’, quizá sea que no se hace a mi edad. Toda esta conversación da pie a una pregunta etnográfica de Karina: ¿Cuánto dura el embarazo en España, porque en Perú es de 9 meses?

* * *

Durante el mes siguiente, el juez consiguió, con esfuerzo y muchas palabras, la inscripción de la *bebe* en el registro con el apellido de Alejandro. Ni Teodora ni su familia se preocupaban demasiado de este asunto y Alejandro firmó obligado por la inversión de la carga de la prueba de paternidad que impone la legislación civil peruana (lo que da una idea de la intensidad del problema). Posteriormente Alejandro se atrasó constantemente en el pago de la pensión de alimentos, y una de las últimas veces que hablé con el Sr. Gilmar estaba en la tesitura de citarlo policialmente, lo que lo haría merecedor de la pena de cárcel.

1.2. Matrimonio por captura

Hasta aquí una nota que parece tratar más de los apuros del etnógrafo que de relaciones matrimoniales. Pero lo que deseo matizar es que los discursos de Teodora y su madre, de Alejandro, Gilmar y Ceci, en los que se basa la nota de campo, daban por supuesto asunciones compartidas sobre el mundo matrimonial en el Valle con las que no estaba familiarizado. Ahora puedo apreciar como el intercambio discursivo transmitió información factual —protagonistas, sexo, embarazo, acuerdos incumplidos— sobre un fondo implícito de conocimiento situado (Holland 1985) —comportamiento esperado de los jóvenes, expectativas, fiesta de Santiago, alcohol, robo de la novia. Si en el momento de la vista mis conocimientos sólo me permitían inferir que trataba directamente sobre una pensión de alimentos para la recién nacida, ahora puedo reconocer que indirectamente, el objeto era si los hechos de aquella noche constituían simplemente unas relaciones sexuales o si se trataba de un rapto o una fuga, es decir un matrimonio por captura.

El matrimonio por captura es un clásico de la antropología desde que McLennan vinculó totemismo, infanticidio femenino, matrimonio por captura y poliandria en su teoría sobre el origen de la exogamia (McLennan 1865, en Barnes 1999). Aunque la teoría fue descartada hace tiempo, el matrimonio por captura sobrevive como un tópico etnográfico tratado para sociedades de lugares tan distantes como los lemabata, Indonesia (Barnes 1999), el sur de España (Álvarez Roldán *et al.* 2008; Frigolé 1984), Creta (Herzfeld 1985), los cubeo de Colombia (Goldman 1963), los murngirn de Australia (Warner 1958), los mae-engga de Nueva Guinea (Meggitt 1965), o en Fidji (Toren 1994) por nombrar algunos. Todos estos casos son apenas comparables entre sí, pero lo peor es que dentro de cada una de estas sociedades estas prácticas toleran una máxima elasticidad, lo que hace que cada instancia sea esencialmente interpretable. De este modo la captura acoge abducciones, fugas, raptos, abusos sexuales, pillajes y esclavización. Si algo tienen en común es su estructura en la que una parte activa —el joven, éste y sus amigos, éste y la joven, la joven y sus amigos y familiares¹— pretenden vencer una resistencia —la de la joven, el joven, o los padres—creando una obligación de compensar.

¹ Para mujeres captoras ver Briffault (1927) y Parsons (1916).

Laura Ahearn (2001) ha trabajado sobre alfabetización, amor y cambio social en Nepal, y distingue cuatro formas de llegar al matrimonio: por captura, fuga, arreglo o amor. Por su parte, Van Vleet (2008) ha mostrado que en los Andes Bolivianos, la captura (rapto) y la fuga son formas extremas del *warmi suway*—robar la esposa². La ocasión para el *warmi suway* es el carnaval³, es de noche, los jóvenes forman grupos que atraviesan campo abierto en sus visitas étlicas de casa en casa y poblado en poblado. En este contexto una joven, conocida o no del joven, es tomada de la fiesta itinerante, pasa la noche con el joven y esto da pie al inicio de una relación de convivencia sin el consentimiento de los padres. Esta es una extendida forma de iniciar el 'matrimonio' en Sullk'ata. Por ahora baste retener que el matrimonio se considera, más que un estado, un proceso, que comienza con un hecho —el robo, una fuga o el acuerdo de los padres— y que dura varios años. En este proceso diversos individuos entran en una intrincada red de contactos y negociaciones en las que ponen en juego su estatus y utilizan su poder y conocimiento participando desde su situación en la creación del *iter* matrimonial.

En la relación entre Teodora y Alejandro, sabemos de sus relaciones sexuales, pero la nota de campo no es suficiente para conocer las expectativas individuales que llevaron a cada uno de ellos a actuar en esa forma. Y hay que tener en cuenta que mientras las relaciones sexuales son una parte esperada del comportamiento de los jóvenes, la fuga constituye una convención que da inicio a una relación de pareja y como tal crea unas expectativas socialmente fundadas. Por ello las pesquisas del Sr. Juez para determinar los deseos de la joven tenían sentido. El estado ebrio de los jóvenes, que tuviera lugar durante una fiesta del Santiago y en la cercanía de los adultos que asistieron al compromiso son indicios

² Price (1965) no distingue entre captura y rapto en Vicos, aunque parece entender un común consentimiento en la pareja, y reserva la fuga para los casos en los que la pareja abandona la comunidad; Mitchell (1994), en Utani, Puno, habla únicamente de captura como robo o rapto; mientras Ossio (1992) comenta de una modalidad matrimonial en Andamarca que tiene lugar tras haberse 'conocido', es decir tras haber tenido relaciones sexuales, lo que parece ser una fuga. Tiene sentido mantener la diferencia entre captura y fuga porque, aunque en la literatura no hay terminología común, establece diferencias en la agencia de los sujetos que incorporan esta práctica.

³ El carnaval es una festividad celebrada también en el Valle de Mantaro, tiene lugar en febrero es una fiesta pública en la que tocan bandas de viento y arpa y tiene lugar durante la época de lluvias, se relaciona con la fertilidad, los ancestros masculinos, el consumo de alcohol entre los jóvenes y el protagonismo de los jóvenes solteros. La relación entre Teodora y Alejandro tuvo lugar en las fiestas de Santiago (Taita Shanti), que se celebran en la época seca, 25 de julio, tras la cosecha, son privadas, y se realizan en varios actos, las esposas patrocinan la fiesta conectada con la fertilidad del campo en la que se tiende la mesa quinto (una manta) con las ofrendas a la Pacha Mama (coca y caña); la música está a cargo de tres maestros, la *pasña* que canta y toca las *tingas*, un violinista y un tocador de *yungo* (cuerno). En estas fiestas se bebe la caña enterrada el año anterior, se masca coca, se fuma, se come mondongo, y se baila durante toda la noche. A partir del Santiago, bien entrada la estación seca, en el Valle ya no se celebran bodas, comienza agosto que es ventoso y seco, y se dice que el viento se lleva la felicidad de la pareja que se case en este mes.

de que se pudiera tratar del segundo (Daza 1983; Harris 1994; Van Vleet 2008). Además, el Sr. Juez sopesa el tono lapidario de Teodora y las quejas de su madre como conjeturas a favor o en contra de un rapto; de ahí que insistiera en la posibilidad de comenzar una relación de pareja, y que averigüe nuestra opinión sobre el asunto. Pero más allá de esta cuestión, la realidad es que la apertura del proceso judicial pone de manifiesto que ambos jóvenes, sus familias, el Juez de Paz, una ex-autoridad de la comunidad (Ceci), además de *los* antropólogos residentes, han entrado en esa red de negociaciones y conflicto, que, con o sin matrimonio, y debido a la existencia de la *bebe*, es previsible que durará años.

1.3. Objetivos

Mi propósito en este capítulo es examinar a través de dos relatos de mujeres maltratadas las creencias y supuestos que rodean la convivencia en el Valle y cómo se articulan con la ideología de parentesco. Los discursos que abordan el *iter* matrimonial son suscitados con una finalidad y en una situación concreta y se basan en el conocimiento y emociones compartidos. Conocimiento y emociones se revelan como sistemas de procesamiento en paralelo (D'Andrade 1981) de las prácticas que tienen lugar en torno a la convivencia, el matrimonio y la parentela. Contar con estos dos elementos de la cultura nos permite observar un momento de la producción de las prácticas sociales, morales y económicas que promueven una 'teoría de la persona' casada (Holland 1985), que es netamente diferente de la teoría de la persona soltera. Esto es importante para mi propósito de estudiar el conflicto y la violencia, primero, porque me permite conocer los puntos de ruptura en el desarrollo de la relación y los puntos críticos en el proceso de maduración de la persona que dan resultado a las catástrofes del sistema doméstico que son los episodios violentos. Y segundo, porque me permite reconocer las personas en interacción y distinguir factores endógenos y exógenos que concurren en su desarrollo.

2. El contexto ciudadano del rapto

En esta sección examino el discurso de una joven que inicia su convivencia a través de un rapto. El relato abunda en información sobre los presupuestos y el contexto de esta forma de entrada al matrimonio, pero mi intención es, en primer lugar, mostrar que aunque el rapto es socialmente aceptado, este procedimiento es considerado propio de personas inmaduras y tiene lugar en un contexto cultural que lo hace predecible⁴. En segundo lugar, que el rapto es refrendado a posteriori por los padres restableciéndose la autoridad parental. Finalmente intento establecer las asimetrías en la agencia de hombres y mujeres, y mostrar que considerar a la joven una mera víctima lo que hace es afianzar el discurso occidental y normalizado de las relaciones de género y de las relaciones de pareja. Mientras que en el primer sentido se oculta la agencia de las jóvenes, en el segundo se enfatiza la *heteronormalidad* de la relación (Borneman 1996).

Antes he de hacer dos puntualizaciones. En primer lugar y como hemos visto en el caso anterior, estos encuentros sexuales, o amorosos, no siempre tienen como destino el matrimonio o la convivencia y están marcados por la vaguedad. Y en segundo, que sean vagos e interpretables, no quiere decir que uno debe relajar su preocupación ante ellos, sino que nos obliga a profundizarla contextualizándola. Atender al contexto individual, familiar, comunitario y cultural, sirve para establecer el escenario en el que se dan estas prácticas, de modo que, por ejemplo, los alarmantes resultados de la encuesta realizada en Lima por Cáceres y asociados (2000)⁵ sean más inteligibles, y por tanto las medidas preventivas más eficaces.

El robo de la novia, en el mundo andino es una forma socialmente aceptada de iniciar una relación de pareja (Mitchell 1994; Orta 1996; Price 1965; Van Vleet 2008; Weismantel 2001), como lo era en ciertas partes de España hasta los años cincuenta del s. XX (Álvarez Roldán 2008). Cualquiera que haya enfrentado

⁴ Stross (1974) examina la función del rapto (permitir a varones socialmente impedidos una forma de matrimonio que los capacite para participar en la comunidad de hombres casados y la jerarquía civil-religiosa de cargos), y las circunstancias que lo acompañan (el matrimonio arreglado y precio de la novia, antagonismo de género institucionalizado, existencia de autoridad en el hogar, y participación social dependiente del estatus marital), que legitiman el matrimonio por captura en una comunidad Maya. Aunque los Tzeltal de Chiapas están muy alejados del mundo andino, no sólo se asemejan en rasgos del mundo matrimonial, sino en las manifestaciones y condiciones de la violencia familiar (ver, por ejemplo, Eber 2000 y McClusky 2001)

⁵ En su muestra el 11% de los hombres y el 40% de las mujeres informaron de haber sufrido coerción en su iniciación heterosexual, mientras en la homosexual era del 48% y el 41% respectivamente. Los autores analizan la probabilidad de diferentes factores. El consumo de alcohol y drogas en concurrencia con las relaciones sexuales forzadas no es destacado por los autores, pero a tenor de las cifras que ofrecen y conocido el contexto del rapto es el correlato *próximo*, más relevante.

conceptualmente los usos de esta institución ha podido observar su remarcable ambigüedad. En ella cabe desde el acuerdo para evitar la oposición de los padres, hasta el abuso sexual y la violación (Frigolé 1984; Van Vleet 2008). Las sociedades campesinas parecen encontrar en la ambigüedad su virtud⁶.

Lo equívoco de la captura-fuga es amplificado cuando se produce en el contexto ciudadano. La situación que vamos a conocer a continuación da la impresión de una forma irreflexiva y violenta, se diría que un poco salvaje, de iniciar una relación de pareja. Durante la realización de la entrevista sentía indignación, se trataba de una serie de crímenes ante los que la gente permanecía inexplicablemente impasible. Sin embargo, no debemos confiar en la *emoción participante* como un modo de acceso privilegiado a la verdad o la realidad de lo relatado. La emoción es contagiosa y lo es necesariamente para poder participar como interlocutores en la producción del relato. Pero las inferencias emotivas y cognitivas que suscita el relato para un occidental no tienen porqué corresponder con la intencionalidad de la narradora, ni son idénticas a las que provoca en ella misma, su madre o convecinos. Los efectos de la narración sobre la realidad⁷ tienen como punto de partida el contexto cultural desde el que se produce e interpreta. Por eso, para saber de qué trata y cómo lo hace, hay que integrar contenido y emoción como algo externamente producidos. Cuando analizas la entrevista bajo el supuesto de que el conocimiento es situado y la emoción socialmente producida, de la extrañeza se pasa a la ajenidad. Algo pasa en esa relación que no se corresponde con las expectativas que me proporciona mi cultura y mi práctica de relación de pareja. Los componentes de género, sexualidad y poder que fluyen en una relación de noviazgo, compromiso e inicio de la convivencia son visibles pero están trastocados, no se ajustan a las diferentes prácticas relacionales con las que uno está familiarizado.

La protagonista del siguiente caso, Jesi, fue *robada* durante un Santiago por un joven al que conocía previamente. Esto me hace suponer que los asistentes, o parte de ellos, permanecieron pasivos ante el hecho, y, por otro lado, hay síntomas de que la joven, inicialmente forzada a ir a casa del joven, ha permanecido con él voluntariamente, ha huido y vuelto con él, y de algún modo ha dado su aquiescencia a la relación. En la narración, a una cronología difícil de comprender, se une un relato en el que hechos importantes no son suficientemente destacados.

⁶ Esa ambigüedad tiene límites sutiles, ya que no cualquiera puede robar a una mujer, un extranjero sería acusado de ser un *ñakaj* (Orta 2004). La diferencia entre robo y violación depende en buena parte de la similitud o diferencia racial de la pareja (Weismantel 2001).

⁷ Igual que los efectos de la realidad sobre la narración.

La causa de este aparente descuido narrativo es que el objetivo fundamental del relato de Jesi no es exponer los hechos para justificar su calificación, sino justificar la decisión, tomada esa misma mañana, de abandonar a su conviviente. Esa necesidad de justificar su conducta define una obligación moral para Jesi. Este deber moral es un rasgo que pertenece a un espacio cultural que no es compartido por algunas personas en el Valle y por muchos occidentales, para quienes la decisión de dejar la relación no requeriría justificación. Interesado por Jesi seguí su caso, una de las consecuencias de su convivencia es que fue despedida de su empleo por una señora celosa de su respetabilidad. ¿La conducta indecorosa de Jesi resulta una tentación para su marido y una amenaza para su hogar? Con una diferente sensibilidad moral se podría pensar que esta joven debía ser ayudada en lugar de castigada, podría pensarse que debe ser salvada de su captor, o incluso desalienada a través de la educación. Una misma historia suscita diversas comprensiones y distintas reacciones, si hubiera de privilegiar alguna me quedo con la de Jesi.

2.1. Jesi

Yo me llamo Jesi Pérez Filipinas, he nacido en Uray en 1992⁸, soy huancavelicana⁹. He convivido con un hombre que era mi enamorado, tiene 21 años, mi mayor es. Cuando mi mamá se fue de viaje porque mi abuelita ha fallecido, él me ha llevado a su casa a las fuerzas. Ahorita ya no quiero seguir con él, por eso de nuevo me salí en la mañana, es que él me busca cuando está borracho y me lleva a la fuerza a su casa.

⁸ Tenía 16 años al tiempo de la entrevista.

⁹ La familia de Jesi proviene de Huancavelica, departamento vecino a Junín, desde el que emigraron a Huancayo en el tiempo de la guerra de Sendero. En esa época miles de personas tuvieron que dejar Huancavelica, uno de los escenarios más duros de las actividades de Sendero Luminoso y de la represión militar y paramilitar. Estos refugiados conservan lazos en su tierra de origen, pero muchos han perdido los terrenos que cultivaban en sus comunidades, lo que les impide volver. De los refugiados algunos se quedaron a vivir en Huancayo, otros fueron acogidos por las comunidades campesinas del Valle del Mantaro. El haber ingresado en las comunidades amortiguó el efecto de desplazamiento súbito de población originado por los refugiados en masa. Diez años después, no todos los emigrantes de Huancavelica han podido reconstruir su vida, muchos padecen una experiencia de guerra traumática, problemas sociales crónicos y entre ellos, violencia familiar. En Huancayo habitan principalmente en el barrio de Chilca, sobre el que mis amigos me recomendaban que no fuera, o lo hiciera con extremo cuidado.

El 24 de Julio, como todos los años en Santiago, salí y ese día había un Santiago de una señora que conozco bien, fui y justo él estaba allí. Al principio no me habló, se emborrachó, y me agarró a la fuerza, no me quería soltar: “Tú eres mi esposa, siempre vas a serlo, nunca te voy a dejar, estés con uno, estés con otro, no me importa, nunca te voy a dejar”, y me llevó a la fuerza a su casa. No quería ir, fue a la fuerza, mi mamá se había ido de viaje cuando mi abuelita ha fallecido, llevaba un mes y medio fuera de aquí de Huancayo. Me dejó con mi tía, de la casa de mi tía me salí calladito al Santiago y después de dos días tenía miedo volver. Me iba a preguntar: “¿Dónde has ido?, ¿Con quién has ido?”, yo tenía miedo y ni bien que me separé de él, me fui de frente a Lima teniendo miedo a mi mamá, que me va a pegar o algo así. De Lima regresé, mi mamá me buscaba llorando, llamó a mi tía de Lima: “Mi hija no hay”, yo estaba en Lima, le dije: “Mamita yo estoy con mi tía”, me preguntó: “¿Por qué te has ido?”. Y ya le he contado todo lo que ha pasado, mi mamá le quería denunciar, pero yo no he querido, pensé: “Ahora que de nuevo regrese con él me bota, no voy a permitir que de nuevo me busque si después va a botarme”.

Me fui con él y vivíamos en la casa de él, con su mamá, casi un *mes y medio*. Ella decía: “Mi hijo nunca va a cambiar, es un borracho, mejor vete”. Yo con ella no me llevo, me trata mal, ni con ella ni con la hermanita, con *nadies*, trata de insultarme, con su hijita de 13 años me manda indirectas, yo no le digo nada. A veces la hermanita le dice: “Joni la Bady me ha mandado, dice que vayas cuando salgas”, de su ‘ex’ todo le viene a decir, yo no me llevo con ella, no me gusta que delante de mi cara hablen esas cosas. Por eso me vine con mi mamá, yo no quiero seguir allí. Bueno, con su papá yo me llevaba, él me trataba como una hija mayor, bonito con él era. A veces me decía: “¿Ya llegó Joni?, ¿No todavía?, ¡Ah ya!, bueno, cocinen bien bacán”. Pero su mamá no, ella, la señora se reniega de que no me llevaba con ella, a veces le saludaba y no me contestaba, botaba su cara. Un día no la saludé y se ha quejado donde sus tías: “Que la chica no me saluda, que esto”, y yo dije: “Si la señora no responde a mi saludo, ¿Yo qué puedo hacer?, (risas) como no me contesta, yo no voy a rogarle que me conteste, así que no le saludé”. Y me habló: “¡Que no!, así deben ser las cosas”, ahí recién le he vuelto a saludar.

Joni a veces no me dejaba salir, no quería que viera ni amigas ni a mi mamá, es como si estuviese ahí secuestrada. Y me celaba, venía: “Cuando me voy de viaje sales con el otro”. Mentiras de sus amigos, y como no son ciertas le decía: “Tanto que tus amigos te dicen que salgo con tal persona entonces dile a tus amigos que te busquen una mejor”. Un día hasta me insultó delante de su amigo, 'pastrula mongola' me dijo, así me insultaba, por eso sus amigos me decían mongola. Yo me sentía mal, él me dice que me quiere, pero, ¿cómo me va a tratar así delante de sus amigos?

Cuando estaba sano es bien cariñoso, a veces se va a jugar, me deja, pero lo más que me gusta es que me dice ‘vamos a comer’, y vamos a comer, ‘vamos a pasear’, y nos vamos a pasear; pero lo que a él le gusta es el alcohol, dedicado al alcohol está. Después de una semana empezó a tomar seguido, llegaba borracho y decía: “Que tú eras así, que tú has estado con ese, que tú nunca has sido una santita”, me ponía toda mi vida de colores que digamos. Así él era, borrachito, pero dijo: “Voy a cambiar por ti, yo te quiero, yo te amo”, él me ha prometido cambiar. Pero la primera vez que he vivido un mes y medio con él, no me dejaba plata, tenía que pedir a su mamá, ni para zapato, andaba con sandalia. Por eso mi mamá me decía: “Pa que quieres un marido si ni siquiera te va a comprar tu ropa, para eso prefieres estar sola”. Por eso me salí cuando me pegaba, me iba, y de nuevo me ha hecho regresar.

Cuando estaba borracho llegaba y daba miedo, a veces insultaba a su mamá, cuando él toma es como si se transforma en otro, hace locuras que no debe hacer, hasta me escondía debajo de la cama. Hace sus locuras y no se da cuenta, según dice, ¿Será verdad? Así rompe la luna, su puerta es de vidrio, a veces su mamá cerraba la puerta, y él no tenía la llave, y rompía la luna. A mí me tenía traumada, ya es por eso que me salí. Me daba miedo a reaccionar, en una de esas me agarra así, me chanca, una vez me pegó, me chancó en mi cabeza, su mamá entró: “¿Qué está pasando?”, él me pellizca: “Dile que no está pasando nada” me dice, entonces yo se lo digo, y su mamá se fue. Ese día que me trató de pegar yo me retiré de su casa, pero regresé de nuevo con él, hace una semana, tres meses ha pasado.

No sé por qué toma, la verdad. Bueno, los que toman dicen que porque sufren que alguien le haya dejado... por decepción, con dos chicas, una de ellas se llamaba Marleni, una de ellas le dicen Cheila. Antes de estar conmigo ha convivido con la Marleni, ella era una pandillera, él también, pertenecían a los "Sicarios". Su mamá me cuenta: "A la chica yo la he botado porque era una borracha, los dos llegaban borrachos y se drogaban", por eso digo que quizás se drogaba cuando estaba conmigo, por eso es que hace sus locuras, no sé, la verdad, no sé qué pensará, cuando se comporta así.

Para defenderme no hacía nada, me callaba, a veces me sentaba ahí en el carro, él prendía su música alto, cantaba: "Que tú eres así / que tú no me quieres / que nunca me has querido / tú estás por interés conmigo". Y cuando tenía problemas acudí a mi mamá, me hablaba, me orientaba: "Que las cosas deben ser así y que yo debo cambiar, que debo trabajar, soy muy joven para buscar un hombre".

Ya no quiero seguir con él, hoy se ha ido borracho a su trabajo, él es chofer, bueno a saber con quien haya tomado, pero llegó borracho en la mañanita a las 7, y así me dice: "Mis amigos dicen que tú estás por interés conmigo, que nunca has estado por amor, nunca me has querido,". Le dije: "Ya tanto tus amigos, tú crees a tus amigos, ¡Quédate con tus amigos!, ¡Cásate con tus amigos!", y me quiso agarrar a la fuerza, pero me he escapado, le dije: "¡No!" y me agarró de mi cabeza y me chancó en la puerta, me puse a llorar con ese dolor. Yo le dije: "Me voy a ir en mi mamá", y él se quedó dormido, me salí calladito, su hermanita estaba presente, y de ahí fui con mi mamá, ahorita él no sabe que estoy aquí denunciándolo.

* * * *

Jesi acude al CEM para que le ayuden a escapar de su conviviente. Va acompañada de su madre que presenta un gran derrame en el ojo y un hematoma que ocupa toda la parte derecha de su cara. Al principio la madre me dice que se ha dado un golpe, finalmente confiesa que ha sido su pareja. No ha ido al médico ni

buscado asistencia de ningún tipo. La madre fue abandonada hace tiempo por el padre de Jesi, que la dejó por su prima 'legítima'. Ahora convive con un alcohólico que está 'amargado por todo' y la maltrata verbal y físicamente —la pateo y pega duramente. La madre '*unas veces lo comprende y otras no*', lo que quiere decir que unas veces le responde físicamente, y otras no. Jesi también se enfrenta físicamente con él. Él no aporta mucho a la economía familiar, es bastante violento, y la madre de Jesi está pensando dejarlo algún día, cree que este ambiente es en parte responsable de lo que le pasa a su hija.

2.2. Normalización discursiva

En la narración de Jesi, ni los asistentes al Santiago, ni los vecinos, ni los familiares de la pareja parecen considerar el secuestro de Jesi una práctica improcedente —solo la persona que le daba empleo lo piensa, aunque no culpa al joven, sino a Jesi. El robo de la novia no sólo es una forma adecuada de marcar el inicio de la convivencia, sino que es una práctica convencional, por ello los asistentes y vecinos aceptan esta forma de proceder. No obstante, aunque se trata de un medio apropiado no es el mejor de los disponibles, la razón es que la autoridad de los padres queda en entredicho. Por ello para normalizar esta conducta, en el Valle se utilizan diversos expedientes discursivos.

En primer lugar el comportamiento impulsivo y coercitivo del joven es considerado la práctica inmadura de un joven que busca pareja. Igualmente el comportamiento aparentemente impremeditado y forzado de la chica es considerado por su misma madre una forma de 'buscar un hombre'. Si la madre no valida la convivencia, no es por la inadecuación del medio, sino porque considera a Joni poco apto para alimentar y vestir a su hija. Aunque la madre es partidaria de denunciarlo desde el principio, la hija se encarga de confirmar la relación y detener a su madre volviendo con él a su regreso de Lima. En la 'teoría del joven soltero' los jóvenes son inmaduros y revoltosos y se considera normal que los no adultos no sepan comportarse adecuadamente. Por ello los jóvenes tienen ciertas licencias de comportamiento a la hora de conseguir pareja.

Otra forma de justificar el comportamiento es a través de la ebriedad. En el Santiago, Joni ni siquiera le habla cuando no ha bebido, una vez borracho es capaz de una declaración ardiente y apremiante. En sucesivas ocasiones, cuando la ha

coaccionado, le ha reprochado su pasado, la cela o ejerce violencia, lo hace una vez ha tomado. Tanto la forma de *beber* como los efectos del alcohol son socialmente mediados. En la sociedad andina el consumo del alcohol se asocia al exceso, la conexión con los ancestros, la energía sexual, la pérdida de consciencia, la enajenación del yo y por tanto a la exoneración de responsabilidad (Harvey 1991, 1993; Holmberg 1971; Saignes 1993; Salazar 1993; Simmons 1959a, 1959b, 1968; Van Vleet 2008). Aunque Jesi se permite ponerlo duda —como muchas otras mujeres— procesa su situación bajo el supuesto de enajenación transitoria e irresponsabilidad.

2.3. Confirmación por la autoridad y de la autoridad

Cuando se produce un raptó o fuga, la autoridad de los padres queda menoscabada. Price (1965) habla del encuentro informal (*topakipa*) como la forma habitual de matrimonio en Vicos, y cómo los hechos consumados son formalizados por los padres de la pareja. El mecanismo de restitución es la confirmación parental de la fuga mediante el convenio. A través de una negociación que reproduce el arreglo matrimonial, restablecen su autoridad. El arreglo ocurre en la siguiente forma: los padres del joven se presentan uno o dos días después del raptó en casa de los padres de la joven, hacen presentes de alcohol y coca y negocian en presencia de los jóvenes los términos del arreglo matrimonial. Los jóvenes son regañados, los mayores consumirían coca y caña y tras la negociación, los padres repondrían su autoridad refrendando los actos de sus hijos. En el caso de la fuga o raptó, los padres sólo quedan momentáneamente fuera del entorno de decisión.

No obstante Jesi no cuenta que esta negociación haya tenido lugar. Quizá se hizo y no lo incluye en su narración, pero más probablemente no haya ocurrido, lo que según Price (1965) no es completamente inusual. No conozco las razones inmediatas para que no se haya hecho así, pero el transcurso de los sucesos hacen difícil hallar un momento para la negociación: Jesi escapó de la casa su tía estando su madre de viaje y de casa del joven huyó a Lima, de dónde volvió a casa del joven. También puede ser que en el contexto ciudadano, el joven esté dispuesto a ahorrarse esos pasos; o que la madre de Jesi no quiera entrar en la negociación y esté decidida a deshacer la convivencia. En cualquier caso la falta de arreglo por los padres podría ser una de las causas de que la relación no siga adelante, a pesar de los *deseos* de los jóvenes.

Es notable como las madres intentan doblegar el curso de los hechos según su voluntad —ambas se muestran hostiles a la pareja de sus hijas. Jesi narra las relaciones conflictivas con su suegra y su cuñada. Su suegra la maltrata e intenta manipular su decisión de permanecer con Joni a través de un discurso que hace de su hijo una persona inhábil para convivir. Su joven cuñada intenta facilitar la infidelidad de su hermano y provocar los celos de Jesi. Solo el padre de Joni, como el guión cultural preestablece, la trata en forma 'alimenticia': Alienta que la joven pareja cree un vínculo a través del alimento compartido. De todos modos, como Jesi tiene un comportamiento correcto, la suegra no puede 'botarla' directamente como ha hecho con otra pareja de su hijo.

Por su parte, la madre de Jesi está en la tesitura de perder una hija, un apoyo contra el padre, una ayuda en el trabajo diario y una fuente de ingresos. Intenta influir en la decisión de su hija mostrándole señales de que Toni no es una pareja adecuada: no le da de comer, no la calza —aunque es notable que no incluye el maltrato entre las quejas que tiene contra el yerno. Y esgrime el argumento de que retrasar su entrada al matrimonio le permitiría estudiar.

Jesi, al tiempo de la entrevista, había decidido dejar a su pareja. Pero la madre considera que no tiene capacidad para resistir la presión del joven. Por ello han decidido pedir una ayuda que iguale la posición de poder del joven. Espera encontrarla en el CEM. Los Centros de Emergencia de la Mujer son organismos del Ministerio de la Mujer peruano, de los que hay más de 50 en el país, durante mi estancia, en el Valle había tan sólo uno en la provincia de Huancayo, a finales de ese año se abrió uno más en Concepción. El CEM cumple las funciones de atender, prevenir y generar información sobre el maltrato y la violencia familiar y sexual. En Huancayo, además de la administración de entrada y una agente de policía que atendía las denuncias y salidas domiciliarias, había un servicio jurídico civil y penal atendido por tres abogadas, un gabinete psicológico y una asistente social, además de una sección de prevención y divulgación. Se puede pensar que el CEM actúa bajo supuestos de género, clase y cultura extraños a algunas de las mujeres que acuden a la institución. Y bien pudiera ser cierto. No obstante hay que tener en cuenta dos hechos. Primero, que en el centro trabajan muchas personas que si no representan la totalidad de las diferencias socioculturales existentes en el Valle, al menos tienen experiencia en la comunicación y mediación cultural. Y segundo, en la sociedad andina ha sido un recurso tradicional que cuando los conflictos familiares pasan de un grado socialmente admitido, solicitar ayuda a las autoridades (Chambers 1999; Christiansen 2004; Harvey 1993, 1994; Silverblatt 1987). Que haya sido tradicional indica que el problema es preexistente. Aunque esto no exime de la necesidad de

distinguir entre pedir ayuda y obtener protección efectiva. En este sentido el CEM, o la Demuna¹⁰ vienen a compartir un papel que anteriormente cumplían exclusivamente la judicatura o la policía. La novedad del CEM es que mujeres ofrecen a otras mujeres apoyo especializado en los campos legal, psicológico y social de modo continuado, obviándose algunos inconvenientes que tenían las denuncias policiales.

Volviendo a Jesi, desde que comenzó su relación diversas personas se han situado a favor o en contra de la relación. Cada una de ellas ejercen sus roles y negocian sus intereses de modo que se constituyen en agentes dentro de su mundo sociocultural. Ahora intentaré esclarecer como Jesi se las agencia dentro de esta intrincada red de actores y acciones.

2.4. Agencia de hombres y mujeres

En las sociedades occidentales se asocia agencia con libertad de acción y se identifica como un requisito de la subjetividad. Carecer de agencia es como carecer de opciones, de libertad, algo que consideramos indicadores de una sociedad injusta. Como se trata de un arraigado prejuicio hay que tratarlo de forma específica. Afortunadamente la joven se preocupa en su relato por establecer su yo como agente de la acción. Aunque su identidad no deja de poseer singularidades.

Debemos recordar que en la sociedad andina el papel de actores principales esté reservado a los padres. Además, los relatos ponen de manifiesto que los muchachos tienen un papel activo en el inicio de la relación, ellos son los amigos, los enamorados, los que *roban*, o hacen pedir a las jóvenes. No parece haber duda de que, dentro de sus constricciones socio-estructurales, los chicos actúan el inicio de relación de pareja.

Más fácil es poner en duda esta agencia cuando hablamos de las chicas. La razón es que el cortejo entre los jóvenes suele ser agresivo y la relación de pareja comienza de un modo coercitivo¹¹. Sin embargo, mi intención es demostrar que la

¹⁰ Ver nota 8, Cap. 3º.

¹¹ Es difícil admitir esta agencia como libre o no reactiva si la situación se define en términos de derechos. Pero este tipo de proceder juridificador es adecuado allí donde existe y se *crea* en una autoridad que define las normas y ejerce poder sobre personas y cosas. Un pensamiento normativista

historia de Jesi es una historia de agencia, en la que ejerce un papel activo en su relación y posee autoridad para establecer su situación.

Debemos recordar que Jesi en su relato intenta justificar su decisión de dejar la relación después de haber *consentido*¹² a la misma. Para ello tiene que crear un argumento, justificar su modo de proceder y defender autoritativamente su decisión de dejar la relación. Jesi utiliza una técnica narrativa empleada por muchas de las mujeres entrevistadas durante el trabajo de campo. Se trata de un recurso dialógico mediante el cual da entrada a través del estilo indirecto a los protagonistas significativos de la historia. Las diferentes voces encarnan posiciones enfrentadas o coincidentes con la suya propia, y determinan el transcurso de los hechos en forma de diálogo. El yo es un centro de gravedad narrativo (Dennet 1995) en el sentido estricto del término. Atrae en torno a sí las citas narrativas indirectas de los actores significativos implicados en la acción, que son sumadas al relato para crear los efectos buscados por la narradora¹³ (Manheinn & Van Vleet (1998).

Sintetizando la historia de Jesi, en el primer párrafo cita a su enamorado y a su madre, de este modo intenta salvar su responsabilidad en el momento del rapto (que atribuye a Joni y diluye con la ausencia de su madre) y su posterior fuga a Lima (que imputa al miedo a la reacción de su madre). El párrafo termina con una autocita fundamental para nuestro objeto de establecer a Jesi como sujeto de sus actos y no como un sujeto pasivo o meramente reactivo. Jesi revela sus pensamientos a la vuelta de Lima, decide, contra la opinión de su madre, no denunciarlo, ya que cuando vuelva lo hará para irse con él, y ella no quiere que la denuncia haga que él rompa la relación. (En este punto el relato se hace confuso porque cambia el rol pragmático de participación de la narradora, lo que arroja una sombra sobre lo narrado hasta el momento y dificulta la comprensión del relato).

de este tipo es totalmente insatisfactorio en un mundo social dónde la igualdad esencial y la actuación individual son los usos paradigmáticos, mientras que el rango personal no permite imponer normas a terceros.

¹² Ha consentido ella explícitamente, volviendo después de escapar a Lima, y su madre ha dado su *consentimiento de convivencia* cuando no ha denunciado y ha permitido que la situación continuara durante tres meses.

¹³ El estilo de construcción del yo es diferente al de las personas que pretenden a través de sus narraciones expresar pensamientos y sentimientos únicos, extraídos de la experiencia más íntima y personal. Mientras que Jesi aspira al grado cero de la 'yoidad' narrativa, es decir a crear una narración mediante pasajes tomados de personas autorizadas, este otro tipo de persona aspiraría al yo más intenso que sea capaz de expresar. Puesto que sabemos que ninguno de ambos tipos de autoexpresión son juegos de lenguaje privado (Wittgenstein 2008), hay que asumir una perspectiva social del lenguaje, de forma que estaríamos hablando de diferentes códigos *estéticos* para la construcción del yo.

En el segundo párrafo repasa su relación con sus afines, y valora los comportamientos de su suegra y su cuñada como problemáticos. Contrapone esta actitud a la de su suegro, que la anima a cocinar y se comporta correctamente con ella. A continuación se centra en la relación de pareja exponiendo los celos de Joni y como se conduce con ella delante de sus amigos. Termina con una reflexión sobre el comportamiento paradójico de su pareja (ver capítulo quinto).

Este razonamiento es profundizado en los siguientes párrafos en los que trata de la relación de su pareja con el alcohol, cómo, aunque promete cambiar, no lo hace. La bebida lo hace celoso y violento, y peor, hace que ella tenga que negar la realidad del maltrato ante su suegra. Hasta que tras el último episodio ella decide dejar la relación y la casa de su pareja.

Analizando el procedimiento, lo interesante es, no sólo que Jesi recrea en su narración cada una de las decisiones que ha ido afrontando, sino que para ella la agencia se construye en un diálogo con cada uno de los personajes de la historia. El resultado de cada interacción reportada es decisivo para crear el siguiente momento narrativo. La narración contiene una concepción de la relación entre lenguaje y acción (Urban 1984), y ser agente en este nivel es navegar entre los discursos de los sujetos significativos.

Pero si esto es así en el nivel narrativo, no debemos descuidar el nivel formal, el de la interacción que está teniendo lugar durante la entrevista. Aquí Jesi reconstruye para sus interlocutores –entrevistadores, madre y ella misma- su decisión de dejar la relación como la decisión de un sujeto moral. Usar citas, narrativas que anidan dentro de la principal, le permite contar una historia personal delante de su madre obviando temas que son dolorosos, situando a los actores, y permitiéndole la reflexión sobre su actuación. Para Jesi es difícil confesar delante de su madre su deseo sexual, reconocer que en adelante no trabajará para ella, que la deja sola con su padrastro porque prefiere vivir con su pareja y que trabajará para su suegra. Y es difícil para ella misma aceptar que convivir con su pareja es dejar a su familia para entrar en una nueva donde encuentra hostilidad en lugar de aceptación. Mientras el miedo a la reacción de su madre resume todos los miedos que esta tumultuosa relación produce en la joven, la fuga (con el joven, a Lima, a casa de su madre) resume el procedimiento con que encara estos novedosos acontecimientos.

Más que afinar la definición del rapto para que encajen coherentemente figuras jurídicas olvidadas, como la seducción o el estupro, con otras expansivas

como la violación, me parece importante establecer los usos prácticos de la institución. Además de encubrir coerción sexual, el rapto puede ocultar prácticas sexuales consentidas, acuerdos de fuga entre jóvenes y 'deslealtades' a los padres, que son difíciles de expresar abiertamente (Bates 1974; Frigolé 1984; Hart 2007; Stross 1974; Van Vleet 2008). En este contexto, el discurso de Jesi es el de una agente que expresa sus deseos de conseguir pareja, hijos y un nuevo papel social de adulta iniciando su convivencia. Para ello debe moverse entre la autoridad y deseos de su madre, a los que está sometida, y los de su pareja y su suegra, a la que va a someterse. Es en una situación de transición entre mundos familiares desde la que las jóvenes deben crear su discurso y mostrar su capacidad de pasar de la familia de sangre a la de afinidad. Una institución como el rapto sirve para conjugar sentimientos encontrados, ocultar arranques de acción irreflexiva, marear las contradicciones del sentimiento y la acción a través de una fórmula narrativa que encubre la agencia de las jóvenes. En otras palabras, una institución ambigua como el rapto sirve a los fines de realizar una transición de estado y estatus inscribiendo a la joven en un estado liminal dentro de un rito de paso (van Genep 2008).

Antes de finalizar tengo que encarar una posible objeción. Estoy examinando el modo en que la agencia se establece a través de la interacción verbal, que es esencialmente social, y cómo la autoridad se constituye a través de los resultados de los diálogos mantenidos con su pareja, sus afines, su madre y ella misma, y que la han conducido a cambiar su decisión de permanecer en esa relación de pareja. En este sentido Van Vleet (2008) puntualiza que agencia social no es necesariamente lo mismo que agencia narrativa. Esto es cierto, pero la interacción verbal en la situación de entrevista plantea la posibilidad de validación de la posición que asume el hablante. Un hablante en un diálogo sigue las reglas de procedimiento para crear emisiones verbales correctas a la vez que, como es el caso de Jesi, debe ser coherente con la forma en que socio-culturalmente se concibe la agencia. De ese modo su relato incorpora una hipótesis de la relación entre lenguaje y acción. En un mundo (de lenguaje y acción) conocido por todos los interlocutores, estos validan o refutan el relato en función de la hipótesis que incorpora. Esto quiere decir que un sujeto podría narrarse como pasivo ocultando su verdadero rol activo, pero ésta no sería una formulación aceptable y sería invalidada por los participantes, igualmente ocurriría si se reflejase como agente en un mundo –una comunidad de práctica– en el que está destinado a ser un sujeto pasivo (al menos sin subvertir las reglas del género). En estas condiciones de discurso público críticamente validado en el que tiene lugar la etnografía no es

demasiado ingenuo pensar que existe una relación entre la estructura del discurso y la de la realidad.

Concluyendo, las constricciones de género no operan en este caso transformando a la joven en víctima pasiva —aunque esté sufriendo maltrato— sino que Jesi se recrea como agente que enfrenta, desde una posición de género, limitaciones de etnia, clase y generación, en el tránsito de su familia de sangre a la de afinidad. Efectuar este tránsito es realizar una transformación de estatus que implica pasar de una ideología del yo como dependiente de sus padres a una forma de pensarse como unidad de acción social en términos de complementariedad con su pareja. Dentro de este conjunto de prácticas de pareja, las jóvenes asumen, en esta fase de entrada a la convivencia, cambios de mayor envergadura que los de los jóvenes, ya que pierden los vínculos diarios con su familia, pasan a residir en casa de sus suegros, trabaja para suegras exigentes y deben crear relaciones de compatibilidad que vinculen a la pareja, todo esto a la vez que tienen la expectativa de quedar en breve embarazadas.

3. Matrimonio arreglado

Acabo de mostrar cómo los sentimientos encontrados crean distorsiones cognitivas que se proyectan sobre las narrativas de los actores. Los relatos de vida reflejan las situaciones estructurales y constricciones sociales de los actores que cristalizan en instituciones como el rapto de la novia. Podríamos intentar generalizar esta afirmación diciendo que los silencios e inconsistencias narrativas de los actores no son producto de la capacidad, que Bolton (1973) atribuye a los campesinos andinos, de vivir con una mayor inconsistencia cognitiva que otros pueblos, sino que la forma narrativa refleja situaciones estructurales —estilo de organización social, etnia, clase, afinidad, género y generación— que inciden sobre la narratividad de la propia historia. El relato que a continuación ilustra el matrimonio arreglado, pone de manifiesto que la historia de vida es más fácil de crear cuando se tiene tiempo, se hace desde el estatus superior de una mujer trabajadora, madura y sufrida y cuando su finalidad es menos perentoria.

Mi intención ahora es ilustrar la entrada a la vida de pareja a través del arreglo matrimonial y a la vez, intentar acercarnos al pensamiento en torno a la relación de pareja y la creación de la parentela. Mostrar cómo el discurso matrimonial legitima un tipo de vínculo heteronormal que hacen que otro tipo de vida familiar (celibato, matrifocal, bigamia y posiblemente homosexual) sea expresado en términos sociales, morales y económicos del modelo dominante. Al modelo de convivencia andino se denomina en la literatura el modelo de complementariedad (Allen 1988; Arnold 1997; Bolin 1998; Bolton & Mayer 1977; Daza 1983; de la Cadena 1992, 1997; Gelles 1995; Harris 1978, 1986, 1994; Harvey 1994; Isbell 1977, 1978; Ossio 1992; Platt 1986, 1987; Rivera Cusicanqui 1996; Silverblatt 1987; Spedding 1997; y Van Vleet 2002). Se trata de un artefacto socialmente creado que interviene en la conversión de unos jóvenes que apenas se conocen en una pareja casada a través de un proceso en el que la joven se integra en la familia del marido, se estrechan los vínculos entre ambas familias, y la pareja emerge como una unidad socioeconómica y procreativa centrada en su propia casa, participando del *ayni*¹⁴ y el sistema de cargos en la vida comunitaria.

Para ilustrar este proceso me apoyaré en el relato de vida¹⁵ de Claudia, la razón a favor es que se trata de una narradora consistente. Es una mujer que ha forjado su relato como una historia de éxito y que desea comprobar la validez de su historia poniéndola a prueba al contársela a la antropóloga residente. Antropóloga, porque esta entrevista fue realizada por mi mujer, de ahí que contenga algunas confidencias (por ejemplo su temor, odio e incluso asco a los varones) que quizá no habrían sido reveladas a un hombre. La razón en contra es que, aparentemente, resulta paradójico elegir como espécimen una historia en la que la vida de pareja fracasó. La relación sólo duró cinco años, y de estos la convivencia continuada duró tan solo dos años. Sin embargo, que su relación sea fallida no es realmente una objeción al uso pragmático de un modelo cognitivo o al empleo de una práctica discursiva por Claudia. Para usarlo sólo es necesario re-conocerlo y darle crédito poniéndolo en circulación. Claudia es un ejemplo de que se puede vivir fuera del modelo de complementariedad, y sin embargo evaluar su relación, su vida, su familia y su persona desde dentro del modelo.

¹⁴ El *ayni* es el sistema de trabajo recíproco en los Andes, en el Valle del Mantaro se le llama también *aynu*, *ullay* y en la parte norte, en Jauja, *wajte*.

¹⁵ Álvarez Roldán en *La memoria amenazada* (2008) distingue los relatos de vida de las historias de vida. Los segundos equivalen a una biografía, mientras los primeros son historias personales producidas durante la entrevista, en las que hace una presentación de la propia persona, según los modelos culturales y en continuidad discutible con el mundo de la práctica.

3.1. Claudia

Mi nombre es Claudia Pusay Estrada, nací el once de marzo de 1949¹⁶, nací aquí en Quillay, crecí aquí en Quillay, estoy envejeciendo en Quillay. Me casé muy joven, de quince años me sacaron con pedida de mano, no conocía besos, abrazos, ni nada, antes era así. Dos veces no más, nos habían visto jugando. El sábado estuvimos en el río *pastiando* mi vaca, estábamos jugando *boly* y pasó su papá. Otro día fui a cortar alfalfa al cerco de mi mamá y también vino con su bicicleta, estuvimos conversando, pero nosotros todavía ni besos, ni abrazos como ahorita se enamoran. Y la tercera *toy* lavando mi ropa, y él enfrente fastidiándome y eso fue todo, al mes aparecieron sus padres.

Una noche vinieron sus padres y se juntaron mis tíos y mi mamá: “Vamos mascar coquita que se dio la visita”, así, poquito a poquito, se comenzaron tomar sus traguitos, a *chacchar* su coquita, según su manera, y al final ya se declararon. Habían venido a pedir mi mano, y que el padre de mis hijos estaba enamorado de mí, y así, a las dos de la mañana me entregaron. Antes me habían dicho que debía cumplir mi deber al milímetro, que debo saber coser, debo saber lavar, debo saber tejer, debo saber bordar. Y como era chiquilla, al pie de la letra cumplía todo lo que me decían porque yo pensaba, “será así pues”.

Es que antes era interés y como yo era sola de mis padres y además era muy trabajadora y bien viva —desde la edad de diez años yo compraba acá y lo llevaba a vender, lo revendía y tenía mi platita a parte de mi tejido, a parte de mi de todo, había platita— entonces éste era un vivaracho y sabía dónde se iba a pegar. También mi mamá me hizo casar por interés, porque la verdad, yo tenía otro amigo, un chiquillo, éramos buenos amigos, tal vez nos hemos querido, nos hemos respetado como amigos, pero los viejos nunca lo pasaron. Y así viví y ahora me encuentras así ya toda viejita (*risas*), a veces los sufrimientos ya no quiero recordar, (*risas*) los sufrimientos que quedan ahí.

¹⁶ Claudia tenía 59 años al tiempo de la entrevista.

Bueno seguí *pa* delante, dejé de estudiar porque mi esposo estudiaba. Mis tíos, como eran varones, eran machistas, y me decían: “Que siga estudiando tu marido, tú para que vas a estudiar”. Él decidía y yo aceptaba porque antes se decía que el varón manda. Así era acá en el pueblo, ‘lo que el varón dice tiene que cumplir la mujer’, entonces yo tonta, chiquilla, aceptaba lo que él decía. Era muy celoso y muy *pegalón*, al celarme me pegaba.

Habré estado con él cinco años, al principio era bueno, y era bueno cuando estaba sano, pero los domingos tomaba, se emborracha, llegaba y me pegaba. Yo llevaba a diario su almuerzo de acá hasta San Jerónimo, *cargau* con mi hijo, *pa* que él estudiara, y después todavía los domingos se iba a jugar al estadio, ya llegaba mareado, ya llegaba con celos, ya después me pegaba. Me sacaba el ancho, pero duro, duro. Hasta que un día me dislocó el pie a pura *patá* y todavía quería que me parara: “Párate carajo”, y me decía palabras soeces. Y yo no podía pararme porque mi pie estaba dislocado. Entonces los vecinos habían escuchado y uno de los vecinos tanto estaba tocando la puerta, que él abrió, y el viejito entró con su palo y me encontró tirada. Ahí pues lo demandé, me separé. Pero yo no creo en la justicia porque en San Jerónimo me quejé en la policía, *cargau* mi hijo, entonces uno de los policías me dice: “Sí, hoy día lo vamos a detener hijita, te vamos a apoyar, estamos yendo, yo te voy apoyar no te preocupes”, hasta que me dice: “Pero yo quiero que seas mi amiga”. ¡Santo remedio!, nunca más me he ido a quejar a la policía. Por eso yo odio a los policías y siempre les digo en su cara: “Yo he vivido eso, por eso les digo que choco con los policías”, por eso ya ni más me he ido a quejar a la justicia.

Después de hecho el problema, cuando me dislocó el pie y me hizo un hueco acá, me rogaba, lloraba se ponía de rodilla, me buscó curandera, me hizo curar, me ha cocinado, me ha lavado, por hacer el problema me ha atendido. Me pedía perdón llorando, hasta de rodillas. Por eso, ahora, le aconsejo a las chicas: “El hombre que llora, el hombre que pide perdón, nunca va a cumplir, así que es mentira, no cambia, toda la vida llora, toda la vida se arrodilla, pasa un mes, dos meses, después comienza de nuevo su problema”. Creo que esto es arrastrado desde su vivencia, porque he visto a mi suegro que le pegaba a mi suegra. Cuando entré como nuera lo encontré dos veces en el suelo pegando a mi suegra,

ya viejitos. Entonces lo que ha visto este hombre con sus padres lo ha hecho conmigo, creo que cuando una familia viven así, los hijos arrastran esa vivencia, hasta celoso igualito sale.

Yo no se lo contaba a nadie, sufría bastante, lloraba porque no lo podía contar a mi mamá ni a *nadies*. Mi mamá se había separado de mi papá, mi papá tuvo otra mujer y luego murió, y yo ya no vivía con mi mamá, sino que vivíamos en la casa de él, ahora una ruinas por ahí arriba, todavía es su casa, entonces no podía ir a contárselo a los padres. Sus padres vivían en las alturas, en la puna, nos dejaba con poquita comida, y yo como era bien hábil tejía, bordaba, hacía una cosa, otra cosa, entregaba mis tejidos, entregaba mis bordados, entregaba mis chompas, y había platita y él que era vivo se acomodaba. Hoy me doy cuenta de que yo he sido la cojuda y *beuna* siempre. Como mi mamá me había entregado casi a la fuerza no se lo contaba. Y como soy sola de hermano [hija única] y mi papá se separó de mi mamá, no tenía a quien contar. Mi mamá nunca me dio confianza, siempre se ha dedicado más a su animal, su chacra, o sea no le importaba mi vida, entonces para que le iba a contar. De niña yo hacía todo, ella se levantaba temprano y se iba a cortar alfalfa, antes me ordenaba, y yo limpiaba la casa, ordeñaba la vaca, hacía el desayuno y el almuerzo. Chiquilla, chiquilla, todo dejaba casi listo, entonces ella llegaba, hacía solamente el queso y se iba a *pastiar* las vacas hasta tarde, noche. Llegaba medio día y yo de la escuela tenía que traer la leña, tenía que traer el agua, antes no teníamos agua potable, de nuevo ir a la escuela, hasta en el recreo ya no jugaba, en el recreo yo tejía porque los domingos vendía mis ropones en la feria, mis medias, mis chalinas, mis guantes, todo, entonces había platita señorita, entonces yo a eso me dedicaba. Por eso yo digo de la gente: ‘La boca habla, la mano trabaja’.

Una vez se lo conté a una tía que es bien viva, y me dijo: "¿Por qué te dejas pegar?, nunca te dejes pegar por el hombre", pero para entonces, ¿cuántas veces me había *masacrau?*, me dice: "Pégale tú también, pégale". Me *avalancié* como me había dicho, le agarré del pelo, me colgué del pelo a no soltar y le vencí. En otra vez ya me dio bien duro: “Quién te ha enseñado a tocarme, quien te ha dicho, quien te ha aconsejado”, me dice, después ya no he podido pegarle más. Mi decisión última fue: ‘Mejor que se vaya, mejor me quedo sola, mejor

me quedo tranquila (*interrumpe la entrada del hijo, Claudia sigue con su narración sin hacerle caso*) a buena hora que él busco su problema'. Yo le tenía miedo, hasta ahora tengo miedo, me he quedado traumada. Hasta ahora, cuando viajo lejos tengo que mirar el asiento, si va una mujer me siento feliz, pero si veo que un varón se sienta, estoy haciendo escapar mi mano. En Lima, por ejemplo, en el verano se está chocando las manos, pues no, yo estoy haciendo escapar mi mano porque le tengo miedo. Yo digo, al varón yo le he tenido miedo, odio, hasta asco le he llegado a tener, será porque me han hecho así, me he quedado así. Por ejemplo cuando veo a los borrachos cuando están tomando me pongo nerviosa, pienso que va agredir a alguien, no sé. Por eso a veces en mi hogar lo que hago, en cumpleaños, reuniones, cualquier cosa, solamente un almuerzo y gaseosita, nada más allá con licores. Hasta a veces pienso que el licor es malo para el hombre, que lo cambia y por eso hasta a mis hijos les prohíbo que me *toman*. Les digo: "Mientras que esté viva no quiero verlos tomar, yo no quiero verlos en las cantinas, el día que me muera tal vez puedan estar en una cantina, pero mientras que yo estoy *vivo* no, en vez de eso coman, ahí sí puedo pagar el plato de comida que vas a comer, y si beben, beban con personas que valgan la pena, con personas que te van a aconsejar, que te van decir algo para que puedas vivir mejor, *pa* que pueda cambiar tu vida. Eso sí vale la pena, en la cantina ese te va decir vamos a chupar, vamos a pegar a la mujer, hay que someter a la mujer, ya no estamos *pa* eso", así les hablo.

Hasta mi cuñada venía a hacerme pegar, cada vez que venía a su casa le decía a su hermano: "Papito, ven un ratito papito", y le llevaba al cuarto. Al rato salía el hombre con la cara totalmente cambiaba. Y ella me decía: "Así se aguanta al hombre, así el hombre nos pega, así se aguanta cuando se quiere hombre", y yo cojuda: "Verdad será", también aguantaba. Pero hoy, si volviera a ser, no aguantaría ya esto, porque ahora se reciben charlas, muy vieja he aprendido muchas cosas, me han orientado, pero antes era un tabú todo. Hasta de tener hijo, me hacía problemas. Una vez le digo a mi suegra: "No mamá, yo me voy quedar con dos hijos, no quiero tener más, me voy a hacer curar, ligar, no sé, algo de ahí". Y me decía mi suegra: "No, Dios dispone hijita, ¿Cómo vamos a hacer esas cosas?". Y él también, cuando a los dos años de estar juntos no tuve su hijo, me pegaba, me decía: "Carajo, yo buscando mujer que tenga mi hijo,

creo eres una mujer machorra”, y así diciendo golpe me tiraba. Hasta para hacer el amor a golpes me tenía que llevar, eso no es así. Por eso a veces odio a los hombres, por eso me dicen a veces mis hijos: “¿Por qué eres así mamá?”, "No sé, pero así soy", les digo: “Yo no quiero nietos hombres, si nace un nieto hombre dele agua fría que muera, porque lo hombres creo son cortados con la misma tijera, de cien habrá cinco buenos hombres: buenos padres, buenos queridos, buenos amantes, buenos maridos”, así les digo a mis hijas: “Yo quiero nietas mujeres porque las mujeres salen adelante sea lo que sea, donde sea, como sea, la mujer sale siempre adelante”, así les digo. Hasta a mis hijos varones siempre parece que un poquito más de miedo, no sé, algo de recelo. En cambio a mis hijas mujeres no, conversamos, jugamos, nos bromeamos, en cambio a los varones parece que tengo un poquito más recelo. No sé, algo así, cuando llega mi hijo le veo un ratito que está con su esposa, me voy, les dejo, cuando recién se va, recién vengo (*risas*).

Entonces me embaracé y seguí ayudándole hasta que terminó media, ya con dos hijos. Entonces el ‘tío’ me dice: “, Un hombre que no es profesional no vale nada, ayúdale hija a tu marido para que sea profesional, tiene que estudiar”, y como desde chica he sido muy trabajadora, he sido muy hábil en todo, le apoyé trabajando. Sembraba papa, sembraba maíz, me dedicaba al tejido, al bordado, hacía tamales, hacía mil cosas, —voy hacer tamales un día especialmente para usted (*risas*). Bueno así trabajando, con mis hijos, ya tenía dos, uno se me murió, Dios más bien se lo llevó. Mi marido ingresó en la Universidad en Ayacucho y ya llevaba tres años, estudiando. Solo venía a pedirme plata, y yo despachando papa, despachando maíz, por los cerros, por los montes, durmiendo con mis perritos. Una vez me dice: “Voy a ser secretario de la Universidad, pero necesito un terno porque no puedo estar con mi chompa”, esa es la habilidad del varón. En eso me recojo un embarazo, gemelos. Me nacen mis hijos gemelos, el papá de esas niñas (*señala a sus nietas que escuchan la historia de su abuela*) un hombre y una mujer. Bueno, yo que soy chiquilla, buena y tonta pues despachando la papa para comprar el terno... ¡El terno *pa* que se case! Me enteré que se había casado en Ayacucho y había formado otro hogar.

Cuando viajé a Ayacucho para investigar el problema del marido no conocía a nadie allí. De mis tres hijos, uno le deje acá con mi mamá, uno viajaba en mi otra rodilla, otro en mi *otro* rodilla, y el hotel para un día. ¿Dónde me habrá *entrau* la habilidad señorita? Yo había seguido a mi marido por lejos y lo vi dónde entró. Mi corazón me desesperaba, “¿Entro o no entro?”, regresé, había una tienda, *dentré* a la tienda, suspiraba, y la señora me dice: “¿Señora qué tienes?”. Entonces le digo: “Señora disculpa, el hombre que pasó por acá denantes es padre de mis hijos y yo le he educado media Universidad”, y la señora me *rinconó* a un costado, cerró su media tienda y me dijo: “Hijita se valiente, ten paciencia, calma”, me dejó llorar un poco y me dijo: “Calma, te voy contar todo, ese hombre ya se ha casado acá y va tener el segundo hijo”. Así me contó y me cayó como un baldazo de agua, lloré, y después de eso la señora me aconsejó: “Ahorita no le toques la puerta, puede haber problemas, yo te aconsejaría que vuelvas mañana”, la señora trató de cuidarme.

Salí rápido *pa* regresarme donde estaba alojada, pero cuál sería mi idea que me fui al subprefecto. No conocía Ayacucho, llegué al parque, ‘subprefectura’ decía, entré y saludé al subprefecto y le conté mi problema, ahí sí lloré, pero de alma lloré, y el subprefecto me dijo:

- Pero hijita, usted está segura que se casaron.
- Su vecina me dice que se ha casado.
- Hijita si quieres ir a la selva te voy a dar un oficio, el carro que te va llevar no te va cobrar nada.

Me fui hasta la selva del río Apurímac, llegué a ese sitio, me alojé en el Alcalde. Y al siguiente día le digo al Alcalde: “¿Dónde queda la Municipalidad?”, el Alcalde me llevó, no sabía qué decir para que me den la partida, le dije que era mi hermano, tenía que mentir *pa* que me dieran la partida, y me la dieron. Ya sabía el nombre de la señora, yo quería tener la partida porque su familia no me creía: “Es mentira, son cuentos que te traen por envidia”, me decían. Pero no era así. Saqué la partida y me regresé al siguiente día a Ayacucho. Allí me fui a la Iglesia, saqué la partida de matrimonio de la Iglesia, igualito, mintiendo al secretario, y me la dieron, ya tenía la partida civil y de la Iglesia, con esas dos no me podían negar ya.

Ahora *pa* regresarme señorita no tenía plata, entonces voy al subprefecto y le digo: “Señor ya saqué las partidas, ¿ahora como hago?, quiero irme a Lima señor subprefecto”, llorando *pes*, el subprefecto me dice: “Hijita no te preocupes, te voy a dar dos pasajes gratis, usted va ir en Molina”, me dio un oficio a la empresa Molina que va para Lima. ¿Qué es lo que hice?, seguir adelante, no más me quedaba, porque sólo podía seguir adelante, trabajar de todo. No hice problemas, no hice nada, sólo le dije: “Te la corto... te corto la pensión, que te doy”. Y a partir de entonces lo que le quitaba a él, se lo daba a mis hijos. Me dije, en vez de educar a este hombre voy a educar a mis hijos. Desde esta casa los he *mandau* a Huancayo a estudiar, les he *educau* en los mejores colegios. Pero he trabajado duro y parejo. Yo se lo dije bien claro: “No necesito nada, ni un sol, pero no quiero verte en mi casa, acá te corto todo”, y la corté y *siguí* adelante con mis hijos. Sí, se sufre, pero se aprende¹⁷.

Me fui a Lima en algunas amistades, un poquito para olvidarme todo. Me puse a trabajar, pero los chicos a veces entre niños se pegan, se molestan y me tenía que regresar acá al pueblo, tenía que vivir acá en el pueblo. Entonces había un señor que se llamaba Virgilio Quispe, el primer Alcalde de Quillay, y en una asamblea del pueblo me nombran portera de esta Escuela.

Una de las profesoras era mi amiga y me dice: “¿Por qué no te presentas hijita, si tú eres hábil preséntate, te vamos apoyar”. Pero tenía miedo porque en ese tiempo había rateros de altos vuelos acá en el pueblo, pero... me presenté. Había dos varones y yo era mujer, entonces una de las profesoras me dice: “Tú no vas decir que yo quiero sueldo hijita, tú di, me dan una propina y yo trabajo”, y así como me enseñaron me presenté. Ese día en la asamblea nombraron la portería, el otro joven quería ganar 300 soles, y el otro señor también quería 350 soles, y yo levanté la palabra y dije: “Yo no voy por dinero sino por el apoyo de ustedes, me dan una propina, me apoyan y yo trabajo”, y todos alzaron su mano por mí.

Luego me pesaba por ratos: “Ahora, ¿cómo haré? porque mis hijitos todavía son chiquitos”, pues me daba miedo. Me dieron plazo de un mes, estaba

¹⁷ ‘Se sufre, pero se aprende’, es una máxima de sabiduría popular, que aparece en frases de canciones populares, como ‘Aguas del río Rímac’—versión de Picaflor de los Andes-.

trabajando en el Hospital Regional del Callao en Lima, entonces me regresé ahí y le cuento a los médicos: “Doctor me ha salido esa propuesta, cómo haría doctor no sé, deme una idea, *toy* entre la pared y la espada”. “Hijita —me dice— anda se valiente, yo tengo dos cachorritos de pastor alemán que te voy regalar”, me regaló sus perros pastor alemán *asisitos* (*mostrando el tamaño con las manos*) con eso me vine acá, y con eso he vivido en esa escuela. Trece años he prestado mis servicios a esa escuela señorita y ahí crecieron mis hijos, de ahí ya han ido a estudiar y renuncié por salud, porque me enfermé. Porque, como te digo, a veces no dormía, por cuidar el colegio de noche me dedicaba a tejer, ¿qué horas dormía?, todos los días me dormía cuando el gallo recién cantaba a las tres de la mañana, el primer canto señorita, ese rato recién yo dormía y era de las tres a las cuatro, cinco, cinco y media ya tenía que ponerme de pie porque me agarraba el refrigerio, la leche *pa* los niños, tremendo perol así (*mostrando con las manos*) agarraba refrigerio, agarraba pensión, agarraba limpieza, aparte de eso, ahí era la posta, antes la posta también lo agarraba, entonces me daban de ahí alimentos, me regalaban algunas cositas, entonces todo era un beneficio para mis hijos. Aparte de eso, los viernes en las tardes me iba a los cerros de ahí para comprar carneros, los mataba, volvía, el domingo vendía la carne, la ganancia, las tripas, los hígados esas cosas *pa* que coman mis hijos, después hacía tamales, los vendía en Jauja. De cualquier manera tenía que buscarme y así *pes* señorita he vivido, he trabajado duro, he luchado duro. *Ahura* recién a mi vejez un poquito me voy siquiera a una fiesta, tal vez converso, me divierto en algo, pero en toda mi vida nunca, nunca he podido pues porque mis hijos necesitaban, y así pues por eso digo, ‘se sufre pero se aprende’.

‘Se sufre pero se aprende’, yo he trabajado de día y de noche, por eso ahora yo duermo cuatro horitas, mis ojos se abren, no puedo dormir más, estoy acostumbrada, ahí mismo tengo que estar con el tejido, con el bordado o arreglando una prenda, no sé, mil cosas de negocio. Gracias a eso he educado a mis hijos, y les he enseñado a trabajar. Desde la edad de esa chiquita (*señala a su nieta*) mis hijos tenían su trabajo. Mis hijos, el mayor hasta los 18 años ha vendido tamal, mi hija, la señorita, también. Todos mis hijos con *sus* lápiz, yo me amanecía clarito trabajando, sin dormir, por el dinero. Entonces a mis hijos les he ensañado a que se acostumbran al trabajo, a valorar, que coman la riqueza

y la pobreza. A mis hijas cuando se dormían tarde, yo les despertaba a las tres de la mañana, *pa* que me tejan ropones, chompas, colchas, hasta mi hijo varón me tejía, entonces, de todo eso había. Después criábamos aquí en la casa, criábamos gallinas, criábamos cuyes, de todo había, no había riquezas, claro, pero había *pa* defenderse, había *pa* comer. Por eso ni un sol le he pedido yo, madre linda, al padre de mis hijos, más bien si le pido es que devuelva su apellido, más bien le aventaría en su cara: "Gracias, me has hecho el hijo, toma tu apellido, porque del apellido no vive el hijo, el hijo vive del amor, del cariño que tú le das, del esfuerzo", yo le dije así.

No sé, tal vez *toy* hablando mal pero yo me valoro así, la mujer, digo yo, que debe ser bien *valientes*, muy *valientes*. Entonces la necesidad de la vida hace que uno puede aprender a trabajar. ¿A dónde no he entrado como ratón? Porque el trabajo no te va a buscar, entonces hay que decir: "Te ayudo señora", o," yo lo hago", entonces aunque no te dan plata, dan siquiera una comida, una mercadería, algo. Gratis no te van hacer trabajar, y a veces ganas la plata honrada y sanamente. Con respeto, hasta te confían la casa, y gracias a todo eso he vivido. Tal vez con muchas amistades, con muchas personas que me han aconsejado: "Sigue adelante hija, trabaja", así he trabajado y he vivido y sigo trabajando hasta ahora que ya mis hijos me dicen: "No mamá, ya no trabajes", como me enfermé, "Ya, no hagas mamá, cuídate", pero no, estoy tejiendo chompa, preparo remedio, no sé. Sólo me faltan dos profesiones que verdaderamente no he podido hacer, uno tal vez ser una bruja y, discúlpame, ser tal vez prostituta (*risas*) a eso no más no he llegado.

Por eso yo reprocho al trabajo de un hombre, para hacer esta casa día y noche trabajaba. Con el Banco de Materiales hice esta casita, estoy pagando ahora, mensualmente, cincuenta soles. Pero ya no trabajo como antes, la fuerza baja, uno quiere hacer pero ya no puede. A mis hijos a todos yo les hablo que la vida no es *pa* dormirse de ocho a ocho, de seis a seis, cuando uno quiere tener, uno no duerme. Durante un tiempo yo tomé un cafetín por un asiento minero, Cobriza, y no te dormía desde el jueves, jueves, viernes, sábado hasta el domingo no te dormía, porque había plata, cuando cobran los mineros no saben en qué derrochar su dinero. Entonces desde jueves repartía crédito en comida

extras, pachamanca, tamales, cosas ricas que les entra por la boca y por el ojo al minero y descuento de caja, hay platita, eran los únicos días de agarrar. Saber aprovechar el dinero, ¿no?, así, y gracias a todo a ese esfuerzo me he hecho esta casita.

Y así pues vivo y sigo trabajando, no me quejo por la vida, solamente le pido a Dios que nos de salud. Dónde hay salud se vive bien, se come bien, se toma bien, y hasta a los hijos hay que enseñarle comer lo que uno produce, por ejemplo, el maíz, hacerlo el maíz, hacer su mazamorra, hacer su *sanguito*, hacerle su *quaker*, no llevar a vender sino molerlo, yo lo tostaba con tostadera y después lo molía con máquina y lo hacía *quaker pa* mis hijos. Después el almuerzo un día hacia *patachi*, el trigo, el olluco, comida que producimos acá, eso era el almuerzo de mis hijos, otro día el cuy, bueno he sabido aprovechar lo que produce mi chacra. Pero ahora ya no es así, la juventud de ahora es muy diferente, por eso yo digo como ahora se vive pidiendo a Dios, Dios es primero, pon la mano (*le toma la mano*), Dios madruga y encontrarás todo dice. Así viví yo señorita pero sufrí bastante, yo sé que es hambre, yo sé que es frío, yo sé que es altura, yo sé qué es subida, yo sé que es cuesta, yo sé que es bajada, se sufre bastante señorita, pero, ¿qué se puede hacer?, la vida es *pa* ser valiente, así viví, a veces no quiero recordar mas allá cositas, porque me puede salir, de repente, el limón por el ojo (*risas*).

* * * *

Mientras Claudia relata su historia las nietas escuchan a su abuela, pese a la aspereza del relato se entiende que el tema es adecuado para los niños. Esta es una característica generalizada en el Valle, en la expresión de Coles (1980) los niños son observadores morales: no hay temas secretos para los niños, si estos desean escuchar, pueden hacerlo, pues nadie pretende que haya que protegerlos de los relatos. Aunque los niños no participan en la conversación hasta que tienen algo que decir, sin embargo, si tienen o no algo que decir es una decisión propia de los niños. Los niños pronto consiguen esta autorregulación sin censura directa,

normalmente atienden pero no participan. Atender a una conversación es un arte valorado en el Valle, yo diría que incluso tanto como el hecho de hablar.

3.2. Forma: Estrategia retórica

Una característica de la estructura global¹⁸ del relato de Claudia es su estrategia retórica. La historia consiste en una serie de narrativas con unidad estructural local. La estructura de cada una de éstas está integrada por una introducción (o resumen, orientación), narrativas (la organización temporal y peripecia), evaluación, validaciones, y un epílogo (Labov 2001; Linde 1993) en los que destaca una coda hipertrofiada. Tanto es así que en ocasiones tienden a constituir una narración anidada autónoma, lo que equivale, en la nomenclatura de Labov, a una transformación. La narrativa se transforma en interés del narrador a través de la supresión de los acontecimientos objetivos y la inserción de hechos subjetivos.

En el relato de Claudia, las narrativas informan de los hechos pertinentes y en la coda realiza una transformación haciendo una presentación de sí, mostrando cómo era desde pequeña y cómo la experiencia la ha llevado a modelar su forma de ser actual: una mujer trabajadora, viva y útil para otras personas de su familia y la comunidad. Por ejemplo, comienza a contar su vida de pareja y los episodios de violencia dominical y termina con el tema contiguo de la ineffectividad de las denuncias policiales; o cuenta los arrepentimientos de su pareja tras los episodios violentos e intercala sus consejos a las jóvenes sobre los hombres que pegan y lloran, además de sus teorías sobre la transmisión de la violencia; o cuenta que no podía quejarse a sus padres, y lo asocia a cómo su madre la hacía trabajar y consideraba que no había lugar para el juego; o efectúa evaluaciones en las que afirma que hoy no soportaría una relación de no reciprocidad por su compañero, o la violencia de su cuñada. Esta no es una forma de proceder arbitraria, sino que corresponde a una convención social: la de una persona con historia, que ha

¹⁸ La estructura global de una narración —su superestructura— no se define con relación a oraciones o fragmentos de un texto, sino para el texto en su conjunto. En la narración el tema es su contenido. Aunque no existe teoría general de las superestructuras, la narración es la superestructura más estudiada en sus funciones comunicativa y social (Van Dijk 1983). Las superestructuras crean un esquema de producción e interpretación textual en el que tienen cabida estructuras como la narrativa, la crónica o la explicación (Labov 1972, 1997, 2001; Linde 1993). Estas unidades menores son analizables como unidades gramaticales y lingüísticas.

forjado su 'yo', su identidad, a través de sus peripecias vitales, que influye y quiere influir en su comunidad.

La intención pragmática de Claudia (normalmente expresada tácitamente en la coda y apoyada por la transformación) está destinada a modificar el contexto en el que la interacción tiene lugar. Es decir, Claudia habla desde una situación autorial a través de la que logra manejar la interacción, transmitir conocimiento y emoción. Ella no solo es consciente de esto, sino que es parte de su intención hacerlo al prestarse a realizar la entrevista. Para un antropólogo es una suerte contar con una informante deseosa de enseñar y preocupada por la calidad de la información que recibes. Nuestros intereses al buscar informantes que proporcionen respuestas a nuestras preguntas son tan lícitos, como el motivo del despliegue narrativo de Claudia: demostrarnos que ella estaba preparada para entrar a formar parte de nuestro equipo de investigación¹⁹. Los intereses pragmáticos no coincidentes de *entrevistadora* e *informante* se conjugan para dar forma a un relato de vida y violencia.

3.3. Contenido: Tácticas matrimoniales

El cambio en el sistema de elección de pareja ha sido considerado uno de los factores determinantes en el proceso de transición a la modernidad de las sociedades occidentales (Ahearn 2001; Collier 1997; Giddens 1990). En el matrimonio, privacidad, emoción y sexualidad encuentran un cauce público que modela, o es modelado, por las relaciones entre individuos, grupos familiares y entre estos y los niveles local y nacional de la vida pública. También la noción del yo es influida por el esquema matrimonial seguido en una sociedad, de modo que diferentes sistemas matrimoniales deben ir acompañados de diferencias en la forma de auto-interpretación de los actores que participan en el mundo doméstico.

¹⁹ Aunque hubiera sido una colaboradora inestimable, su estilo de trabajo era el de charla directiva y el taller de discusión que tanto se valora en las ONG y los proyectos de desarrollo. Probablemente Claudia haya trabajado para alguna de las ONG activas en el Valle, además de haber sido objeto de sus cuidados, de modo que demuestra haber asimilado conocimientos y práctica. Las ONG y en menor medida los grupos de investigación son una fuente de recursos explotada fundamentalmente por un grupo de mujeres que, en la comunidad, se especializan en estas tareas. En algunos casos se trata de madres solteras que necesitan recursos extra y tienen menos exigencias o más flexibilidad doméstica. Hay gran competencia por conseguir estos puestos, que se trabajan con el estilo del clientelismo.

La narración de Claudia se basa en unos sucesos acaecidos entre 1964 y 1969, y ella misma manifiesta que hoy día los jóvenes *sufren* una etapa de enamorados en la que abunda la expresión de afecto, con “besos y abrazos”. Sin embargo, mi objetivo aquí no es observar el cambio de patrón en el inicio de la relación, sino esclarecer las prácticas actuales, de forma que sirvan para interpretar los episodios de violencia.

El arreglo

El matrimonio arreglado es la forma tradicional de entrada a la vida de pareja. Tanto en los matrimonios arreglados, como en los raptos, se espera que tenga lugar la pedida de mano. Con ello los padres intentan mantener su autoridad y proteger sus intereses, a la par que cumplen con su responsabilidad para con sus hijas/os. En el ritual de pedida se utilizan alcohol, coca y palabras, que hacen de la transacción y acuerdo matrimonial una cuestión moral y pública en la que se embarcan dos grupos familiares.

Aunque la pareja no se conozca²⁰, o apenas se haya visto, a petición del *novio*²¹, sus padres (con ayuda o no de mediadores) se dejan caer por la casa de la novia con coca, alcohol y otros regalos. No anuncian su intención, pero, dada la naturaleza de la vida comunitaria, debe ser conocida por todos, excepto, quizá, de la joven casadera. Tras una negociación en la que se hacen discursos y se sigue un relajado ceremonial para el consumo de la “coquita” y el alcohol, la novia es ‘sacada’. No se debe llegar a un acuerdo demasiado pronto, sino que es deseable que esta negociación se repita algunas veces en los días siguientes (González y Galdo 1977; Isbell 1978). Ser rechazado significa una pérdida de prestigio que es temida por quienes hacen la petición²² (Valderrama & Escalante 1998). Claudia estima que fue dada demasiado pronto, durante la primera noche, lo que da a entender que su madre lo hizo guiada por su interés más que el de la hija. Esta impresión es reforzada por el relato intercalado de su joven enamorado rechazado por su familia. Dar facilidades en el trato equivale a no ser muy valorada, lo que, según Ossio (1992) incrementa las posibilidades de ser maltratada por sus afines.

²⁰ Conocerse puede tener la implicación de haber mantenido relaciones sexuales, por ejemplo en Andamarca hay una modalidad matrimonial en la que los jóvenes se ‘conocen’ previamente —es decir han mantenido relaciones sexuales— razón por la que los familiares formalizan la unión (Ossio 1992).

²¹ Ossio-Acuña (1992) comenta que cuando el joven no da su consentimiento a la elección de sus familiares, es encerrado sin comida, incluso varios días, hasta que se somete a la decisión, accediendo a participar en la petición.

²² Según afirma McClusky (2001) lo mismo ocurre entre los Mopan Maya de Belize.

Una vez que hay un acuerdo, los padres de la joven suelen advertir que su hija deberá ser tratada bien lejos de su familia (Daza 1983; Valderrama & Escalante 1998). Para asegurarse unos mediadores competentes en los problemas de pareja se elige, en este momento o en las semanas posteriores, padrinos de boda que se corresponsabilicen de ayudar a la pareja. Se continúa con la bebida y libaciones y se hacen recomendaciones sobre su comportamiento y deberes futuros. Las recomendaciones toman la forma de regaño y pretenden inculcar que su vida debe cambiar (Valderrama & Escalante 1998). No es que deban aprender nuevas habilidades puesto que ambos jóvenes llevan años cooperando en las tareas domésticas, sino que el producto del trabajo que realizan seguirá, en breve, una nueva dirección, ya no irá tanto a sus padres como a su pareja e hijos. Por otro lado, en su vida adulta deberán conducirse de modo que aquello que den, deberá serles compensado con algo que reciban —y viceversa—, lo que equivale a decir que son autónomos y no subordinados. Todos de acuerdo y ebrios, la relación queda formalizada entre las familias, y los padres del joven se llevan a la joven a casa del 'novio' (Isbell 1978). Aunque según otros relatos, esa misma noche los acostaban en una misma cama. en un cuarto aparte de la casa de los padres de la joven, mientras el resto de los familiares esperaban los resultados de la unión hasta la mañana siguiente (Ossio 1992, en Andamarca; Price 1965, en Vicos —algunas informantes me han contado haber pasado esta situación en el Valle).

El amor

Ahearn (2001) nombra una cuarta vía de llegar a formar pareja, el amor. Cuando en el Valle preguntas a una mujer cuáles fueron los motivos para unirse a su pareja, apenas alguna de ellas considera el amor como una razón que quepa mencionar. Parece que esta cuestión divide dos perspectivas diferenciadas sobre el inicio de la relación de pareja. Una, en la que el amor romántico conduce a formar una pareja heterosexual; se podría decir que el amor sintetiza los inefables motivos para formar pareja. Y otra en la que la pregunta por los motivos es respondida en base a consideraciones prácticas (es trabajador/a, es la respuesta común) y cualquier referencia al amor es de un exotismo ininteligible, algo directamente inexpresable.

Esta división en la apreciación local de la motivación matrimonial parecería

apoyar una visión del amor romántico²³ como una singularidad de la modernidad euro-americana (Aries 1962; Giddens 1990, 2004; Stone 1979,1988; Taylor 1996). La idea del amor romántico habría sido inoculada en las Américas por los españoles, pero no habría contagiado a todos sus habitantes. Aunque también podría ser fruto de una transición a la modernidad, independiente, de ciertos estratos de la población, mientras el resto se mantiene en la tradición. En cualquier caso, la tesis es que los sentimientos privados y la elaboración cultural de la atracción erótica son una consecuencia del modo de sociedad occidental que, en una visión de jerarquía de necesidades del tipo propuesto por Maslow (1954, 1972), estaba liberada de la tiranía de las miserias inmediatas y podía perder su tiempo en los lujos intelectuales y físicos del amor. La práctica de este tipo de *amor*, abre un espacio para una reflexión sobre sí que permitiría el desarrollo del ámbito privado y daría lugar a personas más reflexivas, centradas en sí mismas, y más individualistas –y por tanto menos integradas en su red social y familiar. Esta perspectiva ha sido abordada por distintos autores (Ahearn 2001; Collier 1997; Hirsh 2003; Rebhun 1996). Sin embargo es discutible desde la percepción de algunos antropólogos e historiadores (Abu-Lughod 1986; Lizot 1985; Macfarlane 1987).

Sobre el terreno, en el Perú el amor es una 'pasión nacional'. La televisión emite programas en los que los amores de los famosos son el contenido único del asunto y las telenovelas no han encontrado otro tema digno de su despliegue argumental. La radio emite constantemente cumbias que tratan de los amores desgraciados. "*Que levante la mano quien no lloró un amor*", es el estribillo que iguala a todos los amantes, independientemente de su etnia, clase o credo. Y los placeres de un amor no correspondido o engañado son disfrutados desde el despertar de la excitación inicial hasta la venganza final, como en 'A llorar a otra parte':

"Pero vas a volverme a buscar / y te advierto que voy a vengarme / Vas a besar el suelo por Dios te lo juro / vendrás a pedirme perdón y no dudo que mendigarás por un beso de mis labios / Tú piel rogará que la toquen mis manos / Sé que voy a gozar cuando vengas llorando / me voy a burlar de ti al verte arrastrando / te arrepentirás de haberme conocido / porque hoy me declaro tu peor enemigo / Y lo que te mereces por abandonarme es que al volver te mande a / llorar a otra parte"

En los trayectos en la combi he tenido que aprender a apreciar el placer y

²³ Para una definición de amor romántico ver Jankowiak & Fischer (1992); Holland (1992) examina el funcionamiento del modelo de amor romántico en Norteamérica; Quinn (1987) estudia el modelo de matrimonio; consultar Holland y asociados (1998) para una visión del amor cortés en la occitania medieval como mundo figurado.

dolor exquisito que irradian cumbias como, *Ojalá que te mueras, Humíllate, o Ahora me río de ti*. También en el apartado de la música andina, Dina Paucar, Sonia Morales, Picaflor de los Andes, Rosita de Huaribamba o Lucero del Alba entonan canciones de éxito que llevan títulos como *Llanto por llanto, Triste despedida, Vete muy lejos, Corazón Mañozo [sic], Yo no soy culpable, Maldita pasión o Dueña y señora*. El amor traicionado en un ámbito pastoral es el argumento de la mayoría de ellas. Rivera (2008) ha estudiado las canciones de 'pasiones devoradoras' a propósito de los rituales ganaderos en la sierra, pero no parece que el gusto sea, ni circunscrito, ni reciente. El Inca Garcilaso (2008[1609]:139) menciona el deleite, durante el incario, por los "cantares ... los cuales eran de pasiones amorosas, ya de placer ya de pesar, de favores o desfavores de la dama". Lo que indica, más que una realidad histórica, que la preocupación política por el matrimonio es antigua (Silverblatt 1989). Estado y familia compiten o convergen en la política matrimonial, en crear el discurso sobre el deseo y el deber (Collier 1997), y en definitiva, en darle a las emociones un discurso y conformar prácticas y discursos.

El discurso nacional del amor romántico parece tener eco en el Valle. Actualmente, en la sierra, las jóvenes tienen 'amigos' y las relaciones sexuales prematrimoniales son comunes entre los enamorados. La atracción amorosa parece ser el factor fundamental en la formación de estas parejas, que no son contempladas, ni por los protagonistas, ni por sus madres como necesariamente conducentes al matrimonio. Los enamorados se intercambian correos electrónicos, 'chatean', quedan para pasear, intentan verse en las fiestas, se comunican a través del móvil cuando tienen saldo y les encanta fotografiarse (una descripción similar hace Ahearn (2001) en Nepal). Para los amores no correspondidos existen diferentes remedios mágicos, que se hacen usando pertenencias de la persona indiferente, y que producen el efecto de focalizar sobre sí, durante uno o dos años, las emociones y acciones de otro. Estos remedios, se afirma, proceden de la selva, y son tratados con reverencia y escepticismo²⁴. Amor, juventud, nuevas y viejas tecnologías comparten espacio social.

Parece afortunado asociar en sus síntomas magia y flechazo amoroso. Según la ideología del amor romántico, este es un arrebató, una pasión momentánea que se siente por otra persona y que lleva a olvidarse de todo por conseguir ese objeto de deseo. No obstante, en el Valle la pasión no es considerada duradera, ni algo que lleve a la estabilidad, armonía y permanencia de la pareja, sino que la pasión es una fuerza que lleva al encuentro de dos personas, "como dos ríos", crea

²⁴ Para un tratamiento de la magia como resistencia de las mujeres contra la preeminencia de los hombres en una sociedad matrifocal véase Laura Hobson Herlihy (2006).

complicaciones y, normalmente, lleva la desdicha a ambas.

En todo caso hay que diferenciar lo que ocurre en el enamoramiento entre jóvenes no totalmente socializados (soltera/os) y de persona maduras (casado/as)²⁵. En el primero se trata de lo que llamaríamos un noviazgo, que puede o no tener consecuencias matrimoniales, y en el que el sexo premarital es común. En el caso de las personas maduras —que culturalmente están ya, en una relación de pareja que les otorga ese estatus— el amor *extramatrimonial* conduce a la distinción entre la pareja y el amante (querido/a), y cuyas relaciones sexuales no están socialmente sancionadas. Así lo hace Claudia al expresar vehementemente su mala opinión de todos los tipos de hombres, de los que afirma que sólo un 5% son '*buenos padres, buenos queridos, buenos amantes, buenos maridos*'²⁶. La distinción es operativa en el contexto amoroso del Valle; la infidelidad de los hombres está muy extendida²⁷ (ver capítulo séptimo), y como veremos, es contestada irregularmente por las mujeres. Las mujeres cuando son preguntadas se atienen a las reglas del *decoro*, pero es común sorprender bromas y a veces circulan rumores y cotilleos que tienen por objeto las relaciones de alguna vecina. Si nos atenemos a la opinión de los hombres, entonces estaría justificada la celotipia que padecen, que es exacerbada cuando *beben*. Ambos, hombres y mujeres utilizan la violencia como respuesta a los celos, y esa violencia se considera legítima siempre que los celos tengan un origen real, la violencia sea comedida y su finalidad restitutoria (Harvey 1994).

Si a la actividad sexual se une la ausencia de medidas de control de natalidad²⁸ el resultado es un buen número de hijos no matrimoniales o adúlteros. Respecto a estos, es posible observar que el tratamiento sucesorio tradicional de los diversos tipos de hijos se corresponde con la distinción por un lado entre jóvenes y adultos, y dentro de estos últimos entre amantes y maridos. Mientras que hijos extramatrimoniales y matrimoniales recibían la misma herencia, los adúlteros recibían como mucho un medio de la parte que correspondía a los otros

²⁵ El padre Arriaga (1999[1621], en Price 1965) comenta que los indios admitían el pecado de adulterio, pero no el de fornicación, lo que indica que hacían la distinción entre sexo prematrimonial considerado inocente y posmarital que consideraban reprensible.

²⁶ Shostack (1981) cita a Nisa, una mujer ¡Kung, que hace una clasificación similar.

²⁷ Bolton & Bolton (1975: 30 y ss) determinaron que en Qolla —Puno— el 60% de los varones casados mantienen relaciones adúlteras. Ossio (1992), Price (1965) y Van Vleet (2008) concuerdan en la apreciación de que el adulterio es muy común y es una causa importante de conflicto y separación entre las parejas.

²⁸ En la entrevista, Claudia hace un inciso mostrando las posturas encontradas en torno al control de la natalidad entre ella y su suegra. La discusión es enconada en el país (Chávez & Coe 2007; Rousseau 2007; UNFPA 2005). En el estudio de Cáceres y asociados (2000) el 23% de los jóvenes sexualmente activos en la muestra reportaron haber tenido hijos extramatrimoniales.

hermanos y estaban destinados a migrar (Ossio 1992). Hoy día, legalmente todos los hijos se igualan en el derecho a la herencia, lo que encona los problemas de los hombres bígamos con sus parejas, y crea alejamiento entre medio-hermanos.

Finalmente hay que hacer notar que las relaciones por amor, que no han sido arregladas, convenidas o de otro modo intervenidas por los padres de los jóvenes y que se han llevado a cabo con la oposición de estos pueden conllevar la animadversión de la suegra y un maltrato sistemático que tiene la finalidad de que la joven desista de la relación (ver capítulo sexto). A la vez, mujeres más independientes se enfrentan con más facilidad a la suegra; estas confrontaciones pueden ser difícilmente asumible por sus parejas, que tienden a aliarse con sus madres y ejercer violencia motu proprio o a instancia de aquellas (Mitchell 1994; Van Vleet 2008).

Ambigüedad del arreglo, ambigüedad del romanticismo

La asociación entre amor romántico y matrimonio no es natural para muchas de las mujeres con las que hemos trabajado en el Valle. Las personas tienen capacidad para amar y lo hacen, tienen deseos sexuales y los satisfacen y pretenden casarse y lo consiguen. Sin embargo amor romántico, sexo y matrimonio no van automáticamente de la mano para todas las personas. Uno no tiene por qué casarse con quien se apasiona (Ossio 1992; Van Vleet 2008). De hecho, sexo, amor y matrimonio tienen complejos y variados cauces prácticos y emocionales que dan diversidad y vivacidad a las relaciones entre los sexos en el Valle.

Restringiéndonos a la compatibilidad del arreglo y el amor, mi opinión es que en la práctica el matrimonio por amor y el matrimonio arreglado han 'hibridado', como dice Kimberley Hart (2007) de las prácticas matrimoniales tradicionales y modernas en Turquía. Hart pone de relieve la ambigüedad del arreglo y el amor, y como la modernidad puede constituir una ideología que encubre prácticas cambiantes aunque ancladas en la forma de hacer tradicional. Del mismo modo mis datos no avalan que, en el Valle, se esté produciendo ese cambio *hacia la modernidad* en las prácticas matrimoniales, ni permiten distinguir entre prácticas rurales y urbanas. Y sin embargo, aunque no es posible demarcarlas espacialmente, ni darles una dirección evolutiva, coexisten muy diferentes maneras de convertirse en una pareja. Mi posición es que, mientras las prácticas fluyen a su propio ritmo, relacionadas con cambios estructurales, y se producen siempre en el presente, los relatos son retrospectivos y se hacen, sea primando valores colectivos

—centrados en el grupo familiar—, sea primando valores individualistas —centrados en el yo²⁹— (Ahearn 2001; Collier 1997; Giddens 1992), según la audiencia y finalidad del relato.

Ocurre pues, que a través del rapto los noviazgos románticos se arreglan y a través del conocimiento de las historias de amor, los arreglos familiares se hacen, o se relatan como románticos³⁰. Las personas enfrentan la realidad y teorizan a través de la narración de su elección de pareja; o expresan su posición ideológica a través de la inefabilidad de los motivos de elección. Las narraciones pretenden ser performativas y ofrecer un cauce de expresión a un yo que se descubre —u oculta— al reflexionar sobre su propia actividad práctica en su contexto social. En este sentido son agentes que emplean estratégicamente sus preferencias entre los diferentes discursos que pretenden regular la convivencia; discursos nacionales y locales, de la tradición y la modernidad, de decisiones de consenso o individuales, de juventud o adultez.

3.4. Contenido: Consentimiento de convivencia o *servinakuy*

Una vez las familias han 'hablado' antes o después de *conocerse* la pareja y la relación se ha formalizado. Entonces la pareja inicia la convivencia con un periodo de residencia patrilocal, de duración variable, denominado en el Valle consentimiento de convivencia y, en menor medida, *servinacuy*. *Servinakuy* significa servicio mutuo. Se trata de una institución que existe en toda la región andina con diferentes denominaciones. Arriaga 1999[1621] lo menciona como *tincunakuspa*, *sirvisinya* lo nombra Mitchell (1994), Ossio (1992) como *watanakii*, *pantanakuy* en Price (1965), *tantanakuy* en Van Vleet 2008. Pese a las diversas denominaciones³¹ los rasgos de todos ellos son homogéneos con las descripciones de Price en Vicos (1965), Bourricaud en Puno (1962), y Stein en Hualcan (1961).

²⁹ Desde ambas perspectivas hay cabida tanto para el amor y las complejidades emocionales que supone comenzar una convivencia, como para las cuestiones prácticas de la vida, pero cada una de ellas aporta soluciones organizativas diferenciadas.

³⁰ Stendhal, en *el Rojo y el Negro* (1830), fue uno de los primeros autores en poner de manifiesto como la pasión se puede desencadenar entre una pareja (en la novela, con una buena diferencia de edad y adúltera), pero las prácticas galantes asociadas al amor romántico requieren ser aprendidas. Sin ese aprendizaje los amantes caen en 'éxtasis amoroso' pero no saben qué hacer, ni como convertirlo en acción. Stendhal, en su novela, propone la tesis de que estas novelarías románticas se difunden desde París, el foco donde se desarrollan los nuevos comportamientos.

³¹ Esto da una idea de la inexistencia del gusto unificador, o de una institución con capacidad de operar una uniformización lingüística, a la vez que la existencia de un mundo matrimonial común.

Se trata de una institución que se practicaba ya durante el incanato (Garcilaso 2008[1609]) y fue perseguida por las autoridades durante el virreinato.

La función del *servinakuy* es comprobar la compatibilidad de la pareja. Los padres tienen la responsabilidad compartida de enseñarlos a ser una pareja. Durante este tiempo los jóvenes pasan de la juventud a la edad adulta. Una de los hitos clave de este pasaje es tener un hijo, otro que cada uno de ellos trabaje para el otro, se cuiden y se alimenten recíprocamente (Weismantel 1995). Aunque, mientras residen en la casa de los padres, el joven sigue trabajando para su padre y la nuera está bajo las órdenes y presta servicio a su suegra. Este trabajo compensa la alimentación que reciben. Que el flujo alimenticio sea unidireccional pone de relieve las diferencias de jerarquía entre ambas parejas. La ayuda a los padres del chico continuará durante años, entre otras consideraciones, porque los padres son la base sobre la que los jóvenes crean su red de *ayni*.

El *servinacuy* ha sido llamado periodo a prueba porque durante este periodo los jóvenes, si no congenian, pueden separarse, regresando la joven a casa de sus padres³². Ossio sin embargo rechaza esta denominación considerando que se trata de un contrato entre grupos, no entre individuos (1992). Aunque nada opta a que se trate de un contrato de grupo y que, además, sea a prueba. La separación crea un fuerte y duradero sentimiento de hostilidad entre las familias. En cualquier caso es importante retener que el *servinakuy* garantiza a los jóvenes la posibilidad de desistir³³ y que los hijos tenidos en este tiempo, en caso de separación no son estigmatizados³⁴.

A la vez que los jóvenes crean una relación entre ellos y con los padres, deben comenzar a establecer vínculos de adultos con sus vecinos. Esto significa ser tratados y respetados como adultos, entre sus obligaciones estará ocupar cargos y mayordomías y establecer lazos de reciprocidad laboral *-ayni-* con otras personas

³² Bolton & Bolton (1975) establecen que de 429 matrimonios en Qolla, 67 terminaron en divorcio, de los que algo menos de la mitad tuvo lugar durante la etapa de *servinacuy*.

³³ Congruentemente, los padres retrasan la entrega de la herencia —tierra para el joven que le entrega su padre y ganado para la joven que le entrega su madre. Igualmente se retrasa la formalización, civil o religiosa, hasta el momento en que la pareja cree una red social, que primero, le ayude a construir su casa y después participe en la celebración con su presencia y regalos. El tiempo de *servinacuy* sirve para acumular todos esos recursos. Actualmente muchos jóvenes ‘consumen’ su herencia por adelantado en la educación que le proporcionan sus padres, de modo que no siempre cuando llega este tiempo hay bienes para repartir.

³⁴ Esta cuestión es discutida, como veremos en el próximo capítulo, un niño puede ser estigmatizado en el colegio, pero no por la comunidad en la que vive. En realidad, entiendo que ese rechazo opera como un marcador étnico, como ocurre con la admisión o rechazo del rapto como forma de entrada al matrimonio.

de su sexo (Urton 1985). Para los jóvenes que pretenden entrar en sectores económicos no agrarios, esto significa crear una red social que le permita acceder a puestos de trabajo y mantenerse en ellos. Esta situación puede ser contradictoria, ya que los jóvenes tienen que mantener contacto con el grupo de edad, una institución de inmaduros, como base de una red de sociabilidad y reciprocidad masculina que le facilite el acceso al trabajo, a la vez que deben cambiar y dejar a los amigos para centrarse en sus obligaciones familiares.

Como veremos en el próximo capítulo, este periodo es especialmente difícil para las mujeres que pasan de estar al servicio de su madre a estarlo al de su suegra. Es un tiempo de pérdida en el que se alejan de su pueblo o comunidad y de su familia, para entrar en otra en la que no tienen ningún lazo. Dentro de esa nueva familia deben crear una relación con su suegra desde una posición de subordinación y respeto. Para crear proximidad con la suegra debe trabajar diligentemente para ella, pero algunas suegras son exigentes hasta la explotación moral y económica, mientras algunas nueras no son tan dóciles como para someterse a las penurias emocionales que les imponen. Los suegros por el contrario suelen desarrollar una relación de cuidado mutuo con sus nueras. A la vez, la relación con su pareja se ve afectada por la división sexuada del trabajo y la diferencia de posiciones y alianzas dentro de la casa. Cuando hay conflicto los jóvenes se suelen aliar con sus madres, mientras los suegros tienen poco que decir ante lo que ocurre en la casa.

Jesi cuenta un episodio de enfrentamiento con su suegra, a la vez que mantenía un trato familiar con ella. Pese a que Jesi no utiliza la noción de *servinakuy*, sino la de consentimiento de convivencia, en su relato circulan ideas sobre la entrada en la convivencia, los servicios que deben prestarse, la posibilidad de deshacerla una vez iniciada y las dificultades de la relación entre afines. Pero ni se cumplen todas las prácticas del *servinakuy*, ni en el contexto social en el que tiene lugar la relación hay posibilidad, ni necesidad, para ello. El pensamiento matrimonial sobre el *servinakuy* le presta a Jesi los elementos sobre los que teoriza narrativamente sobre su situación³⁵ y le permite decidir dejar la relación. Junto a

³⁵ La realidad a menudo no se muestra tan congruente como las descripciones, pero la situación no debe hacernos pensar en la *deprivación* cultural, ni en la aculturación. Mi idea es que las prácticas se revisten de re-creaciones de un mundo sociocultural. Para que la cultura cumpla su papel no es necesario que cada caso se ajuste al modelo, basta que se puedan producir o referir 'cláusulas', sentencias o formulaciones, que los participantes de esa cultura consideren, o infieran como correctas o significativas. En este sentido la aculturación es imposible, y no 'puede haber gente sin cultura' (Díaz de Rada 2010:207); como es igualmente imposible que una cultura sea completa o totalmente coherente.

estas ideas, como motivación y justificación, conviven la certeza en la existencia de maltrato y la carencia de poder suficiente para hacer frente a su situación.

Si nos centramos ahora en Claudia, ella crea su relato contraponiendo su conducta a la del resto de sus familiares y creando una lista de agravios y obstáculos que sus familiares pusieron a la creación de su propia familia. Sobre la madre expresa que fue '*sacada con pedida de mano*', es decir sin conocer suficientemente al joven y por arreglo de los padres, un procedimiento contra el que se posiciona, y se queja no solo de que el periodo de negociación fue acortado por interés de su madre, sino de que ni su madre ni los padres de él asumieron adecuadamente su responsabilidad de enseñarlos y aconsejarlos. Su madre nunca tuvo interés en ella, Claudia explica que aunque trabajaba sobradamente para ella; su madre mantenía un estilo de maternidad distante³⁶ (Scheper-Hughes 1985). Respecto a sus suegros, vivían en la puna en lugar de residir con ellos, de modo que su *servinakuy* está marcado por la inexperiencia, la falta de guía y la dejación de funciones de los progenitores. No solo es que no tuviera consejeros y protectores, sino que la desatención de sus suegros alcanzaba hasta regatearle el alimento. Es decir, incumplían su obligación como contrapartida al trabajo que ella hacía. La valoración que no hace de sus suegros recae, jocosamente, sobre ella misma, era joven, tonta, cojuda o *beuna* —suegros y esposo se estaban aprovechando de su trabajo.

Claudia pone de manifiesto que en el caso de su marido esta falta de reciprocidad iba más allá. Ella trabajaba, cocinaba y alimentaba a su marido, llevándole la comida a diario a San Jerónimo. Elaborar y servir la comida que se cultiva en la propia chacra es una labor exclusiva de las mujeres. A través de la '*cocción*', y la distribución del alimento, crean, con el tiempo, una comunidad de sustancia entre todos los que comparten la comida ante el fuego y en la misma habitación. Por ello, es necesario que él se alimente cada día de la comida que sale de su fuego y es servida por su mano. Ella cumple esta tarea, con el trabajo añadido de andar varios kilómetros cargando con el bebé y con la desigualdad que supone que él esté estudiando gracias a su apoyo, mientras ella ha tenido que dejar los estudios y emprender varios trabajos. En su historia, Claudia omite cualquier mención al trabajo de su pareja como cultivador de la chacra, la parte del trabajo que él debía hacer para ella y los hijos. Con ello mueve a pensar que él

³⁶ La referencia a las horas que le dedicaba al pastoreo puede ser tomada como una indicación velada de cuáles eran los intereses de la madre. La madre de Claudia, anciana de unos 90 años, vive actualmente con su hija.

actuaba de mala fe, pues se negaba a participar en el ciclo con su trabajo y cuidados.

En esta situación de incumplimiento de las responsabilidades, cuando su ex-marido comenzó a pegarle en estado ebrio y celoso ningún familiar estaba presente para cortar los brotes de violencia —esta tarea la hizo un vecino, a quien ni correspondía, ni tenía obligación. Claudia no se mantuvo pasiva sino que pidió ayuda a otras personas del pueblo. Por consejo de una tía, una mujer de mayor edad y con experiencia, no necesariamente un familiar, se defendió violentamente y lo venció, pero la autodefensa solo le sirvió una vez. En otra ocasión se separó y acudió a la autoridad, los efectos de la denuncia se volvieron en su contra. Llegado este punto, su conflicto matrimonial comienza a alcanzar audiencia pública. Mientras sus familiares actúan según sus intereses que, aun diferenciados, se coaligan contra Claudia, la gente comienza a murmurar y a Claudia le llegan rumores de la infidelidad de su pareja.

En el mundo andino la pareja es la unidad de acción social. Solo los casados pueden ser comuneros, pueden establecer relaciones como padrinos o compadres, ocupar cargos, e incluso organizar fiestas privadas como el Santiago no tiene sentido si uno no tiene pareja. Igualmente la asistencia a bautizos, bodas y funerales está penalizada, pues deben regalar y comer por marido y mujer (Ossio 1992). Tener una pareja es algo muy conveniente, pero las personas en el Valle son eminentemente prácticas, también en cuestiones matrimoniales. Todos los implicados en un matrimonio sopesan cuidadosamente sus intereses cuando los jóvenes intentan establecerse como una nueva pareja. La idea de que la pareja se hace con trabajo, tiempo y cuidados es interpretada por diferentes actores de acuerdo a sus diferentes intereses, expectativas y puntos de vista. Como no hay reglas minuciosas y precisas, ni una autoridad que imponga una versión correcta de la ideología matrimonial, ni un procedimiento que atempere las posiciones, interpretaciones igualmente interesadas e implacablemente parciales se enfrentan en la esfera pública por adquirir audiencia. Cada cual actúa y expone la situación según sus intereses. Cuando el conflicto adquiere una amplia dimensión pública, las diferentes versiones del problema son apoyadas o rebatidas a través de los chismes, cotilleos y cuentos que circulan por la comunidad. Un sistema de arbitraje de este tipo se dilata en el tiempo y tiene poca capacidad de imponer sus decisiones. Además el estatus, por ejemplo de edad, lleva ventaja al imponer su perspectiva. Sin embargo el sistema es capaz de tomar en cuenta tanto la porfía del litigante/a, como muchas más evidencias e intereses que atañen a otros sectores de la vida privada y comunitaria. Teniendo esto en cuenta es significativo

que Claudia haga de la consecución de la plaza en la escuela una cuestión de unánime apoyo de su posición en una asamblea vecinal. Significa el triunfo de su versión en el conflicto familiar en pública competencia con dos varones aspirantes a la plaza³⁷ —sin ironía, cabe preguntarse si la reparación que consigue es el derecho a formar una familia matrifocal y un trabajo sin paga.

4. La pareja como proceso, la familia como proyecto: crear parientes

Flujos

El *servinakuy* constituye una primera fase tutelada de vida común que termina idealmente cuando la joven tiene su primer hijo, lo que coincide con el fin del periodo de residencia patrilocal. En ese momento la pareja se considera adulta. Solteras y solteros tiene su capacidad de acción social demediada, sólo las madres solteras que crían a sus hijos son consideradas adultos. Un adulto es quien crea o cría parientes y cultiva su parentela. Un hombre soltero sólo en circunstancias excepcionales puede hacerlo³⁸. Pero aunque la joven pareja tenga su primer hijo, la relación aun no está consolidada, la creación de un vínculo de apego y una forma de mutualidad sostenible es un delicado proceso. Cuando los jóvenes hayan zafado su casa³⁹, y establecido relaciones sociales más sólidas, su relación habrá ganado consistencia. Sucesivos hijos, y la boda que tendrá lugar unos años después, constituyen marcadores de la solidez y reconocimiento social que está adquiriendo esa pareja.

³⁷ La exposición de Claudia sigue la partición común del discurso público, la discusión forense se hace en la calle, mientras que el discurso asambleario evita la confrontación directa y emplea una 'cuestión de paja', el trabajo de Claudia, para discutir la principal, la razón de Claudia en la pugna con sus afines.

³⁸ Es el caso de M.C.P, abandonado por su mujer con cinco hijos, alguno de ellos fruto de las relaciones extraconyugales de su ex-esposa. Excepcionalmente M. los ha sacado adelante con mucho trabajo y afirma, el consejo de diversas mujeres.

³⁹ Zafar o *safar* la casa, la *zafacasa*, cubrirla o techarla, es un ritual que marca el final de su construcción. Se hacen cargo del gasto los padrinos y termina con una fiesta en la que estos suben al tejado, recién colocado por los albañiles en estado etílico, y colocan animales u otros símbolos protectores y hacen regalos a los presentes. Tradicionalmente las casas son de adobe, de modo que requieren un cuidado continuado y que estén habitadas para que no se arruinen, además una casa en ruinas es fácilmente reconstruible para que pase a ser el hogar de una nueva pareja. Este material, aparentemente, se acomoda más que el ladrillo y el cemento a la ideología andina del matrimonio y de la casa como herramienta en la que se objetiva.

En estas circunstancias tener hijos es necesario para que, en el discurso matrimonial, la pareja fragüe (lo que no quiere decir que no haya parejas sin hijos, aunque es raro). En su relato, Claudia cuenta que, a los dos años de casados, su exmarido la acusa de ser '*mujer machorra*', le exigía que le dé hijos y la maltrataba sexualmente. Este maltrato refleja un temor por la infertilidad de la pareja que se corresponde con un temor por la compatibilidad y la continuidad de la pareja. Ser una pareja compatible no significa tanto semejante en sentimientos y pensamientos como materialmente capaz de trabajar juntos y de procrear. El lazo que une a una pareja es extremadamente laxo en tanto ellos no sean capaces de cultivarlo y alimentarlo.

Igualmente, la afirmación de que hacer una familia es hacer circular energía en forma de trabajos, cuidados y alimentos entre los miembros que la componen debe ser prosaicamente entendida; como dice Weismantel "*una familia consiste en aquellos que comen juntos*" (1988:169). En el modelo familiar del Valle los lazos biológicos (sangre y sexo) no crean por sí solos una relación de paternidad o maternidad, es necesario el trato y la circulación de cuidados entre los miembros de la familia (Weismantel 1995). Siguiendo este esquema, Claudia desconecta explícitamente la reproducción sexual de la familiar:

"Gracias, me has hecho el hijo, toma tu apellido, porque del apellido no vive el hijo, el hijo vive del amor, del cariño que tú le das, del esfuerzo".

En este tenor, afirma, no quiere pensión de su exmarido. La razón es que ese dinero sería fruto de su trabajo y no quiere que se integre en el círculo de intercambio familiar y llegue a sus hijos⁴⁰. Ella entiende la 'pensión' como un flujo,

⁴⁰ Esta misma razón se podría aducir para explicar por qué muchas jóvenes (por ejemplo Teodora) con hijos *no deseados* no se cuidan de inscribirlos en el registro civil con el nombre de los padres. Ellas saben que ello le dará derecho a una pensión, pero precisamente al no inscribirlos están negando la paternidad del padre biológico, no quieren que devenga padre real. Y niegan también una forma de entender los lazos entre padres e hijos, enfrentándose al discurso biológico-jurídico, que atribuye derechos al padre por el solo derecho de haberlo engendrado, cuando para ellas es obvio que serán solamente ellas quienes habrán de criarlos. Quizá por ello, cuando ingenuamente les explicas que la inscripción es un derecho y un beneficio para su hijo su respuesta es el silencio. Pero al reflexionar sobre este tema hay que tener en cuenta que el destino de estas mujeres no es ser forzosamente madres. También las madres de nacimiento pueden dejar de serlo entregándolos en acogida, la ideología de parentesco ofrece seguridad de que los adoptantes, alimentando y cuidando al niño, se convertirán con el tiempo en padres del mismo. No es que una madre que abandone a sus hijos pierda toda relación con ellos, pero la relación es compartida y puede ocupar una posición secundaria en la familiaridad con sus hijos abandonados.

por ello, se permite bromear a propósito de su reacción cuando descubre que su marido es bígamo, diciendo: “*Te la corto... te corto la pensión, que te doy*”. Una vez que corta con su marido, corta el flujo de cuidados que dedicaba a su pareja para enfocarlo sobre sus hijos. Como si, al quitar a su marido de su posición de receptor de su trabajo, apoyo y cuidados le cortara ‘su hombría’. Por esta razón Claudia corta los flujos que los conectan en ambas direcciones y sale de la casa común. A partir de entonces ella asume el papel de cabeza de familia, y será, como se dice en el Valle, ‘padre y madre para sus hijos’. Desde ese momento el flujo de comida, cuidados y trabajo se dirige hacia sus hijos. Les da una buena educación, y subraya tanto el cuidado y la variedad de alimentos, como su procedencia. En la ideología familiar del Valle, para hacer una familia los alimentos deben proceder de la propia chacra, de modo que hayan sido labrados con el trabajo del padre (aunque la mujer e hijos colaboran en algunas tareas), que los lleva al hogar para ser seleccionados y cocinados por la mujer y ser consumidos en común por toda la familia. El vínculo familiar se hace gradualmente, a través del consumo de las mismas materias, que provienen de la misma tierra y se obtienen con trabajo común (Allen 1988; Bolton 1977; Carter 1977; Van Vleet 2008; Weismantel 1995).

Esta forma de pensar permite comprender el papel contradictorio de las pensiones alimenticias. Mientras por un lado es la evaluación de una contribución económica a la crianza de los hijos, por otro hace permanente el vínculo entre los cónyuges. La lectura de este vínculo se hace en los términos en los que se comprende el parentesco andino, es decir en términos de *ayni*. De esta manera un hombre separado que pasa una pensión de alimentos está haciendo llegar un flujo alimenticio a su ex-hogar, consecuentemente con ello, se crean expectativas de alguna forma reciprocidad. Esta confusión inducida por el modelo familiar es en ocasiones fomentada por los hombres y en ellas se ven inmersos, en muy diversas formas, mujeres e hijos. Adelantándonos a próximos capítulos, hay mujeres que interpretan la pensión como el deseo del hombre de continuar la relación, y como un síntoma de que aún puede cambiar. Y hay hombres que reclaman derechos sexuales y de cohabitación por el hecho de estar pasando una pensión. Por otro lado, la pensión, mientras deja indemne la figura y derechos del hombre como proveedor, posiciona a la esposa en inferioridad, ya que el flujo que va de la mujer al hombre queda cortado si la separación ha de ser efectiva.

La casa

La casa que construyen los jóvenes está destinada a constituirse en la confluencia de esos flujos materiales. Será la morada de la nueva familia. La casa se sitúa generalmente en terreno cedido por los padres, a los que aun deben obediencia y resume los lazos que se han ido extendiendo desde la pareja. Y se construye con ayuda de la familia, y la red de relaciones, con los que quedan obligados por años. Puesto que esas redes de relaciones sociales y económicas están estrictamente divididas por género⁴¹, y la pareja no tiene ni un presupuesto ni propiedad común, la casa se convierte en el centro de imputación, el colector de esos flujos de trabajo, esfuerzo y sustancia.

De ahí la importancia para Claudia de salir de la casa y su énfasis en haber conseguido construirse una. Claudia vivió durante su convivencia en una casa de las afueras, de la que se encarga de aclarar que hoy está en ruinas, no tanto para orientarnos sobre cuál pueda ser esa casa, sino para establecer metonímicamente el estado de la relación. La decadencia de ese hogar comenzó con su viaje de investigación a Ayacucho, descubierta la bigamia decidió dejar a su pareja y desde entonces ya no volvería más a esa casa. Se fue a Lima y posteriormente consiguió un lugar donde vivir independientemente, el colegio. Irse a vivir sola marca la ruptura definitiva con su pareja y convierte a su familia en matrifocal. La construcción de su casa de material noble, no es solo un símbolo de estatus, ni se puede ver prosaicamente como el resultado de la acumulación de capital. La casa le permite traer nueras a su hogar y mantener durante su vejez a sus hijos cerca de sí. Esto, por un lado le ofrece seguridad en su vejez, y por otro disminuye su carga de trabajo y la libera para llevar una vida social que hasta ese momento no se ha podido permitir.

Lévi-Strauss estableció el concepto de sociedades basadas en la casa (1973, 1984). En *La vía de las máscaras* (1973), Lévi-Straus asocia el edificio y el matrimonio monógamo. La casa es el lugar donde se guardan y preparan los alimentos, donde la familia se asea y donde se cuida a los hijos, donde se duerme y se mantienen relaciones sexuales. En este sentido la casa es el punto de intersección de los flujos de energía de los miembros del hogar. Pero en el aspecto sexual la casa representa una tensión latente en la vida familiar, la necesidad en el modelo heteronormal predominante en el Valle de pasar de unas relaciones

⁴¹ Un hombre no mantiene una relación de *ayni* con el grupo de reciprocidad de su esposa, y viceversa. Por ello una persona soltera no puede crear esa relación, o una viuda no puede reanudar por sí misma las relaciones que mantenía el cónyuge fallecido. Esto es un acicate más para la urgencia matrimonial.

sexuales promiscuas –que tienen lugar en el campo, es decir, fuera de la casa- a una relación monógama –en la casa-. En el proceso de cambio gradual que van experimentando los jóvenes hay una expectativa sancionada de que se abandonen otras relaciones extramaritales y haya un acomodo a una situación de exclusividad sexual. Aunque es difícil obtener datos directos que avalen esta transición de la promiscuidad a la monogamia, la existencia de un periodo de desenvoltura sexual en la juventud, y la abundancia del adulterio y la bigamia entre los casados, junto a la expectativa de las mujeres de que su pareja cambie me hacen pensar que esta idea no está descaminada. Además, la prevalencia del adulterio y la bigamia nos informan de la diferencia entre el discurso matrimonial y las prácticas sexuales. En el espacio entre la ideología y las prácticas, la imaginación encuentra materia prima para afligir los celos.

Por otro lado, en *Palabra donada* (1984), Lévi-Straus propone que en las sociedades centradas en la casa, ésta objetiva la relación. La alianza entre familias se contrapone al matrimonio como núcleo familiar (1984)⁴². En el Valle, mientras la pareja reside patrilocalmente, son parte integrante de una familia extensa. Desde esta perspectiva el hijo lleva, temporalmente, una trabajadora, una educanda y una extranjera a su madre. Las suegras, en ocasiones, intentan extraer todo el potencial de trabajo de que es capaz la nuera. Pero además pueden pretender alargar el usufructo de la nuera e incluso, si no le gusta o pretenden un mejor partido para sus hijos, intentarán que su hijo la rechace. Socialmente, se entiende que la residencia patrilocal es una situación temporal, una vez las nueras tienen su hijo, o algún tiempo después, consideran pagado el precio (o servicio) del esposo o entregada una sobre-dote en especie⁴³ (M. Harris 1981,) y con ello el tiempo de

⁴² Estimar la existencia de esa obsesión por la casa será siempre discutible, pero en mi experiencia, el matrimonio, la construcción de la casa y el llenarla de sus cosas personales (ropas, cacharros de cocina, herramientas, etc, que tienen un propietario/a exclusivo) y de hijos, siguen vidas paralelas. Si la fertilidad de la pareja es la prueba de su compatibilidad, la casa es el símbolo de su individualidad (es decir que el núcleo de solidaridad familiar radica en la pareja que la habita). La centralidad de la casa es más clara en el caso de los hermanos menores que permanecen con los padres y heredan la casa, inversamente a lo que ocurre en la familia troncal.

⁴³ La dote no es, para las mujeres, la imagen especular de lo que es para los hombres el servicio del novio. Cómo las jóvenes en el Valle tienen su dote en ropa, cacharros y animales que llevan a su casa, este tiempo de trabajo en casa, bajo la directriz y en provecho de la suegra no se trata de una dote. Si al *servinacuy* se le puede atribuir el carácter servicio de la novia es desde luego discutible, ya que tras la residencia patrilocal (una condición a favor del precio del novio) la pareja no marcha a casa de los padres de la joven. Pero hay que tener en cuenta dos cuestiones, una, que la preferencia por las hijas – de las que tenemos ejemplo en Claudia y en el Sr. Juez— viene determinada porque, se dice, que traen yernos a casa (Ossio 1992). Y otra, Price (1965) señala que los hombres hacían trabajos temporales para sus suegros antes de los sesenta— pero afirma, lo hacían en compensación por la joven. Sin embargo, como se establecen independientes, normalmente junto a los padres del novio, siempre podrá ser esgrimido contra un hipotético precio del novio –aunque se puede argumentar que se trata de una fase

subordinación directa a la suegra⁴⁴, comenzando a presionar por salir de esa familia extensa y establecerse como unidad monógama individualizada.

Todo esto puede sonar como una práctica estrictamente reglamentada en el sentido de constitución de la pareja como heterosexual, monógama y reproductora. Lo que Blackwood (2005) denomina pareja heteronormal, y que excluye de la regla a todas las formas de vida familiar que no se incluyen en la norma. Pero así es la ideología matrimonial en el Valle. Aunque lo unívoco de la regla queda paliado con la libertad de interpretación. Por ejemplo, la misma Claudia demuestra ser un caso contra la regla, aunque no es capaz, o no desea, teorizar narrativamente su caso desde fuera del modelo. Un caso que no es ni mucho menos excepcional, muchas otras mujeres en el Valle demuestran que una mujer sola puede hacer una familia, y la cuestión es que estas familias con una cabeza no son menospreciadas ni excluidas. Más aun, tampoco lo son los hombres bígamos, sean o no cabeza de dos o más hogares. Aunque las constricciones que sufren aquellas mujeres no son las mismas que sufren estos hombres. Un rasgo básico de la vida familiar en el Valle del Mantaro es el contraste entre el rigorismo libertario de las prácticas y la rigidez ideológica de los discursos sobre las mismas⁴⁵.

5. Discusión y conclusiones

En este capítulo he examinado algunas historias de violencia a la búsqueda del conocimiento implícito que encierran sobre la vida de pareja y las relaciones dentro del mundo doméstico. De los relatos de vida brota una forma compartida de entender la vida familiar. Los relatos se utilizan desde diferentes posiciones morales y diferentes situaciones sociales para crear intencionalidad e imprimir fuerza social

en un cambio de patrón (Harris 1981). De todos modos prefiero apuntar esta posibilidad que defenderla.

⁴⁴ El suegro a la vez que aprovecha el trabajo, capacidad reproductiva y todo lo demás que aporte la nuera, aprovecha también la capacidad directiva de su esposa. Pero la relación entre suegro y nuera no tiene oportunidad de mostrar su potencial conflictivo porque la joven ni está bajo sus órdenes, ni tienen una estrecha relación. Ahora bien, cuando he tenido oportunidad de observar problemas ocasionados alrededor de esta relación, el conflicto violento ha tenido lugar entre padre e hijo.

⁴⁵ Algo en lo que concuerda Allen (1988) y Weismantel (2001) cuando se refieren a que una estricta división de género del simbolismo se da junto a una conducta real muy flexible.

a los intereses pragmáticos de quienes participan en la creación de las historias. Además, su estructura contiene, en diferentes niveles, recursos dialógicos, citas indirectas, narraciones anidadas, evaluaciones y transformaciones de los que surge el significado de la vida social, del mundo doméstico y la convivencia de pareja.

A través del análisis de estos relatos he intentado hacer ver cómo crear una pareja es hacer de dos jóvenes casi desconocidos entre sí, comensales, camaradas y co-padres. El problema es simple y de índole práctica. En el Valle se establecen como *axiomas* la primacía masculina y una estricta división de género de las actividades cotidianas, y se procede a través de la progresividad de la constitución de la pareja y la creación de vínculos de reciprocidad entre la pareja y con la parentela. La reciprocidad se contempla como un flujo de trabajo, alimentos y cuidados. Pero la reciprocidad no es inocente, quien tiene la última palabra está en una relación de superioridad (Sahlins 1983)⁴⁶. Por eso las suegras intentan asegurarse esa posición explotando a las nueras, por eso algunos hombres encuentran legítimo explotar e incluso depredar a sus esposas.

5.1. Prácticas matrimoniales y modelo de relación

Después de haber analizado las creencias y supuestos que rodean la convivencia y cómo se articulan con la ideología de parentesco, uno de los resúmenes posibles de este análisis sería la reconstrucción del patrón o modelo de relación de pareja en el Valle.

Se trata de una relación heterosexual, en la que la autoridad se concede al varón, basada en la reciprocidad, arreglada (o sancionada tras la fuga) por los padres e iniciada por un periodo de convivencia patrilocal a prueba que durará hasta el nacimiento del primer hijo o algún tiempo más (*servinacuy*). En este tiempo los progenitores tienen la responsabilidad de enseñar y guiar a la pareja. A su vez la joven esposa está subordinada a su suegra, quien se apropia de los resultados de su trabajo. Por su parte, el joven esposo continúa trabajando para su padre. Durante este lapso se prueba la compatibilidad de la pareja, en el trabajo, la

⁴⁶ Sahlins en *Economía de la edad de piedra* observa que para establecer el efecto de subordinación hay que atender tanto a lo que se da y recibe —en el que la comida tiene prioridad—, como a la cantidad y quien queda en la obligación de restituir, pues en muchas ocasiones “la ventaja material está del lado del subordinado”.

convivencia y la reproducción. Si no se demuestra eficaz en estas tareas, la separación está permitida en cualquier momento. Con posterioridad al nacimiento del primer hijo, que se prefiere mujer⁴⁷, hay un traslado de la residencia a su propia casa, construida con ayuda de la red de relaciones creada por la joven pareja (cuestiones económicas, de masificación en el hogar paterno o de orden de nacimiento influyen en el momento en que se producirá). La formalización del matrimonio, judicial, eclesiástica o ambas, es postergada, y marca diferentes fases de consolidación de la relación de pareja. Consolidación, hacia dentro, quiere decir cooperación, reciprocidad igualitaria entre los convivientes y autoridad. Y hacia fuera, la creación de una red de reciprocidad jerárquica (*ayni*) que les permite afrontar los gastos de la casa, boda, tomar cargos en la comunidad y actuar dentro de la misma. El divorcio, al menos en el Valle, es liberalmente admitido, aunque la relación tiene una pretensión de permanencia. Con el nacimiento de los hijos, la construcción de la casa, y el tiempo consumido en común, la relación se va haciendo más sólida a través del trabajo recíproco, la alimentación con los productos que cultivan y la convivencia en un espacio común (Bolton 1977; Harvey 1994; Ossio 1992; Price 1965; Van Vleet 2008, Weismantel 1995)

5.2. Casados y solteros

El principio de complementariedad, que obliga a actuar importantes roles de la vida comunitaria como pareja, crea una diferencia radical entre las personas casadas y las personas solteras. Los casados son considerados adultos que pueden participar completamente en los puestos de prestigio de la comunidad, cargos, cargos públicos, mayordomías, compadrazgos y apadrinamientos, aumentando su prestigio y con ello, afianzando su red social y su estatus dentro de ella. El participante es la pareja, aunque cada uno tiene papeles definidos. Todo adulto intenta quedar acreedor en el juego de reciprocidades que es el *ayni*, de modo que incremente su autoridad y pueda pedir la restitución cuando lo considere oportuno. El *ayni* competitivo reproduce la estructura de estatus familiar, quien recibe más de lo que da, está en una relación de superioridad. No todas las parejas adultas tienen prestigio y autoridad, pero sólo éstas, pueden competir por él dentro de las comunidades.

⁴⁷ Referencias a esta cuestión se hacen en la nota de campo sobre la sesión con el juez de paz en la nota de campo y en el relato de Claudia. También en Ossio (1992).

En el terreno de las prácticas, las mujeres solteras son considerados adultos si crían hijos (los hombres, si tienen hijos, lo más probable es que se vuelvan a casar). Sin hijos y sin pareja, hombres y mujeres son considerados una especie de seres demediados que no pueden cumplir las facetas masculinas y femeninas del *ayni* y otras obligaciones sociales.

Esta circunstancia, junto a la falta de estigmatización por tener hijos previos, hace que el mercado matrimonial sea muy activo. Los casos de viudez, separación o el simple deseo de mejorar a través del matrimonio actúan como aceleradores de los procesos matrimoniales y hacen que las personas se casen varias veces a lo largo de su vida, y que lo hagan, incluso una vez han entrado en la vejez. Los hijos son considerados familiares de quienes los crían voluntariamente, circulando de las familias pobres a las ricas (pero en un entorno de escasez los hijos ajenos criados por obligación son en muchas ocasiones postergados a los propios).

5.3. La relación

Teniendo en mente el modelo de pareja y los relatos que conocemos hasta el momento, podemos reconocer cuáles son los puntos de ruptura en el desarrollo de la relación. Las unidades matrimoniales son en principio muy débiles y sólo gradualmente van cristalizando. La forma de entrada al matrimonio, si no directamente influyente del trato posterior, sí que es un factor a tener en cuenta y determina el tipo de residencia tras el arreglo. No es compatible un matrimonio por captura con una residencia matrilocal. Esta circunstancia implica el aislamiento de la joven de su familia de origen, lo que es un reconocido factor de riesgo para el maltrato (Brown, Counts, & Campbell 1999; Levinson 1989). La dureza de la negociación matrimonial suma en la valoración de la joven por su familia de origen y disminuye el efecto de aislamiento. La actitud de la suegra frente a ese matrimonio y la existencia o no de otros partidos para su hijo, influye directamente en el bienestar de la nuera a través del trato directo, la duración del *servinacuy* y la influencia que pueda tener en su hijo. Otros afines pueden mostrarse hostiles a la recién llegada. El nombramiento y calidad de los padrinos inciden en el desarrollo de la relación. El estilo de ejercicio de autoridad con que se inviste a los hombres, los antecedentes de violencia y la tolerancia a la misma intervienen igualmente en las posibilidades de maltrato de las mujeres. El consumo de alcohol induce efectos *socioactivos* y crea el espacio de relación en el que, generalmente, la violencia tiene

lugar. Finalmente hay que considerar que cada una de las fases de desarrollo concreto del *iter* matrimonial influyen en el desarrollo posterior de la relación. El conflicto entre afines y la noción de trayectoria de pareja, serán objeto de capítulos posteriores.

5.4. Jóvenes y adultos

Así mismo podemos observar que el desarrollo de la relación está directamente ligado al proceso de maduración de la persona, en su intersección se verifican los puntos críticos de la dinámica matrimonial. La teoría de la persona en el Valle distingue entre jóvenes (inmaduros) y adultos (duros) (Isbell 1997). Puesto que la adultez no se consigue hasta que se tiene una pareja y el primer hijo, los jóvenes solteros por definición son inmaduros y no socializados. Se considera normal que no sepan comportarse adecuadamente y que sean un poco asilvestrados, lo que equivale a otorgarle ciertas licencias de comportamiento. El paso de la rebeldía a la disciplina, de la promiscuidad a la monogamia, de la informalidad a la etiqueta, de la juventud a la adultez se consigue recorriendo el *iter* matrimonial.

Sin embargo es importante aclarar que hombres y mujeres poseen un proceso y un tempo de maduración diferenciados. Si consideramos el *iter* matrimonial como un rito de paso —lo que no es desatinado si recordamos que Van Gennep (1909) identificó el matrimonio por captura, al menos en su versión más ceremonial, como un rito de paso asimilado a la fase de separación— podemos observar que a través del matrimonio se efectúa una transición de estado. Al iniciarse la convivencia —sea arreglada, por captura o por amor— comienza para ambos el rito de paso. Durante este, la mujer es separada desde su familia para entrar en un periodo liminal de residencia patrilocal, dónde es iniciada por su suegra. El nacimiento del primer hijo y la construcción de la casa marcan el final de este periodo para la mujer —comienza entonces a formar su propia familia. Sin embargo para los jóvenes el periodo de separación comienza con el primer hijo y el traslado a la nueva casa. Lo significativo es que este periodo no tiene un cierre postliminar definido. Es decir, la fase de agregación no tiene lugar en un momento prefijado. Si intentamos explicar los efectos que esta situación tiene en términos de personalidad o noción de yo, podríamos decir que la transición a la adultez no está garantizada por el hecho de tener una esposa, hijos y una casa. La transición de

estado queda suspendida, incluso, aunque tenga lugar la boda y críe a sus hijos, en tanto no logre *cambiar*. Este cambio esperado y las consecuencias de este estado de suspensión liminar son tratados en el próximo capítulo.

5.5. De modelos a mundos

Modelos

El modelo puede ser entendido como una forma esperada de comportamiento, a la vez que un conjunto de rasgos esenciales de la relación. Sin embargo, el ajuste al patrón de las prácticas individuales reales es siempre deficiente. Todos los casos se desvían del modelo, o lo que es lo mismo, sus elementos aparecen o no dependiendo del contexto, situación del actor y el caso concreto. Esta situación sugiere dudas tanto sobre la utilidad de hablar de constructos como patrón o modelo (y sus elementos, *rapto*, *servinakuy*, *ayni*, etc), como sobre el modo en que ha sido generado. Sin pretender hacer de esto una solución, el modelo sirve para familiarizar a los lectores con las prácticas matrimoniales del Valle. A la vez podemos entender el modelo como un conjunto de reglas que pueden ser usadas para analizar entidades —casos concretos de prácticas matrimoniales— dentro del lugar de estudio con el propósito de describir subconjuntos de cualidades constantes de los casos que nos interesan.

Respecto a la segunda cuestión, cómo ha sido generado, la unidad del esquema es un producto del análisis de los datos y de la escritura, teóricamente asistidos. El patrón de relación de pareja es una reconstrucción discursiva de entidades dispersas que son de naturaleza heterogénea: prácticas observadas, relatos contados, descripciones y análisis leídos. En la ontología nativa no existe tal cosa como un patrón de relación, o un modelo de matrimonio. De hecho las informantes prefieren la expresión de 'consentimiento' o la frase 'estar consentida' a la palabra '*servinacuy*' para definir un momento de su relación. Quizá la evitan. Para encontrar usos, es más fácil hallar referencias chistosas entre los intelectuales limeños que se enfrentan a la vida amorosa de sus hijas. Bien, en la sierra, el rapto o el *servinacuy* no son términos utilizados en la práctica discursiva, pero son parte del conocimiento compartido por los actores. Es parte de la práctica relacional que guía la iniciativa de las personas, ofrece un marco de entendimiento que crea expectativas, permite evaluar la situación y atribuir intencionalidad a la acción de

los otros. Desde esta perspectiva el modelo de relación, ayuda a coordinar las prácticas matrimoniales en el Valle.

Sin embargo el modelo no tiene por qué ser manifiesto para quienes lo ponen en circulación. Durante el trabajo de campo uno apenas entrevé fragmentos del modelo, registra hechos y conversaciones en los que, tras el análisis, se encuentran ideas prácticas, disposiciones, percepciones y asunciones sobre el mundo, usualmente de carácter pre-reflexivo, que tienen un uso pragmático en el discurso y la interacción social. De ahí que haya diversos grados de coherencia y transparencia de los usos del modelo. Esta situación explica una buena parte de las diferencias en los modos prácticos de afrontar la convivencia en el Valle.

Pero si esto fuera poco desasosiego, en algunos casos las diferencias son suficientemente grandes como para decir que hay una parte de la población que no comparte el modelo andino de matrimonio. En algunos casos, la correspondencia con el patrón andino es tan deficiente, que uno se ve tentado de proponer la existencia simultánea de un patrón ladino o misti. Según entiendo este problema, no hay objeción epistemológica a la multiplicación de los modelos. Esta posibilidad tiene como límite su utilidad para la investigación. Puesto que mi interés no es la distribución de los rasgos de culturas matrimoniales entre la población (que podría hallar con entrevistas estructuradas y comparar estableciendo su frecuencia), ni el cambio cultural (que podría observar con una serie temporal), sino que es la violencia dentro de las relaciones de pareja, creo que basta con la parsimoniosa exposición de un solo modelo. Todo lo que se necesita sobre el resto de potenciales modelos aparece por contraposición con el andino. De camino me adelanto a la crítica de que el modelo exagera las diferencias culturales al describir las prácticas más exóticas, en lugar de las más familiares.

El modelo matrimonial es 'bueno para pensar' sobre los protagonistas del conflicto y el momento de la trayectoria de pareja, pero mi preocupación por el modelo es sólo instrumental. La situación práctica en el Valle es que cualquiera que sea el modelo que sustenten, las personas poseen un fondo de conocimientos compartidos que permite participar en la interpretación del discurso, la emoción y la conducta. De este modo, aunque no todos son expertos en la cultura matrimonial de los otros, todos tienen conocimiento de ella. Y como conocedores de las prácticas matrimoniales, participan en la creación tanto de las propias como de las ajenas. Esto significa participar en la creación de contornos diferenciados entre culturas matrimoniales. Un ejemplo, es la doblez cultural de la empleadora de Jesi. Al despedirla a causa de su fuga, traza una frontera entre culturas matrimoniales y

evalúa como moralmente reprochable la práctica matrimonial de la joven. No es que malinterprete la conducta de Jesi, sino que esta mujer es activa en la creación del mundo social en el que desea vivir, interpreta los hechos según la valoración que le proporciona su modelo, secreta un sentimiento de disgusto ante el asunto y crea una separación entre prácticas admisibles y no admisibles, actuando en consecuencia y repudiando a su empleada. Este proceso es eminentemente práctico, le sirve para proteger su posición como mujer blanca, y previene el riesgo que piensa que representa Jesi para la relación con su marido.

Para seguir intentando aclarar como entiendo la convivencia, penetración y recreación cultural, recurriré una vez más a Claudia, para lo que utilizaré la exposición que hace sobre las teorías de la violencia. Claudia expone su forma de entender el ciclo de violencia (*el hombre que maltrata y luego llora y pide perdón*), el alcohol como factor de riesgo (*el alcohol cambian al hombre*) y la transmisión intergeneracional de la violencia (*el problema es arrastrado desde la vivencia*). Claudia ha tenido acceso al discurso nacional oficial sobre la violencia y lo ha asimilado —lo que demuestra el éxito de instituciones como el CEM o las ONG's en la difusión de estos conocimientos. Las teorías globales sobre la violencia que tienen éxito discursivo local deben tener un sólido anclaje en el sentido común *nativo*. Por ejemplo, el alcohol está ligado a la idea de una naturaleza original indiferenciada entre humanos y animales, y a la comunicabilidad en el estado inducido por el alcohol, entre 'ropajes' animales y humanos —es decir las formas manifiestas de las diferentes especies. Mudados en animales, los borrachos adquieren sus atributos de depredadores o presas⁴⁸. Igualmente afirma que *el hombre que pide perdón no cambia*, la teoría del círculo de violencia cuadra con la visión andina de realizar una transición de estado desde la juventud a la adultez, desde la soltería al matrimonio —los jóvenes que no cambian no terminan de realizar el tránsito. El mismo procedimiento de asimilación puede estar operando con la teoría de la transmisión intergeneracional de la violencia. Esta encaja con las

⁴⁸ Esta especulación se inspira en la noción de perspectivismo amerindio desarrollada por Viveiros de Castro (1996). La adaptación que propongo al mundo andino es escueta y difícil de fundamentar, aunque parece tener apoyo en el discurso metafórico en la cultura andina. Es una broma entre mujeres avisar a aquella que sube a la montaña de los peligros que supone ser 'llevada por el cóndor'. La montaña se relaciona con la voracidad sexual, y es terreno de los *apus*, del cóndor y el oso, territorio masculino—en el que se deben adentrar las mujeres para llevar a pastar su ganado. La montaña da el agua que fertiliza la tierra —Pacha Mama—. El espacio sexuado y la continuidad entre animales y personas es manifiesta cuando, entre afines, los suegros igualan a su yerno con el cóndor o el oso (Allen 1988; Arnold & Yapita 1996; Earls 1969; Harris 1994; Mannheim & Van Vleet 1998; Urton 1985). A su vez los mediadores matrimoniales son llamados como las águilas (Ossio 1992)

nociones de circulación de energía, cuidado y alimento en base a las que se crea el parentesco y los caracteres comunes que comparten los que pertenecen a una familia. Esta coherencia entre teorías transnacionales y *cosmovisión andina* hace que estas teorías sean un éxito en la explicación de las prácticas violentas dentro del mundo doméstico. Las teorías globales sobre la violencia se formulan con sentido dentro de marcos locales de significado. De esta forma son conocimiento en una zona de desarrollo potencial (Vygotsky 1978), y por tanto conocimiento *fagocitable*. La mayoría de las personas, como Claudia, son diestras en ambos mundos, y hacen fluir los conocimientos entre ellos, a la vez que crean las barreras que los separan.

Mundos

Claudia posee un conocimiento asociado a una posición, lo que la sitúa en la red de estatus e influencia de su comunidad. Esa posición le permite organizar sus conocimientos a través de las peripecias y personajes que aparecen en su relato y en los que conecta conocimientos y emociones sobre la violencia de diversa procedencia; por ejemplo, teorías como las que hemos visto, afectos como el asco hacia los hombres y evaluaciones como la desconfianza hacia éstos y sobre el modo de ser de las mujeres que se sobreponen a la violencia.

En el relato, las hipótesis sobre la violencia de pareja encuentra ensamblaje cognitivo y emotivo dentro del modelo matrimonial. El modelo andino se reafirma a la vez que se modifica al incorporar hipótesis de origen transnacional. Es decir sucede, deviene, como proceso social mediado por relaciones de poder y saber.

Este tipo de modelos ha sido denominado por Holland en *Identity and Agency in Cultural Worlds*, un mundo imaginado. Se trata de campos de interpretación socio-culturalmente contruidos, poblados por personajes típicos, que realizan un registro limitado de actos (o cambios de estado) significativos, movidos por un conjunto de fuerzas y en los que ciertos resultados son valorados sobre otros (Holland *et al.* 1998). El modelo andino de convivencia es un mundo figurado como lo son el del festival Tij en Naudada (Holland & Skinner 1995), el del romance, la pandilla, la mina, la mili, o el trabajo de campo (Fortun 2009). Estos mundos culturales no son mentales o imaginarios, sino que la urdimbre sobre la que se trabajan son comunidades de práctica, objetivadas material y perceptivamente en significados, actividades conjuntas, artefactos y estructuras de privilegio e influencia (Holland *et al.* 1998). Como afirma Goodman de las versiones

de mundos, estas ofrecen estructura a las percepciones para que no sean *ciegas* y percepciones a los conceptos para que no sean *vacíos* (Goodman 1990). Pero, nos recuerda Holland (1998), no todo son bondades en los mundos culturales. Al plasmarse en esos campos de actividad, los mundos figurados crean hábitos mentales y fisiológicos que disciplinan la existencia (Foucault 1992), gobiernan las acciones de los individuos y colonizan el mundo de la vida (Habermas 1987). Aun así, no son totalmente deterministas. El juego, la fiesta o el arte tienen posibilidades creativas, transformadoras y liberatorias ampliamente utilizadas en diversos mundos imaginados. También la violencia interpersonal es una respuesta a la violencia estructural que ejercen los mundos imaginados, aunque una respuesta alienada.

* * *

En el próximo capítulo intento mostrar como las disposiciones cognitivas, afectivas y conductuales creadas por el mundo doméstico andino son tensadas por dos hechos sociales, la emigración y el racismo. Expondré cómo estas tensiones provocan situaciones de negación de la reciprocidad comunicativa que atrapan a las personas en situaciones de doble vínculo y producen definiciones conflictivas de la relación.

Capítulo 5

Comunicaciones: Migración y racismo en la transición a la paternidad

There is no such thing as culture

L. Wittgenstein
Tractatus logico-philosophicus

Nothing moral happens without culture

R. Shweder
Are moral Intuitions Self-Evident Truths?

1. Mala fe en mundos figurados

Acababa el capítulo anterior afirmando que el mundo doméstico es un mundo figurado (Holland *et al.* 1998). Un mundo figurado es una estructura cognitiva y sentimientos asociados que sitúan un yo y anclan su conducta. El marco temporal de la acción, la atribución de intencionalidad y la creación de expectativas, se realizan dentro de un mundo figurado (Holland *et al.* 1998). Para ver cómo funcionan, podemos observar cómo trabaja un análogo simplificado como el timo.

1.1. Diario de campo: Timo en Huncayo —DC 120808

Agosto, temporada seca, el viento de la tarde levanta polvaredas en las calles y desgarras las nubes en el cielo. Ha sido un día agotador, he pasado la tarde con la Sra. Elena, que me ha hecho un relato de siete años de convivencia violenta, que finalizaron, cuando su pareja la arrojó desde un segundo piso. La Sra. Elena ha soportado humillaciones, explotación y palizas con la obligada paciencia de un Sísifo. A la Sra. Elena le parece un acto gratuito que su pareja la arrojara desde la terraza, e insiste en que lo único que desea de él es una explicación. Sólo quiere saber por qué. ¿Si la quería, por qué la tira?, ¿no era eso

prueba de que no la quería?, ¿entonces, por qué no se había separado?, si no lo ha hecho es porque, quizá, la quería, pero la ha tirado. ¿La quería o no? Incluso ahora él le dice que la ama, pero ella sospecha que trata de convencerla para que retire la denuncia. He escuchado otras veces estas dudas, pero para mí no se convierten en un bucle en el que me quedo varado —no comparto su fondo emocional con la Sr. Elena, no estoy enamorado de su agresor, por lo que mi evaluación es fácil, *correcta*, e inmediata.

Mientras subía la calle Puno me vino a la memoria la novela de Gidé, *Los sótanos del Vaticano*, en las primeras escenas el protagonista arroja del tren a un pasajero en un acto gratuito, un acto sin razón ni beneficio. En comparación con la *realidad*, la novela me parece un simple ejercicio literario, un coqueteo con la maldad. Mientras camino sin prisa e intento recordar cómo continuaba la novela, observo una vez más las tiendas con los maniqués viejos y desconchados en su puerta, algunos mutilados, vestidos con batas médicas, muchos con su estetoscopio y algún artefacto ortopédico —polifacéticos, hacen de médico y de paciente. Para investigar la violencia, Gidé se protege con una distancia estética, otros lo hacen con la distancia empírica que ofrece, por ejemplo, la estadística —ambas estrategias retóricas intentan librarse de los efectos emocionales de la experiencia real. Quienes la padecen y quienes la compadecen —quisiera incluirme entre estos últimos— no tienen esa oportunidad.

En la esquina con la calle Real, cuando ya puedes ver la plaza de la Constitución (se refiere a la española de 1812, la firmada en Cádiz, en ese tiempo también la del Perú), junto a la tienda de fotos, me aborda una señora. Lo más destacable es su maquillaje, alcanza un punto de estridencia poco habitual en Huancayo —una señora gruesa, con ropas muy ceñidas, suda y brilla, lo que hace un efecto fascinante. Me pregunta si conozco donde vive el Ingeniero Yáñez, su padre tiene una habitación alquilada en su casa porque va a ser operado, ella viene a visitarlo, pero no encuentra la casa. Le indico que lo busque en la guía de teléfonos, dice que lo ha hecho pero no lo ha encontrado. Me pide que le pregunte a algún transeúnte, y me aconseja un Sr. que está pasando a mi espalda. Me parece raro, bien podría hacerlo ella, así que no me decido y se pasa el momento. El Sr. me está sobrepasando cuando ella se adelanta y le pregunta por las señas del ingeniero Yáñez. Este hombre se

presenta como el profesor Zúñiga, un hombre atildado que sostiene visiblemente un libro en su mano, entre el pecho y la axila. No conoce al Sr. Ingeniero Yáñez. Ella se explica, posee una explotación minera en Quicquil, nos muestra una pepita de oro, grande, de unos cinco o diez gramos, envuelta en una hoja de libreta muy arrugada. Dice que en el refajo lleva dos kilos de oro. La cara de la Sra. me parece extraña recargada de cosmética, las cejas una línea exagerada pintada sobre su frente estrecha, su cara transpira, su gesticulación zalamera, sus signos de alivio excesivos, no puedo dejar de mirarla y a la vez me produce rechazo — con esos elementos no logro formar una imagen congruente, menos aun de una minera. Nos dice que quiere vender el oro, y que si la ayudamos a buscar comprador nos premiará con 1000 soles a cada uno. Se toca el refajo y suena a chatarra, el profesor hace un gesto de alarma y le indica que tenga cautela. A continuación el profesor Zúñiga me pregunta si conozco algún sitio dónde venderlo, ante mi ignorancia sugiere una joyería. Cada vez que el Sr. profesor avanza una solución ella expresa alegría con vocecitas que expresan su convicción religiosa, ¡Aleluya!, ¡Bendito el Señor!... Se dirige a mí, ambos se dirigen a mí durante la conversación, intentan ocuparme mentalmente, atosigar sin fastidiar —yo soy el sujeto a convencer. Pero procesar el cuento hace que no tenga tiempo para tomar consciencia del giro que ha tomado la conversación, hace un rato que olvidamos al padre enfermo y ya sólo está en mente el oro. Sin embargo, hasta el momento sólo me pedían que fuera espectador de su historia, ahora quieren que mi participación avance un paso más, cuentan con mi codicia para conseguirlo. Una alarma ha sonado, acompañar a desconocidos cargados de oro puede ser peligroso. El premio no es suficiente para moverme a participar más profundamente en la historia. Cuanto más le exigen a sus personajes más se desvelan como estereotipos: el honorable profesor y la minera imbécil. Sin embargo no hay tiempo de que estas alarmas lleguen a la conciencia, simplemente son un ruido de fondo que entorpece la comprensión de mi situación. De repente veo a M^a Dolores, está a unos cien metros, sale del *cyber* que la curia tiene en la plaza. Viene hacia mí, pero no me ha visto. Este hecho interrumpe la fábula, me saca de la historia y me devuelve a la *realidad*, acabo de estar con la Sra. Elena, he escuchado su terrible historia, tenemos que comprar comida y volver a Quillay antes de que anochezca. Dejo plantados a la ‘minera’ y al ‘profesor’ diciéndoles que en realidad ellos dos se entienden

estupendamente y que no me necesitan para hacer la venta. Cruzo la calle y voy al encuentro de M^a Dolores. Ya en la otra acera me vuelvo, ellos también han dejado la esquina y se marchan, el timador, dos pasos por delante de ella, sin dejar de andar se vuelve y brevemente le dice algo a la estafadora, parece una recriminación. ¿Realmente tiene ella la culpa? ¿O más bien la escenificación que me proponen peca de una excesiva distancia cultural? La aventura del timo me ha sacado del estupor del trabajo de campo.

* * *

La ejecución del timo induce en el timado la estructura cognitiva de la búsqueda, instala como motor a la avidez, y atribuye a los papeles que encarnan los timadores una intencionalidad que pretende guiar o contagiar a la del timado (un aprovechado que podemos imitar y un tonto que podemos victimizar). El timo nos sitúa en la disposición de arriesgar para conseguir las expectativas artificialmente creadas en el marco espacio-temporal creado por el timo.

1.2. Doble vínculo

El timo es un mundo imaginado en el que se opera con mala fe. No se trata de una representación a la que asistimos, sino una producción en la que participamos. En el fondo, en el timo opera un doble vínculo, una anomalía entre el marco de referencia y los mensajes que circulan entre timadores y timado. El doble vínculo se da en muchas parejas violentas cuyos miembros pretenden conseguir amor, verdad, entrega, con actos de desamor, mentira, o desapego. El doble vínculo crea una contradicción entre el mensaje y el marco de referencia dentro del cuál debe ser interpretado (Bateson *et al.* 1963; Bateson 1972). En las familias violentas los mensajes y su contenido emocional refuerzan la fuerza directriz del marco de referencia, a la vez que los hechos debilitan la ilusión de una vida doméstica vivida según las reglas de interpretación que proporciona el marco. En este proceso se opera con mala fe, lo que crea en los actores un vínculo inauténtico consigo mismos y con el mundo (Goffman 1959), de modo que la violencia se convierte en una propiedad de la interacción familiar en su conjunto (Denzin 1984).

1.3. Objetivos

En el mundo doméstico andino la jerarquía de edad, la división sexual del trabajo, el principio de complementariedad, el matrimonio a prueba, la compulsión de las uniones heterosexuales, la jefatura nominal masculina del hogar, la reciprocidad diferida, etc, son un conjunto de convenciones que actúan como fondo de las prácticas. En cada situación, una selección oportunista constituye el marco de referencia de la acción, mientras el resto permanece como un fondo inactivo que de alguna forma sigue demandando coherencia a las prácticas personales de los actores.

En este capítulo contrapongo los relatos de una joven y un joven que tras tener un hijo han iniciado su convivencia. Después de unos meses, la relación ha ido deteriorándose y las estrategias que emplean empeoran el conflicto abocándolo a un estado de irresolución permanente. En esta situación de estrés producido por la transición a la paternidad, el relato de cada uno de los miembros de la pareja ilustra cómo estos problemas íntimos repercuten en la escala personal y los conectan con situaciones socio-estructurales.

Utilizando el análisis de narrativas (Bernard 2002; Linde 1993), pretendo un doble objetivo, por un lado, exponer como los significados del mundo doméstico en la cultura andina son interpretados por actores enfrentados durante la fase de transición a la paternidad. Por otro, ensamblar el análisis de los aspectos lógicos y afectivos de la interacción de la joven pareja con el de distintas situaciones estructurales de la sociedad andina. En primer lugar, la emigración es una elección personal y una solución para los problemas económicos y las interferencias familiares en la vida de la pareja. Pero también es una necesidad colectiva para el mantenimiento de la vida rural. En segundo, los cambios personales tras el paso del joven por el servicio militar nos ponen tras la pista de cómo la vida militar enseña alguna de las funciones de la violencia controlada, el valor de la jerarquía en una sociedad étnicamente dividida, y la relatividad de las diferencias raciales. Tanto las expectativas de emigrar como estos conocimientos crean aspiraciones vitales que son trasladadas al mundo doméstico en forma de demandas contradictorias con los valores de la vida doméstica. En suma, mi pretensión es poner de manifiesto que las disposiciones cognitivas, afectivas y conductuales creadas por el mundo doméstico andino son tensionados por dos hechos básicos, la emigración y el racismo.

2. Sistemas de descripción: marcos de referencia y puntos de vista

El análisis de narrativas nos da acceso a los aspectos lógico-afectivos que contiene el relato de los actores. No obstante los relatos son dependientes de los puntos de vista de los informantes. El punto de vista se crea a través de las convenciones que las personas obtienen de un sistema de referencia —por ejemplo el mundo figurado de las prácticas matrimoniales andinas. Así que lo que saben, o lo que cuentan de su situación depende tanto de estos sistemas de descripción como de aquello que describen. Si en la relación entre A y B se producen descripciones conflictivas de la misma, por ejemplo, A dice: “el problema es X”—y enumera una serie de factores: O,P,Q,R,S,T (o amigos, padres, hija, residencia, violencia, mentiras), concluyendo: “la conducta de B me daña”, refiere aquello que describe a un sistema de referencia; si B afirma que el problema es Y, y enumera unas causas: R,P',U (o residencia, suegros, trabajo), y pretende que su manera de proceder es justa, entonces este enunciado sitúa la conducta en un sistema referencial distinto. Una misma conducta es calificada en dos formas diferentes. Podríamos pensar que una mejor observación de la realidad es el medio de llegar a saber si esa conducta es dañosa o, por el contrario, justa. Hasta cierto punto es así, pero llegados a un límite, la mejora de los instrumentos no nos lleva a la contemplación pura de la realidad. Estamos ante un problema de clasificación y descripción. Nelson Goodman se ha ocupado de los sistemas de clasificación que generan paradoja y ha propuesto una solución que acoge liberalmente diferentes versiones del mundo. En *Maneras de hacer mundos* apunta que:

“La realidad no puede ser sino por referencia a un modelo o forma de descripción. Siempre nos movemos dentro de esos sistemas de descripción, así que aun presuponiendo un mundo —o más— real, su descripción estará hecha de acuerdo a un modelo, y si hay más de un modelo de descripción habrá distintas versiones, y si hubiera más de un mundo real cada uno de ellos podría ser descrito según los diversos modelos de descripción”.

Goodman (1990:19)

De modo que nuestros intentos por aferrar la realidad de una situación y su verdad —por ejemplo de la violencia doméstica— sólo nos llevan a sumar una versión más de la realidad. Lo bueno de esta situación es que ni se puede resolver

mejorando indefinidamente la exactitud y fidelidad de los instrumentos de registro, ni es posible alcanzar, simultáneamente, representatividad en las diversas versiones del mundo. Lo mejor, es que podemos establecer la consistencia de nuestra versión de la realidad evaluando la coherencia y completitud de las conexiones que establecemos entre los medios de registro, la situación observada y otras versiones que compiten por dar cuenta del asunto.

A continuación doy espacio a las versiones de los dos actores principales de un mismo conflicto familiar. A ellas precede una nota de campo que recoge algunos datos más sobre los hechos. Como medio de triangulación su alcance y limitaciones son evidentes, pero contraponer distintos puntos de vista es una forma de crear y contrastar mi versión del conflicto, los problemas que enfrentan y los medios que emplean los jóvenes en su intento de formar una pareja en términos complementarios.

3. Severina y Edi

En el capítulo cuarto expuse diversas prácticas matrimoniales y entre ellas el *servinacuy* como rito de paso en el que hay un desfase entre la experiencia de hombres y mujeres. Una vez que tienen el primer hijo, o un poco tiempo después, los hombres dejan la casa de sus padres y comienza la fase de separación, mientras su pareja hace ya tiempo que abandonó el hogar de los suyos y está comenzando la reagrupación en una casa propia. El caso que vamos a observar contiene estos elementos, pero no es modélico en la forma de hacerlo. El foco de atención del análisis no serán tanto los aspectos culturales del matrimonio, como las regularidades en la forma en la que las personas cuentan su historia.

3.1. Nota de Campo: Juzgado de San Pedro de Saño—070808 NCD 101

Hace unos días nuestra colaboradora Ceci nos contó los problemas de nuestros jóvenes vecinos, Severina y Edi. Ceci, que es tía de Edi, nos propuso

que asistiéramos al juicio que iban a celebrar para intentar solucionar su caso, quería que apoyáramos a la pareja, y que consiguiéramos para ellos asistencia psicológica.

A la mañana siguiente nos fuimos a Saño. Toda la familia de la chica, menos ella, estaban a la puerta del juzgado de Paz, junto a Carina y Ceci. Discutían el problema de la joven pareja y acusaban al joven Edi, que las resistía con un tenaz silencio. Ceci, que, como todos, conocía de antemano los hechos, hacía de defensora de su posición, evitándole contradecir irrespetuosamente a su suegro. Formábamos un corro a la puerta del juzgado, la conversación era pausada, sin gritos ni estridencias, a la vez que tampoco había un especial cuidado de ocultar lo que se decía a los oídos de los transeúntes.

Los chicos se conocieron hace unos dos años, él la persiguió y, mientras estaba haciendo el servicio militar, se conocieron y la chica quedó embarazada. Pese a las presiones por abortar, la chica tuvo el *bebe* y la pareja, después de un periodo de residencia en la casa de los padres de Severina, se fue a vivir a Quillay, el pueblo de Edi. La madre del chico les dejó la casa y se fue a otra población a trabajar. Con la joven pareja quedó la abuela. Él emigró una temporada, Severina y la abuela no se adaptaron y la joven se volvió con sus padres. Edi concibe el problema como fundamentalmente económico, quiere emigrar porque tiene problemas para ganarse el sustento en Quillay, quiere separar a Severina de su familia, que no la quiere ‘soltar’, y le cuesta adaptarse a la vida familiar con su pareja e hija. Severina se plantea el aspecto relacional del problema, el joven aún no se sabe comportar y los conflictos que tiene con él la hacen dejar la relación y volverse con su familia. De modo que la pareja, que está a prueba en un *servinakuy* un tanto irregular (atrasado, matrilocal y virilocal, sin supervisión directa de los padres), no llega a convivir durante un periodo prolongado. En estas circunstancias, ni pueden construir complementariedad, ni Edi puede ostentar la autoridad de su hogar, de modo que, como puntualiza Harvey (1994), tiene mucha menos capacidad de control sobre su esposa y no es posible que se produzca la transferencia de lealtad desde su familia de sangre a la de afinidad.

Mientras esperábamos en la puerta a que el juez llamara a la pareja, el padre decía que Edi había ido una noche bebido a la casa reclamando a la chica. Que él había salido a ver qué pasaba y que lo había agredido. También en otra ocasión se había comportado violentamente con un familiar y luego, una vez sereno, no había querido disculparse. Severina ratificó esta conducta, añadiendo que él decía que no se iba a achicar pidiendo perdón. La propia madre dice que el chico no la escucha cuando le regaña y que se ríe de ella.

Severina se queja del despego de Edi con su hijito y afirma que amenazó con golpearlo con una piedra. Ya antes, la hermana mayor contaba que había visto como Edi tiraba al *bebe*, además el padre se quejaba de que estaba mal alimentado. Respecto a esto último, la tía de Edi dice que eso no puede ser cosa de la familia del chico, sino de la inexperiencia de la pareja y que ello no debe ser motivo para que los padres de la chica le aconsejen dejar el hogar y volverse a casa de sus padres. Según Ceci, el problema está en que los padres animan a la chica cada vez que hay un problema para que abandone a Edi, ella le aconseja que avise a los padres, pero debe continuar la convivencia con su pareja. También le aconseja que cuando haya riña no le responda —verbal o físicamente— sino que se domine y espere a que a él se le haya pasado la cólera para decirle cómo no debe tratarla. Para mi sorpresa les propone hacer examen de conciencia, pensar qué hizo bien y qué hizo mal durante el día para poder comunicárselo a su pareja y entonces rectificar. Ceci pretende que sean los chicos quienes tomen la decisión sobre permanecer o no, aunque en realidad los padres de Severina preferirían que la chica lo deje.

Ceci nos dice que la chica, animada por la familia, no quiere que Edi se vaya a trabajar a Morococha, donde él desea trabajar. Esta situación hace que necesiten apoyo económico de los padres de ella para vivir, lo que los hace dependientes y deudores, conduciendo a que se produzcan problemas entre él y su familia política. Edi les reprocha a los padres de Severina que callen parte de la culpa que tienen, aunque el chico no es capaz, ni en la discusión previa o durante la entrevista tras la vista, de explicar a qué se refiere.

No hemos pasado a la vista porque el Juez no nos ha invitado, pero el resultado es que la pareja se ha comprometido a seguir intentándolo, a principios

de septiembre Edi debe marchar a Morococha y pretende llevarse allí a Severina, aunque a sus padres no les gusta esta opción. Hemos quedado mañana para que tengan una entrevista con la psicóloga, el chico creen que lo necesitan ambos y que debe cambiar.

Durante la entrevista los jóvenes han ocultado cosas, han olvidado otras y se han presentado con su cara más amable.

* * *

Voy a disponer los relatos de Severina y Edi por temas, esta disposición no pretende establecer las secuencias del conflicto. La yuxtaposición de fragmentos de entrevista editados solo tiene por objeto facilitar la comparación y mostrar mi interpretación. Comienzo por la infancia de cada uno de los miembros de la pareja.

3.2. Entrevistas

3.2.1. Infancia y familia

Severina—

Mi nombre es Severina Blanco Cruz, mi cumpleaños es el 21 de Noviembre, nací en el año 1989¹. De niña me gustaba mucho salir a la calle a jugar. Tenía algunas amigas, salíamos, pero siempre pedía permiso a mis papás *pa* que me dejen salir en las noches; jugaba cerca de mi casa, cuando me decía tal hora a veces me pasaba cuarto de hora o 10 minutos pero llegaba a la hora exacta. A veces no sé cual es su idea de mi mamá, para ella lo que yo hacía no estaba bien y me pegaba (llora). Discutía con mi mamá porque mucho me pegaba, quería cariñarle pero ella no quería que le cariñe ni nada. Quería conversar con mi papá, no podía porque como somos 5 hermanas —pura mujeres— mi papá tenía que ir a trabajar, tarde en las noches llegaba, todo cansado y no podía conversar. Salía muy temprano y ya no podía conversar con

¹ Tenía al tiempo de realizar la entrevista 19 años.

mi papá. Además no tenía mucha confianza con él, más paraba con mi mamá, pero mi mamá era un poco renegona, a veces le decía cualquier cosa y se molestaba mucho. Buscaba alguien en quien confiar, *en* quien poder contarle algunas cosas que me pasa. Siempre me gustaba estar con mi abuelita porque ella era como mi mamá para mí, a veces subía a su cuarto, me contaba algunos cuentos y me quedaba durmiendo. Hasta que se fue de mi casa, ahorita está viviendo con mi hermana, ya no estoy constante con ella, ya no es como antes.

Antes la relación entre mis padres era diferente. Mi papá trabajaba en construcción, cuando hacían la *safacasa*² a veces tomaba, mi mamá se renegaba, de eso discutían, peleaban, a veces mi mamá agarraba un palo y a mi papá le pegaba, yo *dentraba* a defenderle. Pero ahora es distinto, más conversan, no discuten —discutirán, pero no es como antes que hacían delante nuestro, discutirán a solas, pero sí, se llevan bien ahora, sí, se comprenden más que antes.

Empecé a ir al colegio, teníamos problemas fuertes con mi mamá porque me gustaba hacer las cosas rápido, apoyaba a mi mamá, pero ella no sabía reconocerme. A veces le lavaba toda su ropa, pero mi mamá decía: “Está mal *lavao*, cómo vas a lavar así, debes aprender a lavar”, y con la ropa me aventaba. Yo siempre decía: “¿Por qué mi mamá me hace así, tal vez no me *quedrá*?”. Mi hermana me decía algunas cosas, me aconsejaba, pero algunos problemas que tenía en el colegio, las tareas que no cumplía, le decía a mi hermana y todo eso le avisaba a mi mamá, que me decía: “Así le has dicho a tu hermana”, de eso nomás mi mamá me gritaba, me pegaba, yo como estaba en la etapa de la adolescencia le contestaba a mi mamá y ella la puerta cerraba con fuerza, en la tarde no me saludaba, amarga me esperaba siempre, traté de buscar cariño en ellos pero era difícil que encuentre.

² Fiesta protagonizada por los padrinos en los que se colocan figuras protectoras y se techa la casa de una pareja que termina su residencia en casa de los padres del joven.

Nací en el 88³, vivo en Quillay, soy quilqueño, allí he estado toda mi vida desde que nací. Mi mamá era recta, a pesar de que ella sola vivía sin mi papá nos ponía en nuestro sitio, hacía todito lo que tenía que hacer, ella fue como mi padre y mi madre, un poco dura, pero así es como se vive *pe*. Vivía con mi mamita no más porque mi papá me abandonó cuando tenía año y medio de tiempo, y ahorita recién hace dos semanas que me acabo de encontrar, se nota medio raro es como: “Ya, vives”. En el colegio más o menos lo llevaba, tenía solo los problemas que hay cuando no tienes papá, te molestan de molestar, vives solo, es una cosa *pe*, se extraña al papá: “¿Cómo será cuando estés con tu padre?”.

Un amigo tuve desde que ingresé al colegio, él era prácticamente como mi padre, me apoyaba en todo, a su manera me daba sus consejos, me decía: “Esto haga, esto está mal”, me apoyaba económicamente: “Hoy vas a ir a, a *onde* tu flaca, ¿no?, no tienes plata: Toma; hoy día vamos a salir toda mi familia a pasear, ¿quieres salir conmigo, tú también quieres pasear?, ¿no?, vamos, toma plata y hazte cuenta que estas yendo con tu plata”, y hasta ahora sigue siendo mi mejor amigo. Claro, los demás son, así dice, amigo, pero no es de confiar tanto en él, pero tengo un amigo en el que sí confío, le cuento mis problemas y él me cuenta, ambos a nuestra manera solucionamos. Como él tampoco tiene su papá, a nuestras maneras nos aconsejamos. También llegó a tener su pareja ahora último, diría que están bien, según lo que me contó: “Sí, estamos bien, *véngate* para acá”, me dijo, él está en Lima. Pero su pareja ya no es como nosotros que somos amigos. Su pareja tiene que ver dónde está yendo su marido y se molesta conmigo. Para que no se ponga a hacer bronca mejor no voy. Éramos amigos cuando éramos solteros, lo somos ¿no?, pero ahora cuando somos cada uno con su pareja ya... es distinto.

Terminé mi secundaria y entré al servicio en el ejército, cumplí mis dos años. He estado en Concepción, luego pasé a Jauja, luego Huancayo, o sea, en el Valle no más he estado. Es bacán, patrullaba y todo, me mandaron a base, me fui

³ Tenía 20 años cuando se hizo la entrevista.

pa Pariahuanca, estaba bonito, sí me ha gustado, he hecho buenos amigos... y malos.

* * *

En esta primera parte de su relato cada uno de los jóvenes hace una presentación de sí ilustrando algunos detalles de su vida. Severina se centra en la vida familiar en un estilo narrativo concreto y ajustado a los hechos. Hace recuento de los diversos grados de cercanía con los miembros de su familia, y de los problemas con ellos y entre ellos. El énfasis recae en la ausencia de cariño y el estilo de maternidad distanciada de su madre (Schepper-Hughes 1985), a la que retrata como una persona belicosa con sus hijas y con su marido. Merece la pena dejar constancia de la alianza de Severina con su padre frente a los arrebatos violentos de su madre.

Por su parte, Edi relata la relación con su madre y su rigurosa educación. También los efectos de haber sido abandonado por su padre, exponiendo que pese a que supuestamente no hay estigmatización por ser madre soltera, los niños sufren rechazo en el ambiente escolar —lo que tiene cierta lógica si entendemos que la escuela representa al discurso nacional en los pequeños municipios. Además retrata la amistad masculina como una generosidad que no espera devolución. Y desde el inicio de su relato manifiesta que la estructura matrimonial es, a causa de las esposas, incompatible con el mantenimiento de una amistad masculina. En este contexto menciona la invitación para emigrar a Lima, que rechaza a causa de la suspicacia de la mujer de su amigo. Finalmente, describe sus actividades por el Valle durante el servicio militar, y se refiere a las amistades que allí ha hecho. En el siguiente extracto Severina nos contará, además de la forma en que se conocieron y llegaron a ser enamorados, los efectos del servicio militar en la personalidad de Edi.

3.2.2. Conocer a la pareja

Severina—

Conocí a Edi un día en que estaba saliendo con mis compañeras, era amigo de una y dijo: “Te presento un amigo”, y yo no quise presentarme, me fui

con mí otra amiga. Un día, en una fiesta, mi compañero había sido su amigo, “Te presento”, me dice y así nos presentamos; un día vino acá al parque y como conocía a mi amiga se quedaron conversando, y yo me pasé. Y después, un día estaba sentada afuera en mi casa tejiendo, vino con uno de sus amigos y empezamos a jugar. Era distinto, jugábamos ahí nomás, ya nos conocíamos más y así llegamos a ser enamorados. Y después venía casi cada tarde a mi casa, conversábamos, a veces salíamos a dar una vuelta, llegábamos en las noches.

Pero entonces él era más tranquilo, era más cariñoso, y cuando empezó a ir al cuartel cambió por completo, le gustaba insultar, hablar a las groserías. Yo le decía: “¿Por qué hablas así, *sepa* con qué persona estás”, pero él se habituó a esas groserías porque me decía que: “Allá en el cuartel hablan puro así *nomá*, y yo me he contagiado también hablar así”. Por eso, como te vuelvo a decir, él era distinto antes que *dentró* al cuartel, el cuartel lo cambio total, se volvió más frío, no es capaz de conversarte: “Pasa esto o cómo vamos a hacer”, no te dice, él se conforma con lo que tiene y como está.

Terminé el colegio embarazada, porque casi no se notaba que estaba embarazada y acabé el colegio normal. Estudié hasta los 17 años. Su mamá se enteró porque cuando estaba de base, lejos, su mamá fue a visitarlo y él se lo contó. Su mamá viene y me pregunta si estaba embarazada, yo le negué. Y mi mamá tampoco sabía que estaba embarazada hasta que fuimos a la posta, estaba de dos meses. Ahí recién, mi mamá fue arriba en su mamá de Edi y le dijo que estaba embarazada y su mamá en ese momento quiso hacerme abortar, y Edi igualito, él también estaba con esa idea de no tener al *bebe*. Cuando nació el *bebe*, él seguía todavía en el cuartel, como no paraba mucho conmigo yo estaba tranquila. Y después empezamos a tener los problemas: “¿Quién te ha dicho que tengas al *bebe*?, para que ahora vengas a reclamarme, eso es tu culpa, yo no quería tener al *bebe*”, eso me dolía mucho, porque mucho cuando estaba bebida la despreciaba.

* * *

Severina conoció Edi a través de otra chica (son de pueblos que distan apenas unos 2 km), en un primer momento rehúsa, él insiste en ser presentado y lo consigue, ella pasa a la acción y estando Edi en la plaza del pueblo va a verlo. A partir de aquí la intimidad crece hasta que se hacen enamorados. Para Severina hay un cambio profundo entre el joven de aquella época y su pareja actual. El cambio, repite a lo largo de la entrevista, versa en su incapacidad para ser un interlocutor válido, un agente en la consecución de la vida de pareja. Elude considerar el cambio de enamorados a convivientes y padres como un factor a tener en cuenta, ya que para ella la causa evidente es la vida militar. Severina deja en un segundo plano la cuestión de que, para Edi, tanto el embarazo como el arreglo matrimonial eran no deseados. Lo que queda fuera de duda es que su entrada en la maternidad ha sido dolorosa y que la situación se ha agravado al comenzar la convivencia.

La versión del embarazo y nacimiento que va a relatarnos Edi a continuación es sustancialmente diferente. Más caballerosa —para consigo mismo— y situando la relación con Severina en el contexto de sus relaciones con otras jóvenes.

Edi—

A la edad de 14 comencé a salir con ‘chicas’, en el colegio conocí, en el pueblo también, cuando salíamos con mis amigos también. Les decía un *florito* y ya está, adentro (risa). Antes de entrar al servicio conocí a Severina, lo único que buscaba es estar un rato, ser feliz. *Nuestro* encuentro con ella era bacán, o sea, cuando *le* conocí me gustó y traté de seguirla, de estarla acosando y entrar más. Nos conocimos bien, fuimos enamorados buen tiempo, justo cuando estaba en el servicio me llegué a enterar que ya *le* había embarazado. Se me pasó la mano y tenía que salir con mi hijo. No tuve la intención de negarlo, no sé, mi conciencia... “Estoy dispuesto a todo”, le dije. Pero estoy feliz de tener mi hijita ahora. Pero siempre quisiera ir en las flacas que están por ahí, pero ahora tengo que sentar cabeza para que *formes tu* familia. Ya tengo mi hijita y voy a luchar como sea por *él*.

* * *

En la versión de Edi, conocer a chicas ha sido algo deseado y fácil. Estando con Severina no se planteaba llegar a formar una familia. Este paso ha sobrevenido por el embarazo y se lo ha planteado, afirma, como una obligación que no iba a eludir. La forma de llegar a la convivencia es diferente a un rapto (en el que el deseo y la responsabilidad se predicen del joven, aunque generalmente son recíprocos) o un arreglo convencional (en el que los progenitores y los jóvenes están de acuerdo). De hecho, el arreglo ha comenzado intentando el aborto por parte de la familia de Edi. Este omite toda referencia a la propuesta de abortar, a los reproches por tener el hijo y los desprecios al *bebe*. Ni él ni Severina mencionan los malos tratos al *bebe* y sus amenazas de golpearlo con una piedra. Edi dice que actualmente acepta su paternidad y admite —en forma de amonestación en segunda persona, aparentemente repitiendo lo anteriormente oído— que su situación de padre le debe conducir a moderar su deseo sexual. El nacimiento de su hija marca una ruptura con la forma en que hasta ese momento se relacionaba con las chicas. El nacimiento lo aboca a una relación de pareja con Severina que debe ser —volverse— monógama.

A diferencia de Edi, en el relato de Severina las referencias a las relaciones sexuales son tácitas y no manifiesta abiertamente su deseo. Lo que está claro es que el tipo de relación que mantenía con el chico cambia a raíz de la maternidad y sobre todo la convivencia. Ella lo atribuye al cambio que ha sufrido Edi durante su servicio militar. Sin menospreciar la capacidad de una institución como el ejército para modificar la conducta de sus miembros —lo que trato más adelante— en el fondo de esta percepción del cambio está el matrimonio. Este es una institución que transforma el amor entre iguales en el *amor conyugal* propio de relaciones de parentesco (Toren 1994).

Durante la niñez y la juventud las relaciones con sus mayores se organizan a través del principio de jerarquía (Harvey 1994). Sin embargo las relaciones que mantienen con su grupo de edad —incluyendo las de amistad y de enamorados— se organizan a través de relaciones igualitarias y competitivas que en muchos casos tienen la consideración de un juego (Harvey 1994). Al formar una pareja de convivientes hay que pasar de una relación organizada en base a la competición y la cooperación entre iguales, a una relación conyugal en la que despunta la forma de organización jerárquica (Harvey 1994). No obstante, la superioridad masculina es contestada por las esposas. Mientras la joven pareja crea una conexión a través de los alimentos y la vida en común, su vínculo es muy débil y su lealtad está más cerca de la familia de sangre que de su pareja (Weismantel 2001). Con el tiempo debe producirse un desplazamiento de las lealtades desde la familia de origen a la

que están construyendo y una transformación del amor-deseo en amor-compasivo (Toren 1994; en el capítulo sexto trato algunos de los problemas asociados a estos cambios).

A partir de aquí los relatos se internan en situaciones más conflictivas.

3.2.3. Conflicto y violencia: Severina

De enamorados, antes de tener al *bebe*, íbamos a cualquier lugar. Cuando tuve al *bebe* me dejaba de lado, parece como si él se avergonzara de andar con mi *bebe*, ya no quería salir mucho conmigo o cuando salíamos se alejaba un poco más de mí. Empezamos a convivir, a veces discutía porque él mucho se iba a jugar, prefería estar con sus amigos que conmigo y con el *bebe*. Después, cuando estaba donde mi mamá, me decía: “Vamos arriba”, si me demoro alistarme yo y al *bebe*, ya se iba. También cuando había verbena por tu barrio, yo iba *pe* porque él no quería ir, yo salía, ni bien me iba, se iba arriba en su mamá, de eso también discutíamos. Y cuando el *bebe* tuvo los seis meses, como engordan y pesan, yo le decía: “Ayúdame a llevar al *bebe*, ya me *cansao*”, él no quería y empezábamos a discutir. No le tiene paciencia porque el *bebe* es un poco inquieto, de eso también yo empecé a gritarle, él se pone más furioso y de eso empiezan los problemas.

El otro día, por ejemplo, me fui a lavar, para lavar rápido se queda cuidando al *bebe*, vuelvo y me dice: “No, no salgas”, yo había dejado la ropa tendida, poco a poco la iba trayendo porque estaba pesante, y le digo: “Pero la ropa se van a llevar”, no entiende que la ropa he dejado para volver, y ya de eso se empezó a amargar, le dije: “No entiendes”. Me dijo: “No sales”, y me empezó a pegar. Cuando él me pega yo también reacciono, en esos momentos con lo que hay me defiende, con lo que está a mi alrededor, hay veces que no puedo defenderme y me quedo ahí parada sin hacer nada.

* * *

Severina enumera una serie de situaciones y conductas⁴ que desencadenan conflicto: vergüenza paternal, impaciencia con el *bebe*, competencia (o postergación) de la esposa con los amigos, impaciencia con las necesidades de Severina, no compartir las responsabilidades que entraña el *bebe* (cargarlo, vestirlo, etc). Además, que Severina mantenga su autonomía y salga sola a las fiestas es también causa de conflicto. Finaliza con un ejemplo de cómo se desencadena la violencia a través de una situación aparentemente intrascendente. Trataré brevemente tres puntos, la interferencia de las amistades (1), la autodescripción de Severina como razonable (2) y la admisibilidad de la violencia (3).

Antes de la convivencia, en los grupos de jóvenes se mantienen relaciones cooperativas y competitivas en las que el galanteo y las bromas y juegos entre jóvenes de ambos sexos son una parte de su razón de ser. Una vez comienzan a convivir, la relación igualitaria y competitiva debe convertirse en una relación de afinidad-complementariedad. No obstante, en este momento el comportamiento de grupo es susceptible de desencadenar juegos que no son compatibles con la circunspección de la joven y con el juicio que debe mostrar el joven. De este modo los jóvenes convivientes pueden ver en las relaciones de amistad de sus parejas una amenaza para la relación. Paradójicamente, la pervivencia de las relaciones con los pares es crucial en el modelo de complementariedad. A la heteronormalidad de las relaciones de pareja, se corresponde una *homonormalidad* de la vida económica. Cada uno de los miembros de la pareja tiene que establecer una relación de *ayni* con un grupo de personas de su sexo para atender a su subsistencia y cumplir con las obligaciones sociales de compadrazgo, mayordomía y competir por el prestigio en la comunidad. Igual ocurre si los jóvenes no son

⁴ Severina expone una forma de conducirse del joven que puede ser subsumida en lo que en la literatura especializada se denomina 'transición a la paternidad'. Esta constituye un periodo de adaptación en la vida de las parejas cuando tienen su primer hijo (y siguientes). Se define como el proceso por el cual las parejas se mueven desde el *rol* de 'esposos' al de padres a través del embarazo y el periodo de postparto. Además de como un cambio de roles, puede contemplarse como una fase en el *desarrollo* de la relación. Esta fase se caracteriza por un incremento del estrés personal y de las tensiones dentro de la relación que derivan en una disminución temporal del bienestar de ambos miembros de la pareja (Miller & Sollie 1980). Si lo observamos desde la perspectiva de sistemas, podríamos decir que la pareja sufre un momentáneo desequilibrio tras el cual volverán a un estado de homeostasis. Desde este punto de vista es fácil hacer notar que ni todas las parejas dentro de una sociedad -ni en diferentes sociedades- sufren necesaria u homogéneamente este desequilibrio. Más aun, no todas las parejas que sufren esta transición vuelven a esa presunta homeostasis. Por otro lado, la violencia de pareja no surge necesariamente a través del paso de esta etapa. En muchas parejas la violencia comienza en la etapa de enamorados o inmediatamente después iniciar la convivencia, sin el concurso de este periodo de transición a la paternidad. No obstante, aunque no sea un paso necesario, las referencias a este patrón de transición son numerosas, por lo que hago referencia al mismo.

comuneros o no se identifican con la cultura campesina, deben contar con el apoyo de su grupo de edad para aprender, orientar y dar cuenta de sus necesidades materiales. El sistema doméstico dualista encierra una contradicción en las conductas que prescribe para los miembros de la pareja, susceptible de generar conflicto. Sería muy interesante poder estimar la influencia del grupo de pares en el fomento de la violencia contra las esposas y si esta incrementa el prestigio de los jóvenes dentro de estos grupos

Respecto al segundo punto, Severina, en el relato del episodio violento (aquí y en siguientes fragmentos), asume el papel de un agente capaz de explicar su conducta y mostrar que es esencialmente razonable. Por contra, define la respuesta de Edi como la de alguien incapaz de apreciar las razones de peso que le está dando, es decir, alguien incapaz de comprender argumentos elementales. Severina establece la inteligibilidad de su explicación —la ropa pesa y ha dejado parte de ella en el río, por lo que debe volver a por ella— en diálogo consigo misma y con su interlocutor. Comprobada la inteligibilidad de las razones en la entrevista, muestra que es difícil asimilar que Edi no comprenda su explicación. Esta incompreensión la achaca a la inmadurez intelectual de su pareja. Más adelante es posible cotejar este juicio con las razones de Edi para comportarse violentamente, y comprobar que esta situación se suma a los datos con los que Severina evalúa a su pareja y la relación, e intenta decidir su acción.

Finalmente, en relación con la tercera cuestión, mi opinión es que Severina no considera cualquier tipo de violencia impropia, sino que, criada en un ambiente tolerante con la violencia, discute estos casos porque la considera ilegítima. Según Severina la causa del enfado de Edi está en un error de juicio, por lo que sus golpes no son un *justo castigo* sino una arbitrariedad que debe ser contestada. Ella no comienza los episodios de violencia, pero es capaz de responder ante la violencia injustificada. Lo hacía defendiendo a su padre, y ahora lo hace en defensa de sí misma y su hija. Severina no duda en tomar represalias cuando la situación le parece injusta. Su limitación en la respuesta física se debe a su escasa corpulencia, pero también es capaz de responder abandonando a su pareja y volviendo a casa de sus padres.

3.2.4. Residencia, emigración y mentiras

Severina—

Primero estábamos acá abajo en mi casa, y como tuvo un problema con mi papá y con mi mamá, me dijo: “Vámonos arriba”, y nos fuimos *arriba* a vivir. Entonces se fue a trabajar, me dejó plata para la leche del *bebe*, todo me dejó, pero como yo me cocinaba junto con su tía, y no era capaz de decirle: “Quiero comer esto, ya tengo hambre, me voy a estar comiendo”, yo soy bien recelosa y por eso me vine a mi mamá. Y cuando volvió llegó un poco molesto, me dijo: “¿Por qué estas acá?”, y me empezó a decir: “Yo tengo mi otra esposa allá en Lima⁵, tengo mi *bebe*, ella sí me trata bien, ella no me dice nada, ella no me dice ni ‘carga al *bebe*’ ni nada”. Y de eso también discutimos, yo le dije entonces: “Si tienes otra esposa a qué has vuelto, para qué vuelves entonces a estar diciéndome esas cosas”. La primera vez que me lo dijo: “Que yo me voy a ir con ella, pero quiero estar a la vez contigo y con mi hijo, ¿me aceptarías?”, pensé que él está haciendo una broma, y le dije: “Sí, si quieres tráelo a tu hijo, yo lo voy a cuidar como si fuera mío”, y así estuvimos. Y cuando llegó de Lima me volvió a repetir lo mismo: “Que fui con ella, me ha invitado a un restaurante, hasta tomamos una cerveza”, me dijo y yo pensé que era realidad. Hasta ahora no entiendo si es verdad o no. No sé por qué me dice eso, no sé por qué me dice esas cosas, es en esas cosas que no le entiendo. Tal vez lo dice para darme celos, tal vez por eso sería.

Cuando discutimos o peleamos le digo: “¿Por qué haces esto?”, casi le converso, pero él no es capaz de escuchar. Otras veces le digo a su mamá, hay veces me da alguna respuesta contraria para mí y prefiero quedarme callada. Tampoco le cuento a mi mamá, porque entonces reacciona; voy a visitarlos, estoy un rato con ellos, pero no les cuento. A mis hermanas tampoco, claro, las dos son pequeñas y mi hermana mayor hay veces se va a trabajar, no para constante en su casa, y mi otra hermana su genio conozco, por eso que no le cuento.

⁵ Severina sufre una reiterada confusión sobre el lugar donde ha estado Edi, en lugar de Lima, deberíamos entender La Oroya. La confusión sobre el lugar en el que ha estado trabajando Edi puede tener origen en que este haya mentado sobre el lugar en el que ha estado, o a la indiferencia de Severina respecto a ese lugar, o en la distorsión operada por algún elemento que induce a la revisión a posteriori de sus conocimientos.

Después se salió un día viernes y casi a la media noche llegó, le dije: “¿Por qué no has llegado a este rato? ¿Dónde has ido? ¿Qué has hecho?”, así le pregunté todo tranquila. Me dijo: “He estado con otra, me he ido con ella porque tu paras ya muy renegada”, entonces a mí me dolió mucho. Al día siguiente me dice: “Voy a ir mañana a jugar a Cajas”. Yo le dije: “Vamos entonces, ¿podemos ir?, quiero ir a ver yo”. Y me dice: “Ya vamos, alístate, vamos a ir”, pero el *bebe* estaba un poco enfermito. Y después se salió *pa* fuera, vuelve y me dice: “No, que puro varones vamos a ir, tu solita mujer, ¿cómo vas a ir?, que todas sus esposas de mis amigos no les siguen, yo no te voy a estar llevando a ti, mejor vete abajo, traiga los pañales para el *bebe*”, me dijo. Y yo me vine a mi mamá, como no estaba, me quedé con mis hermanitas, casi en la noche llegó mi mamá y me dice: “¿Qué haces acá?, Edi me llamó diciendo que está trabajando, ¿por qué no has ido?”. Claro, mi mamá me molestó y yo le dije: “No, Edi se fue a jugar, no trabaja”, le dije. Y me quedé allí hasta que al día siguiente, o dos días, creo, después, viene en la madrugada borracho y empezó a hacer problema, por eso es que llegamos aquí al juez.

* * *

En este fragmento Severina realiza un recorrido por su relación. Comienza con un periodo de residencia matrilocal al que Edi no logra adaptarse; a continuación residen en casa de Edi, este emigra temporalmente para trabajar pero los celos de Severina la hacen volverse a casa de sus padres. Cuando Edi regresa y no la encuentra en su casa, toma represalias en forma de una mentira⁶ poco sostenible sobre otra esposa y otro hijo en Lima. Finalmente, de vuelta en la casa de Edi, es postergada frente a los amigos, disgustada Severina se va a casa de su madre y decide no encubrir la mentira de su pareja a su suegra (que está trabajando, cuando en realidad está jugando al fútbol), lo que conduce a empeorar las relaciones entre suegra y yerno, separando a la pareja por un par de días. La noche de uno de ellos Edi va borracho a reclamar y agrede al padre. El asunto termina ante el juez de Paz.

⁶ He contrastado la falsedad de esta historia.

Antes de analizar con mayor detalle el pasaje, me parece mejor conocer el punto de vista de Edi, al que habíamos dejado en el servicio militar, afrontando el embarazo y ocultando en la entrevista su deseo de que Severina abortara.

Edi—

Entonces le dije:

—Sabes qué, por el *bebe* nos tenemos que mudar.

—No, todavía no, espera que salgas de servicio.

Y justo su mamá nos dice:

—Ni bien *salen* del servicio se van.

Yo esperando ese día, salgo del servicio y ya no quiere que salga su hija: "No, mejor quédense acá —dice— acá en la casa, nosotros les vamos a apoyar"; yo le digo: "No y no, yo no quiero estar acá en la casa", pero ahí dos años he aguantado. Venía del servicio, llegaba ahí, estar con ella, estar en la casa, ya me miraba muchas cosas, y a esta familia no me acostumbro, mejor hago mi vida con mi mujer a solas y punto. Por eso yo dije: "¿Qué hago?, tengo que sacarla, tengo que sacarla". Cuando me la llevé la mamá lloró, por la conversación me di cuenta de que la mamá no quiere dejar a su hija que se vaya, pero he visto ya eso desde antes, cuando pensaba que yo no escuchaba le dijo: "No quiero que te *vayes*".

Con los suegros es difícil vivir, pero con mi mamita yo lo veo bien. Con mi mamá las relaciones son buenas, pero como te digo, no *estoy* allí tan juntos, desde que la llevé a casa de mi madre, mi mamá se alejó, se fue a buscar su trabajo y ahorita está en Casapalca. Nos deja a nosotros porque igual que yo no me siento bien, ella [Severina] tampoco debe sentirse bien con mi mamá. Por eso mi mamá decidió: "Me salgo de acá y me voy, ustedes ya verán". Y me dejó con una abuela; la abuelita no más tenemos ahí en la casa, ella sola se atiende, no necesita todavía de nosotros, que estemos cuidándole, atendiéndole, no está tan anciana, ella dice: "Sola yo me voy a atender, ustedes vaya ahí estén en el cuarto".

Mi mamá cuando se ha ido a trabajar a Casapalca, me dijo: “Vámonos”, pero no me gusta (risa) estar en Casapalca, muy *silencio* es, de la mina sales al cuarto y punto. Y no hay *pa* llevarle a mi señora, *pa* que esté en mi cuarto; ahí cinco trabajadores llevan en un cuarto y eso no, yo tengo que vivir con mi mujer. Por eso es lo que estoy pensando, irme *en* la mina Morococha, yo quiero estar junto con ella. Tengo que arreglar un problema que tengo, aun estamos debiendo la deuda, voy a conversar con el que le debo y luego voy a trabajar, más que nada me *lo* voy a llevar dónde sea, porque tengo que irme a trabajar aparte, salir y buscar billete para solventar mi hogar. La verdad que en ese lado no me apoya, siempre le he dicho: "Apóyame moralmente, sabes que trabajaré, vas hacer por mí, vamos por ahí", o sea que me dé fuerza para uno seguir en mi trabajo. Pero ella lo único que dice: "Yo quiero estar contigo, no quiero que me dejes, necesito amor, necesito cariño", eso es lo que me pide. ¿Qué voy hacer, dejar el trabajo y estar junto con ella, tal vez por darle la felicidad que ella busca?.

Tomamos las decisiones dialogando, siempre trato de decirle: “No, esto no hay que hacer, hay que hacer esto”, y ya nos ponemos bien y hacemos, y hay veces también que no coincidimos en las ideas, de ahí me comienza también los problemas. Me da cólera cuando no llegamos a un acuerdo y así, de golpearla, golpearla, no, de tirarla una cachetada, sí. Así puedo dominar. Pero no está bien, lo que debemos hacer es conversar, me siento culpable de haberle tocado, me arrepiento pero ya tarde, cuando le toqué ya. Pero como nos queremos después me lo disculpa, nos peleamos, nos disculpamos, y ya estamos bien. El carácter de ella es fuerte, pero el mío es más, y eso es lo que voy a cambiar, mi carácter tengo que cambiar como sea, sé que estoy haciendo mal.

* * *

Una vez conocido el embarazo y arreglado el comienzo de la convivencia entre las familias, a iniciativa de los padres de Severina se pospone el traslado de Severina a la casa de Edi hasta que este salga del servicio militar. Llegado ese momento, no se cumple lo pactado y Edi marcha a vivir uxorilocalmente. La residencia matrilocal pone a Edi bajo la autoridad de su suegro, lo que es

incompatible con su estado de adulto casado. Edi termina peleándose porque lo miran mal y no se acostumbra a vivir con ellos. Edi consigue 'sacarla' contra la oposición de la suegra, sale de la casa con un conflicto abierto entre afines (ver capítulo siguiente) y la pareja se instala patrilocalmente. La madre de Edi deja la casa para que Severina 'esté cómoda' y los deja con la abuela. Este gesto, aparentemente altruista, es ambiguo porque aunque aparta a Severina de los peligros de la exposición a su suegra, también exime a la madre de Edi de sus responsabilidades con la pareja. Por demás, ésta instiga al hijo a emigrar a Casacalpa, una mina dónde el régimen de vida le impediría convivir con Severina.

Edi prefiere irse temporalmente a trabajar a La Oroya con su padre. Deja a Severina, surtida de alimentos, con la abuela. Severina afirma que 'se cocina con la tía', mientras Edi nos explica que la abuela vive, come y se atiende sola. Sea como fuere, Severina recela cuando la abuela no tiene intención de crear una relación de circulación de alimentos con Severina y la *bebe*. Desde su punto de vista, la abuela aviva el conflicto de afinidad, ella no tiene autoridad para enfrentarse a un mayor y regresa con su madre.

Cuando Edi vuelve, se encuentra este escenario y toma represalias con Severina en forma de una fábula sobre su bigamia. Severina entiende que Edi esté 'un poco molesto', pero no entiende la causa ni la finalidad de este tipo de mentiras. Edi omite contarme estos hechos en su relato. A diferencia de la violencia física leve, que admite perpetrar, las *mentiras morales* de este tipo no son una práctica socio-culturalmente admitida. No es la primera vez que Edi incurre en esta *travesura* psicológica. Al principio Severina la confundió con una broma, lo que era acertado dada la inconmensurabilidad entre el mensaje y el ideal de vida familiar. El mensaje de Edi no es verdadero y lo que es denotado por esa señal no existe, de modo que comparte los caracteres de un juego (Bateson 1972). Consecuentemente Severina le siguió el juego: "si quieres tráelo a tu hijo, yo lo voy a cuidar como si fuera mío". El comportamiento ulterior de Edi la saca de esta creencia y la deja fuera del marco de referencia doméstico, llevándola a una región contradictoria y dudosa.

Mediante estas mentiras Edi inflige paradoja y emoción (Denzin 1984). Inflige paradoja porque a través de su simulación crea una pareja alternativa similar en los rasgos relevantes, pero con un comportamiento de la esposa plegado a los gustos más cosmopolitas y menos paternas, más 'blancos', de Edi. Esta forma de particularismo moral⁷ basado en el razonamiento analógico es incoherente

⁷ El particularismo moral establece que si es justo hacer X en una situación A, y la situación B es análoga a A, entonces también es justo que se haga X en B. El particularismo moral permite un tipo de razonamiento que no requiere principios morales, como lo hacen la deducción o la inducción.

con la forma de razonar de Severina. Además, inflige emoción negativa porque al pedir amor con un acto de desamor —la confesión de su bigamia— hace caer a Severina en un vínculo doble (Bateson 1972; Denzin 1984; Visser 2003). Severina considera nocivas las emociones que suscita este procedimiento y juzga esa actitud como irracional, así que tras tomarlo a broma la primera vez, trata de replicar a la fábula en las siguientes ocasiones. No obstante la réplica es ineficaz para liberarla de la duda, y los efectos de esta práctica reverberan emotiva y cognitivamente: no entiende, no sabe, no comprende, la razón de tal conducta, y la única explicación que halla es que él pretende infligir emociones negativas —celos— es decir, hacerle daño. Frente a esta postura del joven, ella remarca la racionalidad y tranquilidad de su forma de proceder en las discusiones; también su contención a la hora de contar lo que ocurre en la relación y buscar refugio entre sus familiares. Con estos precedentes, cuando el día del partido de fútbol es relegada frente a los amigos, Severina se disgusta, no encubre la mentira de Edi a su suegra, la madre apoya a su hija, y esta abandona a Edi. Para resolver este último abandono, debe acudir la madre de Edi desde Casacalpa, se convoca a los familiares, somos citados los antropólogos locales y se recurre a la mediación del Juez de Paz.

Por su parte, Edi sitúa el conflicto en la esfera económica. Es deudor⁸ y centra su perspectiva en la necesidad de ganarse la vida para poder convivir con Severina continuada y establemente. Trabajar es necesario para poder llevar alimento a su casa, disminuir la dependencia de los padres, y comenzar a establecer unas bases definitivas a su relación. Edi pretende conseguir un trabajo remunerado en una de las ciudades mineras e introducirse en la economía capitalista, un mundo más prestigioso, más 'blanco' y menos campesino. La emigración es para él la solución ideal, pero cuando le propone a Severina que emigren, ella se resiste, no quiere salir del Valle, tampoco quiere que se vaya él sólo. Edi se pliega a sus deseos y se queda con ella, pero no encuentran la *felicidad* que ambos buscan.

También Edi se considera partidario del diálogo y la razón como medio de toma de decisiones. Afirma que normalmente llegan a un acuerdo, pero cuando no lo hacen, le entra cólera y pega a Severina. Su violencia es un medio de reafirmación personal (Felson 2002) y una forma de imponerse en la relación avalada por su carácter y su mayor fuerza, y en el fondo, por el principio de

⁸ La pobreza hace necesario en ocasiones pedir cantidades a préstamo a personas que en los pueblos están disponibles para estos menesteres (Allen 1988). Los intereses son abusivos, y en ocasiones sobrepasan en poco tiempo la cantidad inicial prestada. La condición de deudor acosado por un acreedor poderoso en las pequeñas poblaciones andinas puede hacerse insostenible (Weismantel 2001), y en ocasiones constituye un acicate para la emigración.

primacía masculina. Ni la cree totalmente legítima, ni tampoco demasiado grave, es una cosa que Severina, su amor y sus interlocutores, pueden soportar. No obstante, le pesa la culpabilidad y pretende poner remedio a sus excesos de carácter.

A continuación en los fragmentos finales, la pareja desarrolla el tema y explora las causas del conflicto. Edi centrándose en el aspecto económico, que para él equivale a la necesidad de emigrar y sacar a Severina de la casa de sus padres. Severina centrándose en la relación madre-hijo y la experiencia del abandono. Es de notar que su explicación se basa tácitamente en su idea de familia.

3.2.5. Causas del conflicto

Edi—

Los problemas que pasan en la casa, en la familia, más que nada *es* de la economía. Porque no hay trabajo vienen los problemas y cambio de palabras, no es que me disguste con mis suegros sino que también ellos son faltosos, pero yo prefiero callarme, eso lo he hecho siempre, *me callao* en vez de estar contradiciendo lo que ella dice. Pero la economía es lo que más me friega. De haber, hay trabajo, sino lo que me falta es que me apoyen, o sea que deje de *vive* con ellos e irnos a otro lugar donde pueda conseguir mejor trabajo. No dejarla acá, porque acá yo veo a su madre que no nos lleva, o sea quiere tenerla en la casa y eso no me gusta a mí, yo quiero sacarla, no me sirve estar ahí. Como dice, aunque sea agua y sal vas a tomar en otro sitio, pero ellos me dicen otra cosa: “Que tú no lo haces comer a mi hija”, uno ya sabe cuando falta, ya sabe cómo hacer su vida, ¡Comemos o no comemos los dos!, y así vamos a aprender a salir bien.

Porque también necesitamos ayuda, necesitamos alguien que nos hable, más que nada yo le digo a ella, y ella dice a mí, pero necesitamos los dos, los dos necesitamos ir *onde* sea. Quiero ser feliz, nada más quiero ser feliz con mi familia, eso es lo más importante que tengo, y tengo que lograrlo como sea.

* * *

Edi concreta su problema en términos económicos, por un lado el dinero define la masculinidad (Kulick 1997), y por otro coloca su discurso en los términos de una economía de mercado. Sin embargo su intento deriva rápidamente a la terminología de la economía del don, y el lenguaje de la complementariedad: necesita apoyo, sacarla y hacerla comer.

El apoyo que demanda Edi es el punto desde el que podría hacer palanca para mover su mundo. Con apoyo podría encontrar mejor trabajo, apoyo significa que Severina esté de acuerdo con él en irse a Morococha, y supone dejar atrás las interferencias de sus suegros. Cuando lo acusan de 'no hacerla comer', lo hacen literalmente, pero implícitamente le culpan de ser incapaz de constituir una pareja en términos de complementariedad. Él admite la acusación literal, pero no su inepticia para crear una pareja. Argumenta que si comen o pasan hambre lo harán los dos, y en este sentido se puede leer literalmente la frase "*aunque sea agua y sal vas a tomar en otro sitio*". Pero la frase contiene otro mensaje, hay que tener en cuenta que agua y sal tienen otro significado en los Andes. De agua y sal es la mezcla que se utiliza en la *sutiyaña* para embadurnar la boca del *bebe* (Canessa 2000). En la *sutiyaña*, que se celebra a la vez que el bautismo, se le da nombre a los *bebes* y se les pone en circulación como personas dentro del grupo doméstico. El agua saturada de sal se dice que recuerda a la grasa, que constituye (por encima de la sangre) el atributo básico de lo humano; y humanidad compartida — parentesco— es lo que se crea a través de la alimentación común. Agua y sal son, en el discurso de Edi, un análogo de la grasa en la iniciación de su vida doméstica⁹. A través de este tropo —que resultará ser algo más que una estrategia retórica— Edi propone en primera persona del plural, es decir para los dos, un magro inicio en un nuevo lugar.

Severina tiene su propio diagnóstico del conflicto, y sopesa, en primera persona del singular, su futuro y el de su relación.

⁹ Weismantel (2001) pone de manifiesto que según la creencia común en los Andes, la grasa, el cebo, de indios y blancos son diferentes, el primero seco y el segundo líquido y sin fuerza. Más referencias a esta noción nativa en Abercrombie (1998), Bastien (1978), Manya (1969), Moliné Fioravanti (1991), y Salazar Soler (1991). La creación de una familia es un proceso fisiológico-metabólico, y alimentarse 'en otro sitio' supone un cambio más profundo que la mera fuente de alimentos.

Severina—

El problema es que su mamá mucho le apaña. Creo que es violento tal vez porque su mamá le consiente mucho, su mamá le entiende todo, algunas cosas que él hace para su mamá están bien, a veces le dice: “Voy irme a jugar”—“Ya *váyate*”, le dice su mamá, pero un día se fue a jugar y llegó casi a las 10 de la noche, en plena lluvia y su mamá no le dijo nada. Algunas cosas que hace, su mamá no le dice nada, no le reclama. No hay *nadies* quien le dice nada, hay veces su abuelita también le quiere decir algo, no le hace caso, se va, no sabe escuchar a los demás. Más para en el pensamiento de que si tuviese ese cariño de su papá sería diferente. Cuando tuvimos al *bebe* me dijo: “Quisiera encontrar a mi papá, ¿pero dónde está? Pregunto a mis tías, no me dicen nada, no saben dónde está”. Yo le decía: “Y cuando le encuentras, ¿qué vas a hacer?”. Me dijo: “Soy capaz de —así vulgarmente me decía— soy capaz de sacarle la mierda si encuentro a mi papá”. Él tenía un rencor hacía su papá, y cuando fue a Lima, ¡no!, a La Oroya, se encontró con su papá en una fiesta, conversaron todo, dice, se trataron muy bien y no fue así que se agarraran a discusiones ni nada. Estaban en Lima¹⁰ trabajando, juntos en su cuarto con su papá, pero no era constante que se encontraban porque su papá también salía a trabajar. Eso fue todo lo que me dijo.

Entre nosotros no es mucho, es poca la confianza, porque yo algunas cosas que me pasa tampoco no le cuento, él tampoco me tiene mucha confianza. Antes era peor, pero ahora casi sí, ya está empezando la confianza entre nosotros. Estoy en dudas porque sí, lo quiero, pero mi papá y mi mamá me dicen: “Mejor séparate, si él es así, ¿cómo vas a estar?, yo te voy apoyar con el *bebe*”. Pero pienso que cuando el *bebe* empiece a estudiar va a necesitar más y tal vez no tengo un trabajo para poderle dar, voy a estar esperando a mi papá y de eso *nomá* también voy a tener problemas con mis hermanas porque mis padres me están apoyando a mí más que a ellas. Ante eso se me confunden las cosas, hay veces pienso estar con él, hay veces separarme, no sé.

¹⁰ En realidad estaban en La Oroya.

Severina piensa que un hijo necesita un padre y una madre para ser educado, una madre sola lo consiente y los hijos terminan por no hacerle caso. Da a entender que Edi extraña y siente rencor por su padre, lo que sería la contrapartida de la necesidad insatisfecha de apoyo en términos afectivos y económicos. Aunque, curiosamente, ofrece una versión de la realidad del encuentro que parece falsar las expectativas de Edi y Severina.

La vida independiente de Severina —como madre soltera— requeriría una autosuficiencia económica que no tiene. Así que, aunque su decisión está limitada por este factor, Severina puede hacer algo sobre las condiciones que prevé que la harán sufrir. Pese a su precariedad material y la necesidad de apoyo para sí y su hijo, se siente con capacidad de resistir a la autoridad de sus padres y de contestar a la de su pareja. Se resiste a los deseos de los padres porque quedarse con ellos erosionaría las relaciones con sus hermanas. Y contesta a Edi porque es necio (inepto) y no se atiene a lo razonable. En estas circunstancias necesita la colaboración de Edi para subvenir a las necesidades de su hija y para situarla en el espacio social. Si dejara a Edi privaría a su hija de la relación con el padre y los parientes paternos de quienes los hijos reciben un lugar en la jerarquía social (Harvey 1994). A la vez que intenta conservar, o mejor crear, un lazo con su pareja, procura mantener las mejores relaciones con sus propios parientes de sangre, maximizando sus posibilidades. Mientras tanto la duda dilata la toma de una decisión.

Al pedirles una narrativa de los acontecimientos y sentimientos que los han desengañado de su relación, Edi y Severina han registrado lo que piensan que son las claves del conflicto. No obstante, ni nos han contado, ni se han contado la verdad y nada más que la verdad sobre sus propias vidas (Lewontin 1995). Esta laguna epistemológica tiene lugar no solo porque la narración se dobliga a la intención de narradores que poseen propósitos y habilidades diferenciadas, sino porque la experiencia carece del tipo de coherencia y linealidad que se espera de una narración (Álvarez Roldán 2008). Una experiencia que es, además, situada, conectada a un conocimiento parcial y una emoción indócil, que son aprehendidos y expresados desde modelos compartidos y marcos de referencia segregados por consideraciones de género, generación, etnia, clase e historia personal. De este

modo las emisiones de los hablantes dan lugar a relatos sesgados destinados a actuar en la situación de entrevista más que en la creación de un retrato fiel de la realidad (Linde 1993). No obstante, el sesgo impreso no es producto de una mala fe inherente, sino que es resultado de puntos de vista, que pugnan por expresarse —u ocultarse— en el discurso. Por ello, el sesgo tiene sentido y significado.

4. Las violencias de Edi: Razón, raza y migración

Mi propósito en esta sección es analizar los problemas entre Edi y Severina en el nivel micro de la experiencia individual y conectarlo a factores estructurales. Examinó su conflicto centrándome en la contienda sobre la competencia racional para tomar decisiones y las cuestiones tácitas de la admisibilidad y *confrontabilidad* de diversos tipos de violencia. Todo ello me servirá para cuestionarme el sentido comunicativo de la mentira de Edi.

4.1. La competencia racional de Severina

Severina crea su relato de conflicto filtrando el conocimiento relevante para crear un curso de acción. Para ello se guía a través de las interpretaciones que crea o tiene a mano, evalúa sus decisiones, describe los usos de diversos tipos de represalia y muestra cómo participa en la creación de formas de organización y acción social. Como afirma Kulick (1993) a propósito de las mujeres en Gapun (una sociedad Sepik-Rami de Nueva Guinea), su identidad narrativa no es constituida como subversiva, resistente o subalterna —yo añadiría que tampoco como victimada— sino como agente manifiestamente competente.

En este sentido, Severina se presenta como una persona dialogante y capaz de dar razones de su conducta. Haciéndola inteligible para sus interlocutores la propone como un modo viable para la acción. Durante la entrevista, esta disposición a la racionalidad es contrapuesta a la necedad de Edi. La comparación intenta demostrar la incapacidad de éste para comprender y su falta de razón al contradecir su opinión. De esta conducta irracional aduce testimonio adicional en

las invenciones de Edi sobre su bigamia. El recurso a la violencia, física o psicológica, para ella son una forma de imponer su voluntad en ausencia de razones, una forma de jugar rompiendo las reglas del juego.

4.2. La cólera de Edi

Edi concuerda con Severina en su pretensión de conducirse a través del diálogo, pero alega que cuando llegan a una discusión ciega, se encoleriza y usa la violencia con la intención de dominar e imponerse. Muestra también su antagonismo con los afines que proviene, no sólo del incumplimiento de los arreglos a que llegaron sobre la residencia, sino también de otros aspectos de la organización socio-cultural del matrimonio (ver capítulo 6º).

En el mundo matrimonial andino es una circunstancia esperada que la razonabilidad de Severina contraste con los arranques de fuerza agresiva de Edi. El matrimonio se considera un proceso en el que Edi debe ser domesticado y socializado, mientras Severina debe aceptar entrar en relación con un ser un poco salvaje y rendirlo a las costumbres civilizadas de su casa (Harris 1994). Esa relación es esencialmente una lucha, y como tal, avocada al sufrimiento. Lucha y sufrimiento hacen crecer el estatus de los individuos (Mitchell 1994), aunque el sufrimiento no equivale necesariamente a victimización en el sentido occidental de trauma psicológico, aislamiento, silencio, culpabilización y baja autoestima (Harris 1994).

Dentro de estos términos, que Edi divulgue¹¹ que se comporta violentamente con Severina está dentro de las expectativas culturales. Como lo está que no publique la agresión a su suegro. Pero lo que para mí es realmente significativo no es que minimice su violencia, ni siquiera que con ella pretenda dominar, sino que silencie el uso de la mentira como artefacto estratégico en sus disputas. Con la publicidad de la violencia física y la omisión de la psicológica por parte de Edi, se corresponde la forma diferenciada en la que Severina afronta cada uno de éstos tipos de violencia. Severina enfrenta la violencia física de Edi con cierta competencia cultural, la que le da la experiencia de su exposición temprana a la misma, su capacidad para enfrentar a su agresor, hacer público su problema y

¹¹ Claro que lo hace con el cuidado de establecer que sus agresiones son leves, que tienen una finalidad socialmente sancionada, y que no está contento con ello. Lo que, con un grado cero de tolerancia por la violencia y descontextualizando la situación, se diría que 'minimiza su violencia'.

tomar represalias. En contraste con ello, Severina carece de recursos efectivos para enfrentar la agresión cognitiva-afectiva¹² a la que la somete Edi a través de sus mentiras —tomarlo a broma o rechazarlo son represalias que se han vuelto contra ella. Obviamente no se trata de una carencia de la chica, sino de los efectos del doble vínculo¹³ en que ha sido atrapada. El marco de referencia de la relación no brinda una interpretación inclusiva de esta clase de manipulación psicológica. Para hacer una evaluación de lo que está ocurriendo debería salir del marco de referencia, pero Severina no está en disposición de hacerlo sin romper con la relación.

4.3. El dilema de Maquiavelo

En otros términos, Severina y Edi están de acuerdo *in voce* en que la razonabilidad socrática es la mejor forma de actuar¹⁴. Pero el problema es que han llegado a un estadio de su enfrentamiento en que la razonabilidad ha sido sobrepasada. Berlin (1980) denomina a esta situación el dilema de Maquiavelo. El escenario consiste en dos actores enfrentados que consideran sus fines igualmente irrenunciables. El resultado es que pueden estar contradiciéndose hasta que todo el sistema de valores colisione sin posibilidad de conciliación racional. En esta situación la competición continúa por su propia inercia y los contendientes quedan ligados con la fuerza de cohesión que genera el enfrentamiento. En este *impasse* alguno de ellos podría considerar la huida, lo que constituye una solución para la situación de estancamiento¹⁵. Pero si no hay fuga, alguno de ellos podría verse

¹² Le faltaban ante el comportamiento agresivo y distante de su madre y le faltan ahora frente al de Edi. No es gratuito que comenzara su historia contando que su madre no la '*cariñaba*', al igual que ahora ella y la bebe '*no les importa lo suficiente a Edi*'.

¹³ Respecto a cómo actúa la incoherencia entre el mensaje y el marco de referencia desde diferentes *puntos de vista*, cabe diferenciar cómo consideran la conducta de Edi los padres de Severina y cómo lo hace esta misma. Mientras para los padres el marco de referencia doméstico es suficiente para evaluar la situación —Edi la hace pasar hambre, no circula alimento, no puede hacer crecer la relación— para Severina este diagnóstico podría ser necesario, pero no es suficiente para acabar con las dudas que crea el doble vínculo.

¹⁴ Según el racionalismo socrático el conocimiento lleva a actuar según lo bueno; lo bueno está definido por la razón, las personas racionales actúan siguiendo buenos fines. Es decir, ser razonable es la mejor manera de alcanzar una buena, o exitosa, decisión. La doctrina carece de apoyos evidentes excepto que nos remitamos al altruismo, o a la existencia de una obligación pragmática de ser razonables.

¹⁵ La pregunta de 'por qué permanecen las víctimas de la violencia con sus maltratadores', que ha acuciado a los investigadores, hace referencia a esta cuestión. Algunos hombres en el Valle se plantean la misma cuestión, y ofrecen respuesta a la misma: "Las mujeres son masoquistas", afirman. No obstante esta respuesta es, desde el punto de vista antropológico, un atajo, que padece algunos

tentado a resolver el dilema a través de la única forma disponible: el recurso a los medios. Según Maquiavelo la astucia y el engaño son los medios con los que el *nuevo príncipe* cuenta para mantener el control. *In peto*, Edi ya ha acudido a ellos.

4.4 Tres veces mentira

Al menos en tres ocasiones Edi ha utilizado en las discusiones con Severina su supuesta bigamia. Puesto que Severina contesta esta situación, podemos considerarla definitoria de una experiencia de violencia psicológica (Harvey 1994). Podríamos dejarlo ahí y menospreciar el uso de la falsedad pensando que las mentiras carecen de sentido y son sólo una "*historia contada por un idiota lleno de ruido y furia y significado ninguno*"*. No obstante, el análisis revela que la falsedad está repleta de significado. La premisa es que, a diferencia de la violencia física, en la que hay un rechazo radical del diálogo, en la psicológica hay un uso estratégico de la comunicación.

4.4.1 Procedimiento

Las mentiras crean un mundo paralelo en el que el falsario figura una alternativa a la realidad. Edi actúa un proceso cognitivo a través del cual confronta los rasgos de una vida matrimonial imaginaria con la real. La expresión verbal es una mentira, el proceso consiste en transferir información de un particular (la fuente: su otra pareja) a otro particular (el objetivo: Severina), el conjunto es un uso táctico de la analogía. Esta consiste en una forma de razonamiento en la que ni la premisa ni la conclusión es general —como ocurriría en una deducción o en una inducción. Entiendo que en las sociedades occidentales estas dos formas de inferencia poseen un mayor prestigio que la analogía. Este rango deriva de su institucionalización a través de una autoridad establecida y legitimada para imponer las reglas de razonamiento discursivo. La estructuración es tan fuerte que transmite a quien las utiliza el prestigio de las instituciones que las sustentan. Desde este

defectos de empatía, conocimiento y razonamiento. Hay que considerar la economía constituida en necesidad, el vínculo indeleble que constituye una relación próxima, la fuerza de cohesión que proporciona la competición, el papel de los hijos como aglutinante y el doble vínculo como bloqueo cognitivo, todo ello sin contar con el proceso cultural de hipocognición que, como veremos en el próximo capítulo, vela por la continuidad del vínculo.

* W. Shakespeare, *Macbeth*, acto 5º, escena 5ª.

punto de vista, la preferencia por no articular principios generales (por ejemplo: 'los hombres casados no deben cargar a sus *bebes*'), sino por establecer homologías ('tengo otra esposa [en Lima, que invita a cerveza, etc.], la cual no me hace cargar al *bebe*'), se adapta a un contexto cultural en el que no existe una autoridad central que establezca principios y reglas de razonamiento y en el que el agente carece de autoridad para establecerlos. En estas circunstancias de pobre institucionalización de las formas de inferencia, la analogía presta al hablante su imparcialidad y le da el carácter de juego limpio que posee el particularismo moral. En una sociedad con tal *desestructuración* argumentativa la analogía juega un rol significativo en la resolución de problemas, la toma de decisiones, la creación de marcos de referencia, la explicación, la transmisión de emociones y la comunicación.

Efectivamente, la analogía es creativa, no obstante los símiles de Edi merecen su propia autocensura. Puesto que admitimos sin objeciones el contenido moral de fábulas, alegorías y parábolas¹⁶ a todas luces falsas, el reproche no proviene de que la fuente no sea verdadera, sino del hecho de que se proponen infligir emociones negativas en su destinataria.

4.4.2 Efectos: Infligir emociones

El uso estratégico de las emociones crea confusión y hace sentir que las cosas no van como deberían —crea disonancia cognitiva (Festinger 1957). La disonancia cognitiva es un malestar surgido de la diferencia entre las expectativas que mantiene una persona y los hechos (Bernard 2002). En el caso de Severina sus efectos son visibles en la confusión entre Lima y La Oroya; Lima es el lugar imaginario dónde Severina coloca la otra familia de Edi y dónde sitúa sus deseos. Aunque ella sabe que no ha estado en Lima sino en la Oroya, la fuerza directriz de la historia —el 'como sí' en el que la coloca la mentira— le hace soslayar su posibilidad de refutar por partes: no has estado en Lima sino en la Oroya, has estado con tu padre y no con tu otra mujer, no has estado con otra mujer luego no has estado con otro *bebe*, etc. Pero la fábula, o mejor, el doble vínculo que contiene, funciona como una secuencia 'todo o nada', de modo que una vez creada, o todo es verdad o todo es mentira. Cuando Severina tiene la certeza de que lo que

¹⁶ El género de la fábula pasa de moda cuando hay una preferencia por operar en base a principios en lugar de hacerlo por analogía, y la alegoría pierde interés cuando hay una interpretación autorizada, o autoritaria, de su contenido.

le cuenta es mentira, piensa que su pareja es irracional. Cuando duda, no sabe que pensar, se bloquea. En cualquier caso, comienza a pensar que es malo.

Esta discriminación se efectúa en un nivel consciente, sin embargo en el nivel de los procesos primarios, de los que depende la validez psicológica, no tiene posibilidad de realizarla (Bateson 1972). Ese estado paradójico es inducido porque Severina no puede anidar ese enunciado viciado (te quiero y te daño) dentro del marco de referencia *a través del cual* debería ser interpretado (relación complementaria). El marco de referencia que delimita lo que son conductas adecuadas dentro del mundo doméstico es muy importante porque instruye al actor para distinguir entre lo que es el mundo doméstico y lo que no lo es. Pero estos marcos son los que precipitan la paradoja, ya que cuando una conducta que no pertenece, en el esquema, al mundo doméstico se incluye en el marco de referencia, la norma que exige evitar la paradoja no se puede afirmar sin romperla¹⁷ (Bateson 1972). El resultado es un estado de dolorosa duda o disonancia¹⁸. En un estado de disonancia una persona puede seguir manteniendo dos ideas contradictorias, o puede intentar crear asonancia. Se puede conseguir asonancia cambiando la realidad, o cambiando la forma de pensar sobre ella (Bernard 2002). Mientras cambiar la realidad exigiría salir del marco de referencia; cambiar las actitudes y creencias puede tener el efecto de incrementar mediante la racionalización la fuerza directriz del marco de referencia, y tener la consecuencia de reforzar la adherencia al maltratador y a una relación que la daña.

4.4.3 Función

La manipulación psicológica en la que consiste la actividad social de contar historias comienza a volverse agresiva cuando te obliga a compartir una versión del mundo que no es la de *tu elección*. Al crear narrativamente un mundo 'como sí' en el que la fantasía y los hechos se entrelazan, el autor-emisor descansa en un proceso isomórfico de entendimiento por parte del receptor, en el que el procesamiento que requiere la comprensión es distribuido (se realiza en más de un cerebro) y paralelo (cognición—emoción), de modo que el logro de estas versiones débiles del mundo es compartido. Ahora bien, cuando alguien a través de una

¹⁷ Puesto que la agresión psicológica y el amor son tipos lógicos incompatibles, si una persona tuviera la capacidad de ampliar el marco de referencia doméstico para que incluya esas conductas, estaría introduciendo una incongruencia que produce una ruptura social entre mundos domésticos que aceptan la violencia psicológica y los que no. Y si se niega que los hechos se adecuan al esquema, entonces esa persona debe reconocer que su relación no está dentro de los parámetros que proporciona el marco de referencia doméstico.

¹⁸ En el siguiente capítulo, trato de su manifestación como hipocognición, y sus efectos emocionales, en lugar de las consecuencias comunicativas.

conducta estratégica como las mentiras —o los timos— se apropia de este mecanismo de entendimiento para sus propios fines, usurpa la capacidad de procesar del otro y agrede íntimamente a esa persona.

Las mentiras de Edi tienen múltiples funciones, algunas no son en principio negativas, pero lo definitorio es que se sirve estratégicamente de los efectos del doble vínculo. Mediante sus mentiras, Edi, crea un mundo alternativo en el que la alterno-esposa es más dócil y cosmopolita, lo que le sirve para mostrar a Severina cuál es el comportamiento que espera de ella. Lo que no obvia que las use para tomar represalias cuando abandona la casa o se siente controlado por ella. Además la emplea para crear empatía negativa: provocando celos en Severina la introduce en los sentimientos de circunspecta desconfianza apropiados para los 'recién casados'. También se aprovecha del prestigio de la bigamia para hacer gala de su condición de *hombre corrido* y así compensar el desgaste que está sufriendo en el inicio de su convivencia. Y, finalmente, recurre a la mentira para tentarla con el mundo mestizo de la emigración, la vida en la ciudad, los restaurantes, la cerveza prestigiosa y el trabajo asalariado.

Emigración

Edi ha encontrado en la emigración la panacea para sus males. Emigrando resolvería de un solo golpe el problema de la residencia, la escasez económica y el acoso de los deudores, la dependencia del suegro y las interferencias de los afines. Además, conseguiría su objetivo de sacar a Severina definitivamente de la casa de los padres y comenzar su propia vida doméstica.

En su caso, los problemas con los afines actúan sinérgicamente con la necesidad de la emigración temporal en el mundo andino. Dada la escasez de dinero en efectivo en la sierra (Mayer 1971; Weismantel 2001), la emigración es una forma común de suplir las insuficiencias de un presupuesto familiar basado en la producción agrícola de consumo¹⁹ (Phelinas 2002). En otro nivel, a través de la emigración se consigue articular las economías doméstica y capitalista y hacer viable la vida rural (Deere 1976; Mitchell 1994; Van Vleet 2008; Weismantel 1988),

¹⁹ En esta cuestión hay que tener en cuenta los cambios que la modernización y la Ley de Reforma Agraria promulgada en los sesenta han producido en el los Andes peruanos. Los cambios inducidos en el sistema de herencia han modificado los herederos preferentes y la cantidad de tierra heredada. Lo que a su vez ha producido la fragmentación de la tierra y la devaluación del estatus de los poseedores. Al mismo tiempo se ha producido un incremento del prestigio que alcanza la educación, el trabajo asalariado y la emigración (Álvarez 1998; de la Cadena 1992).

aunque los nuevos ingresos no se dedican necesariamente a la agricultura sino a la profesionalización (Álvarez 1998; Grondin 1978).

Mi impresión es que en términos demográficos la capacidad de reproducción de los efectivos de una comunidad es mayor que la capacidad de sustentación de las tierras que posee en conjunto y cada familia²⁰ (Malengreau (2007, en la región andina; Meyers (1982) en el Valle del Mantaro). Esto me hizo pensar, en un principio, en un mecanismo de descartados por generación como regulador de la población. Pero si se piensa mejor, el mecanismo puede ser de rotación, de modo que la emigración no tiene por qué ser definitiva²¹. Las personas van y vienen, están en tránsito, pero mantienen los lazos con la comunidad de origen, inyectan dinero en ellas y reducen la población permanente en las mismas (Alber 1999; Altamirano 1999; Long & Roberts 1984; Steinhauf 1991). Esto no sólo hace sostenible la vida comunitaria, sino que explicaría la extrema concentración de población en Lima (Doughty 1979) y su fisonomía (la *vieja y blanca* Lima rodeada de pueblos jóvenes habitados por serranos).

Emigración e identificación étnica

Pero la emigración andina es más que un fenómeno de movilidad geográfica, cuando una joven de una pequeña población se traslada a una ciudad permea una membrana étnica, una frontera racial (Alcalde 2007a). La emigración²² permite autodefinirse como 'moderno y blanco' (Weismantel 2001).

²⁰ Demostrar esta afirmación es difícil sobre todo cuando los datos demográficos no están desglosados geográficamente. Pero Meyers (1982) aporta datos sobre una comunidad del Valle del Mantaro que van en esa misma línea, el 90% de los agricultores de Lloctapampa poseía menos de media hectárea en los años 70. Para la economía doméstica y emigración en el Valle del Mantaro ver Alers-Montalvo (1967), Plasencia (2007) y Sikkink (2006). Bibliografía adicional sobre el fenómeno migratorio y sus causas se puede encontrar en Degregori (2001) y Gölte (2001) para la emigración a Lima; Malengreau (2007) estudia la emigración provincial a centros como Cusco (en el sur del Perú) o Pedro Ruiz (en el norte); Alber (1999), Altamirano (1999), Long & Roberts (1984), Paerregaard (1997), y Steinhauf (1991) entre otros, han investigado la complementariedad entre las actividades de los migrantes y los que permanecen en las comunidades de origen. Finalmente Atienza (2009) trata la emigración internacional, y cómo para los kichwa-otavaleños (Ecuador) la emigración supone la reconstrucción de su identidad y un instrumento para el cambio de clase.

²¹ Alers-Montalvo (1967) parece confirmar la rotación, en su estudio de la comunidad de Pucará en sur del Valle del Mantaro, entre 1957 y 1962 el 90% de los varones había emigrado, y el 77% está dedicado a la agricultura.

²² Gamella (2007) ha puesto de manifiesto como, también en el contexto de los gitanos de Europa oriental, la emigración pone en marcha un proceso en el que los individuos generan una nueva identidad.

Si bien la raza no existe en términos biológicos (Harris 1981), se trata de un constructo que ejerce una influencia decisiva en términos socio-culturales. En la constitución de las diferentes identidades andinas, la raza o la etnia india, indígena o campesina²³ constituye una reivindicación o un rechazo. Como expone Barth (1961, 1969) la etnia es una categoría de adscripción, la existencia de los grupos depende del mantenimiento de una frontera que permita mantener sus diferencias y establecer un orden jerárquico a través de la oposición²⁴.

Sin embargo en el nivel personal la conservación de la identidad étnica no es necesaria para el mantenimiento del sistema social. En este sentido la identidad no es un hecho sino una interpretación (Butler 1990), las persona pueden adaptarse a diferentes situaciones y su estatus racial fluir entre espacios sociales (Allen 1988; de la Cadena 1992; Weismantel 2001). De modo que la 'blancura' no es una *substancia* que define la identidad racial, sino una posición estructural que cualquier cuerpo puede asumir (Isbell 1978; Mayer 1970; Weismantel 2001). Las ideologías racistas colocan a las personas en una posición relativa: ser más o menos blanco depende del resultado de una comparación. Con quién, dónde, cómo y cuándo se realiza la comparación condicionan el resultado de la evaluación, así que modificando aquellas circunstancias, es posible variar el resultado de la autoidentificación racial. Por ejemplo, dependiendo del contexto, la denominación 'cholo' puede ser una expresión de desprecio, de intimidación o de violencia (Weismantel 2001), así que nadie es *per se* 'cholo', sino dentro de un marco de referencia, en un contexto y con un valor de uso. Como afirma Linda Seligman "en tanto que categorías sociales descriptivas, mestizo, cholo, [a las que podemos añadir las de misti, chino, indio, longo, longito] son inadecuadas, lo que importa es su uso en el toma y daca de la vida social cotidiana" (1993:188)²⁵.

²³ Como he afirmado anteriormente, en la vida oficial peruana el término 'indio', considerado peyorativo, fue erradicado de la vida pública en 1969 con la dictadura militar de Velasco. Los habitantes de las tierras altas, antes llamados 'indios', pasaron a ser denominados 'campesinos', a la vez que los de las selvas pasaron a serlo 'indígenas'. El resultado es que lo descalificativo del término ha sido trasladado a la denominación 'campesino/a'. Uso ambos términos, ya que se refieren a una misma realidad. Allen (1988) hace apreciaciones similares y Skar las desarrolla y amplía (1982).

²⁴ Si las élites blancas usan la raza para crear una barrera de desigualdad económica y naturalizar una jerarquía social, los explotados, los miembros de las comunidades campesinas, responden mostrando una desconfianza absoluta e instalando barreras a la entrada de las comunidades, creando patrullas nocturnas, cerrando las comunicaciones a la menor señal de alarma, instaurando el linchamiento público como medio de justicia popular contra los de afuera y creando mitos como los del *pishtaco*. Con ello crean una *ficción* de autonomía sociocultural, un espacio propio anclado en el tiempo y en la tradición, supuestamente a salvo de la agresión del Estado, de las ciudades, y de los explotadores (Weismantel 2001).

²⁵ En cierto sentido incluso sería inadecuado concederles especificidad cultural a los *campesinos* y a los *latinos* como grupos separados, cuando ni siquiera constituyen un grupo invariable y homogéneo de personas, cuando las mismas personas comparten o no rasgos y patrones culturales dependiendo del

La posición relativa en el espectro étnico se alcanza adhiriéndose a un código racial. Los códigos raciales son conocidos por todos: la ciudad y la ciudadanía, el español, el intercambio o la economía de mercado, la educación, el supermercado, el pollo, el arroz, el pantalón, los zapatos, el peinado (suelto o cardado), la cerveza, etc, se identifican con lo blanco; mientras el campo, la comunidad, la reciprocidad y el trueque o la economía del don, el quechua o el 'español impuro', el mercado, el cuy, la papa, la pollera, el infra-calzado o las sandalias, las trenzas enlazadas, los sombreros, la chicha y la coca lo hacen con lo indio (Allen 1988; Weismantel 2001).

El deseo de identificación a un código racial tiene una dirección dominante (Weismantel 2001). El sentido de este deseo se forma creando estructuras de privilegio; y éstas se establecen inculcando como conductas incuestionadas la explotación y desprecio de los que son considerados inferiores (Weismantel 2001) y como emociones básicas el temor hacia los que están arriba en la jerarquía racial y la acusación de impureza hacia los que están abajo (Douglas 1991).

La 'blancura' equivale a privilegios económicos y sociales (Alcalde 2007a), y la asimetría entre 'blancos' e 'indios' pone de relieve "la quimera de la reciprocidad ... y la realidad del intercambio desigual" (Weismantel 2001:136). Es decir, el patrón de reciprocidad basado en la economía del don (Mauss 1971) que intentan establecer los campesinos *regalando a sus asociados blancos*, nunca es compensado en el largo plazo por estos últimos. Pero aunque los campesinos no desconocen el hecho del desequilibrio, de la pérdida material, (como aquellos su endeudamiento emocional) tampoco tienen capacidad de replicar en forma simétrica, es decir, haciendo lo mismo que aquellos. Conductas y aspiraciones diferentes para ambos grupos los llevan a replicar en sus interacciones con patrones diferenciados²⁶ creando estructuras estables de reciprocidad desnivelada e interacción simbólica negativa²⁷.

Una vez que se ha creado tanto una frontera racial como la necesidad de adherirse y existe un sentido preferente, los jóvenes se ven obligados a crearse

espacio geográfico y social que ocupen, y cuando esos mismos rasgos, más que poseer sustancia propia, se crean en forma *oportunist*a por oposición.

²⁶ En un patrón simétrico, a la conducta (A,B,C) del grupo X, el grupo Y responde con conductas (A,B,C), por ejemplo al deseo de maximizar el beneficio se responde con el mismo comportamiento. En un patrón complementario a la conducta (A,B,C) del grupo X, el grupo Y responde con las conductas (G,H,I); por ejemplo, a la conducta maximizadora de X, Y responde incrementando el número de bienes o servicios que da. Finalmente en un patrón recíproco, aunque no hay simetría en las instancias particulares de respuesta si la hay en el largo plazo (Bateson 1935).

²⁷ En ocasiones la nivelación se obtiene a través de venganzas, levantamientos y otros actos de violencia que tienen un componente irracional y que refuerza la idea de la inferioridad india.

identificadores étnicos que los sitúen en la estructura social y que les permita permear las fronteras étnicas y comunicar sus diferentes posiciones. No obstante la identificación racial no es una cuestión de elección individual. Hay medios institucionalizados que posibilitan, al menos hasta cierto punto, abrogar estas estructuras tradicionales de privilegio: el ejército²⁸, las iglesias, la emigración, la educación²⁹ y el uso de la violencia.

Limitándonos a la milicia, el ejército, peruano es un medio social que facilita una autodefinición de quienes reciben instrucción militar (jóvenes voluntarios de ambos sexos, entre los 18 y los 30 años de edad). No sólo porque durante el tiempo de pertenencia a la 'familia militar' se crea una identidad propia protegida y autorizada por la institución; sino porque se reciben enseñanzas útiles para comunicar posiciones raciales: la relatividad de la identidad racial, la creación y mantenimiento de la jerarquía y la violencia instrumental.

Edi acaba de terminar su servicio militar, durante éste ha hecho '*buenos amigos malos*', ahora desea cambiar de lugar de residencia yendo a vivir a Morococha donde pretende realizar un trabajo asalariado como vigilante. Edi ha adquirido los conocimientos y habilidades necesarios, además del deseo, de controlar su identidad socio-étnica³⁰.

Control racial y reciprocidad

Edi menciona como causa del conflicto que Severina no lo apoya en su deseo de emigrar. Severina no se refiere a la emigración, excepto como espacio de encuentro entre padre e hijo. No es que ella renuncie a crear su identidad, sino que ella tiene vedada una institución como el ejército, y sus conocimientos y deseos tienen otra orientación y otro tempo³¹. Severina, Edi y sus familiares han acordado ante el Juez de Paz que la joven pareja pruebe fortuna en Morococha, esta resolución no es, previsiblemente, un final para su conflicto.

²⁸ Mejor hablar en plural de los ejércitos, pues en los países andinos breve es el tiempo en que no existe más de uno actuando en el territorio de una nación estado.

²⁹ Los títulos como licenciado o doctor están racialmente codificados, como lo están los grados militares.

³⁰ Gill (1997) pone de relieve que el servicio militar en Bolivia supone admitir la falsedad de la defensa de la patria contra enemigos internos y externos, además de los efectos que produce sobre la masculinidad y ciudadanía de los reclutas, que vienen a agravar el distanciamiento entre hombres y mujeres, y entre sus iguales de etnia y clase.

³¹ Recordemos el desfase temporal que sufren hombres y mujeres en el rito de paso matrimonial. En lo que respecta a la identidad étnica, de la Cadena (1992) afirma que las mujeres inician su movilidad étnica en el momento del arreglo, con lo que también en este aspecto podría haber un desfase entre ambos. Como nuestro en el siguiente capítulo, muchas mujeres optan por emprender actividades económicas y la incorporación a la economía de mercado como forma de identificación étnica.

La razón para este pesimismo es, primero, que la emigración está asociada al incremento de la violencia doméstica (Alcalde 2007, 2010) a través del aislamiento y la disminución de las posibilidades de refugio y apoyo familiar (Alcalde 2006, Erchak 1984; Levinson 1989; McClusky 2001). Y segundo, que los lugares de destino de los emigrantes suelen ser lugares en los que encuentran oportunidades, pero también anomia³². Y que la disponibilidad de alcohol y la forma de la ingesta afectan al incremento de la violencia (Canessa 2005, 2007; Flake 2005, Ströbele-Gregor 1989).

Estos tres reconocidos factores de riesgo están conectados con la emigración. Pero lo que mueve a emigrar es la necesidad económica, que, en una sociedad racialmente dividida se liga a la necesidad de control de la identidad étnica como forma de comunicación entre la economía campesina y la de mercado. El racismo impone una estructura de reciprocidad desequilibrada. Al hacer uso de la violencia psicológica controlada —de las mentiras— para conseguir emigrar, Edi ha introducido ese patrón de intercambio desequilibrado en su relación de pareja.

Es difícil discernir si al hacerlo está reproduciendo en el mundo doméstico las diferencias étnicas y creándose un identificador racial, pero la pregunta parece pertinente. Canessa se cuestiona si la violencia doméstica puede ser una forma de 'blanqueamiento' (2007), y Weismantel asocia expresamente 'blanqueamiento' y violencia en los casos de emigración a las ciudades (2001), mientras que Alcalde (2007) señala que la acusación de inferioridad racial por su compañero es un hecho asociado a la violencia que sufren las mujeres. Finalmente, Marisol de la Cadena (1992) afirma que los campesinos de la comunidad de Chitapampa explican las diferencias dentro de la comunidad en base a la etnia, y que las relaciones entre géneros están penetradas de un componente racial que hace posibles la subordinación y la violencia en ambas direcciones.

³² Por ejemplo, La Oroya es una ciudad minera que ofrece trabajo y mayores sueldos a las personas que allí se instalan. Pero es una ciudad dependiente de una actividad única, uno de los diez lugares más contaminados del mundo (Grant *et al.*, Blacksmith Institute, 2006), y las actividades de las compañías mineras Doe Rum, repercuten en todo el Valle del Mantaro, especialmente en la limitación de los derechos de las mujeres (HRIAFIP-CEPEMA s.f.). Morococha está a unos 10 kilómetros de La Oroya, cuyos problemas comparte aunque en menor escala poblacional. Es una población que existe por y para la mina, explotada desde el siglo XVIII, presenta el problema añadido de los continuos hundimientos del terreno en la población a causa de que el subsuelo está minado por lo prolongado de la explotación.

Reciprocidad desequilibrada y patología social

Relaciones de casta, clase y familia consideradas patológicas³³ comparten una estructura de reciprocidad desequilibrada. Este isomorfismo hace pensar en un sistema social en el que las personas que forman las familias y grupos participan en dominios de cognición, emoción y conducta incoherentes. Operar y situarse en mundos raciales, económicos y familiares con dominios de ideas incompatibles presiona a las personas para que recurran a comportamientos comunicativos estratégicos, o que, directamente, niegan la comunicación. En un contexto de comunicación distorsionada (o negada) y de interacción recíproca no lograda, la pérdida de control, la violencia, es —como afirma Olivia Harris (1994) en un contexto más simbólico— un valor social.

Centrándonos en el mundo doméstico andino, tradicionalmente la violencia ha tenido uso para hacer *correcciones* y *traspasos* de capital social y simbólico — para utilizar el lenguaje de Bourdieu (1996)— entre posiciones domésticas y *equilibrar* el 'debe y haber' tal y como son concebidos por los individuos concernidos: el joven que se enfrenta a su suegro, la joven que abandona a los afines indiferentes o maltratadores, el marido que castiga a la esposa, la mujer que escarmienta a su marido, o la que agrede a la amante de su esposo, el cuñado que pega al marido de su hermana para vengarla por las palizas pasadas, etc. Pero los hombres³⁴ andinos parecen haber incorporado esquemas de masculinidad, ciudadanía, clase y etnia incoherentes entre sí y con las prácticas domésticas. En estas circunstancias transfieren relaciones de reciprocidad desequilibrada desde la esfera pública a la privada, desde las economías campesinas y de mercado al mundo doméstico. De modo que, en familias en las que la comunicación entre sus miembros queda bloqueada hasta que formas fundamentales de reciprocidad y buena fe son negadas, las relaciones pueden llegar a adquirir un carácter salvaje.

Edi: moral y cultura

En el desenlace de este capítulo quisiera poner de manifiesto que para Edi la emigración es una solución culturalmente adecuada porque posee el estilo cognitivo de la analogía.

³³ En el limitado sentido etimológico de que tienen cabida en un estudio del sufrimiento.

³⁴ No sólo los hombres, también las mujeres muestran ese tipo de contradicciones. Por ejemplo, en el siguiente capítulo expongo el caso de Noelia, una mujer que adopta una estrategia económica capitalista como forma de situar el centro de solidaridad en la familia nuclear. Sin embargo en la escalada del conflicto que mantiene con sus afines, ella es la que sale peor parada.

Edi reconoce que su problema es no haber conseguido 'sacar' a Severina de casa de sus padres; no haber sido capaz de alimentar un vínculo de parentesco con ella al margen de la influencia de sus suegros. Severina represalia las agresiones de Edi mediante el abandono, y a la vez, los padres la presionan para que lo deje definitivamente. En estas condiciones Edi considera la emigración como única solución. La emigración es una solución análoga al rapto de la novia. No sólo porque el rapto conlleve un traslado de domicilio a otra población (Price 1965), sino que ambos contienen elementos semejantes: política de hechos consumados, traslado geográfico, establecimiento y comienzo fundacional.

Teniendo esto presente, se puede discurrir que la emigración o su análogo, el rapto, constituyen una fuga. Y, precisamente, la fuga es la alternativa al dilema de Maquiavelo que evita el recurso a la mala fe.

5. Conclusión

En este capítulo he mostrado que la forma y significado de la violencia está tejida con las representaciones cognitivas y emocionales que las personas usan y padecen en sus vidas cotidianas. Además he intentado poner de manifiesto que la violencia (racial, económica, familiar) guarda una relación isomórfica con las estructuras de intercambio desequilibrado (organizativo, económico, comunicativo, o de razonamiento) de una sociedad.

Severina y Edi mantienen un patrón de comunicación distorsionado por mensajes contradictorios del tipo "te quiero y te daño". El daño se causa cuando Edi intenta manipular a Severina siguiendo un procedimiento analógico. Este procedimiento produce un doble vínculo. Pero lo peculiar del caso es que no todas las violencias tienen un mismo efecto. Hay violencias *culturalmente asumidas*, para las que hay una réplica efectiva, no distorsionante y que no se vuelve contra quien la emplea. Y hay violencias que colocan a las personas —víctima y perpetrador— fuera del marco de referencia —las estructuras de comunicación, interacción e intercambio— que el mundo doméstico garantiza. Estas tienen efectos erosivos y adherentes a través del bloqueo cognitivo y la disonancia, y conduce a la pareja a un enfrentamiento en el que colisiona todo el sistema de valores y en el que en una

escalada, se permiten la mala fe; es decir, el uso estratégico de los medios. En la actualidad, mientras Edi ha optado por la emigración, Severina no sabe si seguirle o quedar con sus padres. Entender, y en su caso, dejar la relación conflictiva, obligaría a los *actores* a salir de su marco de referencia.

La hipótesis del doble vínculo se puede extender al sistema social. La necesidad de emigrar que formula Edi nos conduce a analizar la situación étnica. En el sistema social, las expectativas recíprocas de intercambio de los miembros de diversas etnias no tienden al equilibrio a largo plazo. El sistema está racialmente sesgado. De modo que para los individuos es ventajoso fabricarse diversas identidades étnicas y circular entre ellas. Para manejar la codificación racial y situarse mejor —‘avanzar’— en la estructura de privilegio hay que obtener unos conocimientos y valerse de los medios institucionalizados que lo posibilitan. La educación o el ejército son algunos de ellos. Estos medios tienen en común un uso controlado de la violencia, sea *hacia dentro*, domesticando el *yo*, sea *hacia fuera*, domeñando los *yos* que lo rodean. Edi ha aprendido en el ejército el valor y los medios de creación de la jerarquía, además del uso controlado de la violencia, pero aun debe perfeccionar sus habilidades. Emigrar es tanto una forma de aprendizaje, como una forma de solventar problemas económicos y familiares.

Las condiciones anómicas de la emigración, la unilateralidad e injusticia del sistema de *castas* y la heteronormalidad y homosociabilidad del sistema matrimonial complementario hacen muy difícil que el sistema de interacción, intercambio y creación de expectativas entre los miembros de la pareja y sus familiares, tienda a largo plazo al ideal de reciprocidad andino. Esta situación pone de relieve las incompatibilidades entre el sistema de valores del matrimonio andino y las desigualdades estructurales promovidas por el sistema social. El efecto es que la relación de pareja se desplaza entre la economía del don y la economía de mercado. Esto allana el mundo doméstico a relaciones de intercambio inseguras y que son fácilmente percibidas como explotadoras. Además, la experiencia de la población andina de la explotación, legitima el uso de la violencia. Ésta es tanto el medio a través del que son explotados, como la forma en que, a través de estallidos esporádicos, compensan la propia explotación. Pero además, un intercambio desequilibrado va asociado a un posicionamiento racial y de clase, de modo que reproduciendo esos desequilibrios dentro del mundo doméstico se recrean las diferencias de género a imagen de las de etnia y clase. El efecto es subordinar a uno de los miembros de la pareja, generalmente las mujeres. La subordinación estimula nuevamente el desequilibrio y acucia la percepción de la relación como explotadora.

Una colisión de sistemas de valores como la descrita, provoca incoherencia en la práctica de los individuos y ausencia de homogeneidad cultural. Estas cuestiones, que examino en el capítulo séptimo, hacen poco previsible las consecuencias de los propios actos, lo que en situaciones de pobreza profunda hacen muy probable el recurso a la mala fe y a la violencia como medios capaces de bloquear o restablecer los cauces de comunicación entre individuos y de posicionarlos en el sistema social. Pero, antes de adentrarme en estos temas, en el próximo capítulo planteo la relación entre parientes afines; en concreto los conflictos que comúnmente se desencadenan entre suegra y nuera. Mi propósito es contribuir al análisis de la situación de subordinación de las mujeres, mediante la investigación del papel de las relaciones de generación.

Capítulo 6

Conflicto entre afines

*“Cuando uno quiere tener familia, el suegro, la suegra,
tienen que darte tu tanda”.*

Máximo Chipana Portalanza

*“...no creemos que un anciano pueda hacer jamás cosa
de que tenga que avergonzarse”.*

Aristóteles

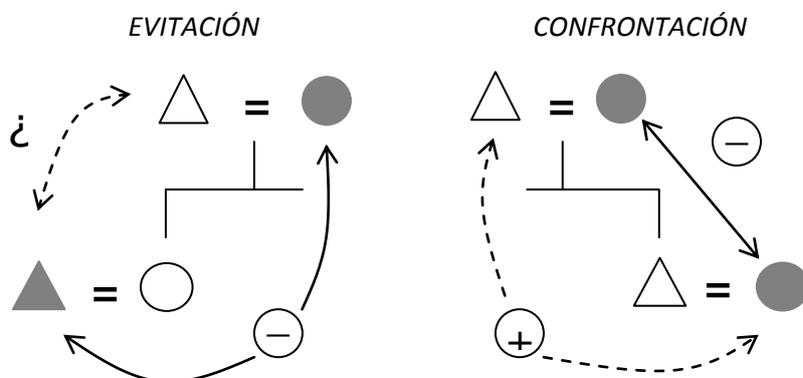
Ética a Nicómaco

En el Valle, las relaciones entre suegras y nueras son heterogéneas, complejas y cambiantes. Aunque un rasgo común es que el ajuste entre ellas no es pacífico. En el Valle este tipo de confrontación adquiere especial intensidad. Cuarenta y siete de las ochenta y dos historias de violencia relatadas por mujeres y recopiladas durante el trabajo de campo hacen referencia a la violencia psicológica perpetrada por la suegra. Y, más de la mitad de estas mujeres, afirman que sus suegras incitaban a sus hijos a ejercer violencia física. Esta virulencia es un rasgo notable, ya que, aunque el conflicto entre estas mujeres está ampliamente distribuido interculturalmente, no suele llegar a ser violento (Brown *et al.* 1994). A la vista de estos datos, se puede decir que las mujeres mayores participan en la represión de las jóvenes (Brown & Dickerson 1994) y actúan reforzando prácticas sociales a través de las que las mujeres jóvenes quedan subordinadas a los hombres y a las mujeres maduras (Foner 1984).

En este capítulo pretendo analizar las relaciones conflictivas entre afines. En particular, me centro en las tensiones en las que están envueltas mujeres de diferente edad y relacionadas a través de un hombre que es hijo de una y pareja de la otra. La relación entre afines fue descrita por Radcliffe-Brown (1996) en términos aun vigentes en el Valle del Mantaro. A través de la convivencia o el matrimonio, una mujer entra en una relación social con la familia del esposo, aunque no se convierte en uno de ellos. La relación es, paradójicamente, de conjunción y disyunción social. La primera, implicada por el interés común en 'la

pareja' y los hijos. La segunda, supuesta por los intereses divergentes y el conflicto potencial entre ambos grupos de parientes. Pero, mientras Radcliffe-Brown se interesaba por las conductas de evitación entre suegra y yerno, la relación que me ocupa es la que tiene lugar entre suegra y nuera (Fig. 1).

Relaciones de afinidad (fig. 1)



Mientras en las relaciones de evitación descritas por diversos autores (Hiatt 1984; Radcliffe-Brown 1996) los afines concernidos son la suegra y el yerno, que están en una situación de residencia matrilocal y poliginia de edad, que hace que ambos tengan la misma edad; en el Valle, las relaciones de confrontación tienen lugar en un marco de residencia virilocal y diferencia de generación, y envuelven a la suegra y a la nuera. El signo de interrogación expresa la indefinición de las relaciones entre suegro y yerno en las relaciones de evitación; a su vez, el signo positivo marca este carácter en las relaciones entre suegro y nuera en el Valle. El negativo, marca en ambos casos, las tensiones que la finidad produce entre diversos sujetos.

En el Valle, el consentimiento de convivencia, o *servinacuy*, crea una relación social que impone una proximidad potencialmente conflictiva entre suegra y nuera. Es de notar que suegra y nuera tienen una experiencia similar pero desplazada en el tiempo. Sus relaciones, en las que se mezcla el respeto y la afección, la disciplina y el enfrentamiento, están definidas por esta distancia generacional que se expresa como diferencias de posición, expectativas, y estrategias vitales. Aunque no siempre se desencadena una abierta beligerancia entre ellas, en las familias violentas parece que se ha instaurado una forma de coacción, restricción y fuerza contra las nueras protagonizada por la mujer que las tiene a cargo. En estos casos no desaparece la violencia física del esposo, sino que se complementa con el maltrato de su madre y hermanas. Estas situaciones domésticas pueden ser observadas como un solo conflicto con más actores que la pareja, o diversos conflictos en los que algunos actores se solapan. Examinar desde diversos puntos de vista estas relaciones marcadas por la beligerancia es el

objetivo de este capítulo. Definir las relaciones de afinidad y las personas implicadas me lleva a describir un patrón para estas relaciones familiares conflictivas. Atender a las relaciones de género y generación hace posible entender algunos de los diferentes papeles, en relación con el conflicto entre afines, que una mujer puede desarrollar a lo largo de su vida. Y que, además, las relaciones de interdependencia con distintos hombres (padres, parejas e hijos), juegan un importante papel en las mismas. Analizar las relaciones de afinidad en términos de estrategias vitales y relaciones económicas me permite esclarecer la estructura y dinámica del conflicto.

Siguiendo este propósito, en la sección primera, expongo como en la cultura andina, la afinidad, pese a las normas de respeto e intercambio que la regulan, tiene un significado de confrontación. Me valgo del relato de Trina, una mujer con una experiencia de violencia de tres años, para describir los rasgos que adquiere el conflicto cuando la suegra es una parte activa en el mismo. Se advierte entonces, que la exogamia femenina y la residencia virilocal sitúan a las jóvenes bajo la potestad de su suegra. Además, hay que señalar que el desacuerdo de los padres en la elección de pareja, aísla a las jóvenes y desencadena la animadversión de la madre política. A ello se añaden posiciones discordantes en la administración del presupuesto y el cuidado de los hijos. Problemas que escalan cuando la pareja sigue viviendo en la cercanía de los padres del esposo.

A continuación, en la sección segunda, doy un rodeo para tratar las diferentes etapas en el curso vital de una mujer. En la sociedad andina, la trayectoria vital de hombres y mujeres se divide en una forma culturalmente específica. El estatus de las mujeres crece hasta que llegan a la ancianidad. Esto se debe a la acción conjunta del principio de división del trabajo y la administración exclusiva del hogar por las mujeres, el apoyo de sus hijos ya jóvenes, y su asentamiento en la comunidad. Por contra, dentro del hogar, el estatus de los hombres decae inmediatamente con, o tras la madurez debido a la disminución de su propiedad (por la distribución anticipada de la herencia), la pérdida de capacidad de trabajo o su dirección y el menoscabo de su liderazgo familiar —situación aún más acusada en las familias violentas en la que los hijos se rebelan contra el padre. Que una mujer posea situaciones vitales estructuralmente diferenciadas, no sólo da pie para dudar de la existencia de una categoría homogénea de 'mujer', sino que me lleva a conjeturar la presencia de un ciclo sistémico en la transmisión intergeneracional de la violencia. El relato de Rosa, una mujer de mediana edad y veintiún años de maltrato, me da la oportunidad de analizar un significativo hallazgo: la sincronización en las edades de hijo y madre (hijo joven, madre

madura—esposo maduro y suegra anciana o muerta) y la acción cooperativa entre ambos para lograr la separación de un marido violento, o al menos, el cese de la violencia. Lo que lleva aparejado la creación de un lazo singular entre madre e hijo.

Si en la sección primera explico las condiciones que subyacen al patrón de enfrentamiento entre suegra y nuera, y en la segunda intento analizar la realidad situada de las mujeres y la intensa interacción emocional y material que mantienen con sus hijos, dedico la sección tercera a interpretar esos hechos en términos de las estrategias vitales que siguen suegras y nueras. Las primeras, para asegurarse la vejez; las segundas, para consolidar su familia nuclear —y eventualmente hacer frente a la violencia del grupo de afines. En primer lugar analizo la conducta de los suegros y la nuera en términos de estrategias vitales contrapuestas. A continuación utilizo el relato de Noelia, una mujer de treinta y siete años con catorce años de maltrato, para analizar desde el punto de vista económico su conflicto familiar. En el caso de esta pareja, el enfrentamiento entre esposos, se puede reducir a preferencias encontradas por formas de intensificar la producción, gestión de la fuerza de trabajo, objetivos económicos y tipos de dirección de la unidad de producción doméstica. Mientras Noelia prefiere una gestión de la unidad productiva familiar basada en principios capitalistas, su pareja opta por un sistema basado en la redistribución y la jerarquía. Aunque este análisis presenta limitaciones, permite, no obstante observar un hecho importante, la forma en que el núcleo de solidaridad deriva desde la familia nuclear que formaban Noelia y su pareja, al grupo fraternal de éste y sus hermanos. Con esta deriva, las necesidades de seguridad en materia de residencia, trabajo y cuidados de la suegra quedan satisfechas —y refuerza la hipótesis que contemplo al exponer las estrategias.

Concluyo este extenso capítulo con algunas consideraciones sobre el papel de las emociones en el control de las relaciones entre afines.

1. Afinidades enfrentadas

1.1 Afinidad en los Andes

En el capítulo cuarto he bosquejado la urdimbre de las prácticas matrimoniales en el Valle. Estas consisten en pautas de acción y estructuras de

conocimiento y afecto que integran una entidad cultural que podría denominarse el mundo doméstico andino. En los Andes hay un marcado reconocimiento de la existencia de un grupo de parientes con el que cualquier adulto está relacionado a través de afinidad. El matrimonio, que une a una pareja heterosexual en una relación de oposición complementaria¹, establece una alianza entre ambas parentelas. En los Andes, sólo en este contexto de oposición al otro grupo de parientes, la familia de sangre tiene algún relieve como una entidad corporativa (Webster 1977). También la unión de ambas parentelas es vagamente reconocida, uno de los significados que engloba la categoría de *ayllu* es la que une a afines y consanguíneos (Mayer 1977).

Si los parientes consanguíneos mantienen una estricta jerarquía de edad considerada natural, la afinidad establece relaciones de respeto y prescribe intercambios² que se pretende que sean equilibrados. Pero en realidad, los afines constituyen grupos diferenciados en los que hay flujos de intercambio asimétricos de personas (esposo/a e hijos), de trabajo (de la nuera, del yerno), en especie y rituales (ofrecer regalos, contribuciones y servir en fiestas, etc) (Harris 1994). La diferencia entre afinidad y sangre es, que, mientras esta adscribe una posición jerárquica para cada individuo, la jerarquía que se establece a través de la afinidad es adquirida a través de una confrontación que dura tanto como la capacidad de resistencia de los contendientes (Harvey 1994).

En mi opinión uno de los rasgos que definen a las relaciones de afinidad es la emulación, una relación competitiva que pretende igualar o superar a parientes en posición de complementariedad, y con ello establecer una jerarquía. Por ello, cabe que los afines intenten imprimir asimetrías étnicas y de género en sus relaciones (Van Vleet 2002). De este modo, la afinidad marca derechos y obligaciones para las partes y define posiciones de jerarquía entre individuos. Pero aunque estas diferencias de poder acumuladas son necesarias, no parecen suficientes para explicar por qué "la afinidad supone un aspecto significativo de la violencia familiar" (Van Vleet 2002:171). Sobre todo cuando, en la práctica, la

¹ En los capítulos anteriores he tratado el tema de la oposición complementaria en el matrimonio andino. La complementariedad de la relación entre esposos constituye el foco de cooperación y producción en cada hogar. Esta se ha vuelto en un tópico de las discusiones sobre el mundo andino que explica, a través del dualismo, diversos tipos de enfrentamiento, riñas matrimoniales, encuentros amorosos o batallas rituales. Se puede encontrar información adicional en Allen (1988); Arnold (1997); Bolin (1998); Bolton & Mayer (1977); Daza (1983); de la Cadena (1992; 1997); Gelles (1995); Harris (1978, 1986, 1994); Harvey (1994); Isbell (1977; 1978); Ossio (1992); Platt (1986, 1987); Rivera Cusicanqui (1996); Silverblatt (1987); Spedding (1997); y Van Vleet (2002, 2008).

² *Ayni* es la noción que comprende diversos tipos de intercambios, también entre afines, incluyendo las venganzas violentas (ver nota 13, cap. 1).

relación de afinidad establece algún tipo de relaciones como benévolas, suegro y nuera por ejemplo, a la vez que señala la violencia latente en las relaciones entre otras personas. Ostensiblemente, la afinidad entre esposos es en sí misma un indicador de violencia³ (Harvey 1994). Pero además, hay otras relaciones entre afines susceptibles de desencadenar relaciones violentas, la que tiene lugar entre suegra y nuera, entre cuñadas, y entre el hermano de la esposa y el marido⁴ (Harvey 1994; Harris 1994).

Esta sección está dedicada al análisis de las relaciones violentas entre esposos en las que, además, están envueltas mujeres afines, y especialmente las que pertenecen a distinta generación. Si bien el maltrato tiene una dirección determinada —hacia la mujer que llega a la casa de los padres de su marido—, es posible distinguir dos tipos de violencia. Primero, la que surge en contextos festivos y rituales, en las que el desencadenamiento de la violencia física está mediado, y normalizado, por el consumo de alcohol y en el que la violencia física se da entre mujeres —suegra y nuera— o entre hombres —marido y hermano de la esposa— (Harris 1994; Van Vleet 2002). Y después, una violencia más erosiva y a largo plazo, que se establece a través de las relaciones cotidianas entre parientes en las que el menosprecio y la explotación son una constante entre esas mujeres; y que, en ocasiones, son un antecedente de la violencia física del esposo contra la esposa.

A continuación presento el primero de los relatos que forman este capítulo. Mi intención es establecer el patrón que sigue el conflicto y las personas que intervienen en él. Dirigir la atención a un grupo de personas que va más allá de la relación entre esposos ayuda a mejorar el entendimiento del papel de las relaciones de afinidad, las personas concretas concernidas, los factores que influyen en la emergencia de la violencia familiar, y las consecuencias de la violencia en el Valle del Mantaro.

³ La conexión de una pareja es considerada por sí *confrontacional*, un encuentro, unión violenta del que ambas partes salen más próximas e igualadas a través del enfrentamiento. La violencia entre afines no solo es esperada, sino que, en ciertos contextos, es divertida, erótica y gozable (Harvey 1994). Pero, como afirma Harris (1994), hay grados de violencia y no es lo mismo una riña-juego-encuentro sexual entre amantes, que una paliza a una esposa.

⁴ Ésta suele ser una respuesta de protección del hermano frente al maltrato del esposo.

1.2. Trina

1.2.1. Empirismo andino

El relato de Trina funciona a través de la enunciación de hechos, sus consecuencias, algunas citas de autoridad y breves ilustraciones. Para esta mujer los pensamientos de otros son inaccesibles, sus emociones opacas. No conjetura sobre estas cuestiones, excepto que haya una serie de conductas repetidas que los manifiesten y le sirvan para construir una tímida hipótesis. Este es el caso de la madre de su ex-esposo, sobre la que concentra sus reproches. Trina, en su retórica, se ciñe a los hechos y enfatiza la experiencia y la percepción acumulada como medio para conocer la realidad. El *empirismo folk*, que ha sido denominado 'materialismo andino' por diversas autoras (Leinaweaver 2008; Weismantel 2001), no aventura una opinión, una evaluación o calificativo que no considere contrastado. Trina relata su historia en este estilo contenido. Trina es campesina, tiene 32 años⁵, a los 28 ó 29 tuvo su primer hijo con su ex-pareja. Se conocieron⁶ en el pueblo de Trina donde él fue a tocar (es músico), y se fueron a vivir a la casa de la suegra a una población distinta de la de sus padres. La familia de sus suegros era una familia violenta. La suegra no la acepta, la maltrata y alienta a su hijo para que le pegue. Cuando tienen su primer hijo, se casan⁷ y se van a vivir aparte, pero se quedan en las inmediaciones de la casa de la suegra —probablemente en un terreno cedido por el suegro. La suegra intenta reunir en su mano el presupuesto y dirigir la fuerza de trabajo de todos sus hijos. Pasa el tiempo pero el maltrato continúa, la suegra no reconoce a los nietos, le busca otro 'partido' a su hijo y, para que éste quede libre, quiere que Trina lo deje. Para obligarla la aísla de otros familiares, agudiza la violencia y la amenaza de muerte. El marido abusa de la bebida, le miente, y le pega. Trina llega a pensar en el suicidio. No pudiendo soportar el maltrato, y aconsejada por personas mayores de su entorno, escapa a casa de sus padres. Trina prevé que su futuro estará dedicado al cuidado de sus dos hijos.

⁵ En el primer párrafo yerra cuando dice que nació en el noventa y seis.

⁶ Conocerse posee en este contexto una referencia sexual inequívoca.

⁷ En la entrevista afirma que se habían casado antes de ir a casa de la madre, aunque no es imposible que se casaran dos veces, y el hecho de que ambos fueran evangélicos podría corroborar esta posibilidad, también podría ser que Trina esté facilitándose la comprensión de los hechos 'traduciendo' casarse por convivir.

1.2.2 Relato de Trina

De Pasos soy yo, en el noventa y seis nació. Me he separado porque me maltrataba mucho. Sí, siempre me maltrataba, con su familia, con mi suegra todo me *maltrataban*, yo ya no soportaba, ya hasta me quería matar. Me pegaba físicamente, psicológicamente me maltrataba *pue*. De ahí ya no me soportaba, mejor me voy, diciendo ya. Mis tíos también me *ha* dicho: “Ya, qué cosa, que tal te mata día y noche también este hombre, mejor escápate ya, ¿cómo va a estar tu hijito cuando te mata?, claro, tú morirás, también tus hijitos van sufrir”, me ha dicho y luego cargando a mi hijito, *dosito* hijitos tengo, me he ido.

Nosotros nos hemos conocido, él era evangélico, yo también. No tomaba él. Trabajador también era, en chacra, hace construcción, en todo trabaja. Sí, era trabajador, no era ocioso. Era músico, venía a tocar a mi pueblo, *en* ahí nos hemos conocido y de ahí nos hemos casado ya. De ahí él me ha llevado a su pueblo. Acá *en* arriba, en su casa de su mamá hemos estado juntos, de ahí ha comenzado a maltratarme cuando aconsejaba su mamá. Mi suegra le ha hecho malear poniéndose a tomar, así ya era, no tomaba antes. Su mamá también me amenazaba: “¿No sabes que tarde o mañana mi hijo *te* va matarte?, a tus hijos también *le* va matar “, —decía— “mi hijo es sangre fría, *otro* tiene más mejor, tú no vales nada”.

Primero en principio hemos vivido junto con mi suegra. De ahí cuando nos hemos casado ya hemos vivido aparte. No hemos estado *en* lejos, cerca *nomá*. Ahí que estamos aparte vino, ya seguido *dentraba* mi suegra, salía hablando cualquier cosa, insultándome *dentraba*, no sé, faltaba diario, cualquier rato, todo el día *dentraba*. Hasta ahorita no tiene cariño a mis hijos, pasa diciendo *cachosamente*: “¿De quién es esto?, ¿quién es?”. No sentirá, no mirará como *pa* su hijo. Ni siquiera le da un pan, nada, *pe*, hasta ahorita. Hasta ahorita es así mi suegra [no se entiende], sí hasta ahorita de él *nomá* quiere alcanzar, a sus hijos mi suegra no quiere. De ahí nos hemos separado. Con él estábamos tres años, con todo le manipulaba su mamá. Me decía, *pe*: “Que tiene *otro*, tú no vales nada, *otro* más mejor tiene, con ella le voy a hacer casar a mi hijo, tú *váyate*, vuélvete a tu casa me decía; mejor que no le fastidies a mi hijo, mi hijo te va a matar, aunque vuelves a tu casa te va matar, cuando no vuelves también, acá te va a matar, te va botar mi hijo, sangre fría es mi hijo”, me decía. Así se ha *portao*.

Mi suegro así normal era, mi suegro no se metía. Él guapeaba⁸ hasta con mi suegra, “Ya no te metas, para qué también te metes”, le decía, pero mi suegra nada, no hacía caso. Ellos también no vivían bien juntos, se pegaban. A su esposo así como a niño tenía, le mandaba, le ordenaba todo. A su hijo también le ordenaba ella, para ella *nomá* quería que *trabaja*, no quería que *trabaja pa*

⁸ En ese contexto significa más bien resistir que fanfarronear, en cualquier caso es algo que se hace con ánimo belicoso.

nosotros, ella quería que le da todo *pa* ella *nomá* y trabajar nosotros aparte para nosotros, para adquirirmos cualquier cosa. Una vez ha dicho: “Ayúdame”, y su hijo le ha contestado: “Yo también tengo mi hijo aparte, tengo que trabajar para él, cuando te doy, ¿qué cosa le voy dar a mi hijo?”, diciendo le ha contestado. Eso le ha dolido a mi suegra: “¿Cómo va a trabajar *pa* ellas mismo aparte, cómo no me va ayudar a mí? Diciendo eso más *la* dolido: “¿Para separarnos cómo va a hacer?, ¿cómo va a trabajar *pa* él mismo?, ¿cómo no me va a ayudar a mí?, mejor voy a separar”, diciendo ha pensado. A los dos, *pe*, nos quería que *trabajábamos pa* ella en su chacra, con sus animales que andamos. No quería que *vamos* a trabajar *pa* nosotros, *pa* nuestro hijo. Así era mi suegra. No *era* ya nosotros lo que estamos pensando, sino lo que ella manda.

Sí, cuando a veces iba a trabajar diario, no *trayía* nada y le hacía desaparecer plata: “Me ha quitado ratero”, diciendo a su mamá le daba; su mamá le quitaba, él decía: “Ratero me ha *quita*o, no tengo nada”, diciendo volvía sin nada. Entonces mi mamá *nomá* me ayudaba, con cosa de chacra, cualquier cosita, lo que haya me lo daba. Y ahí ya se ha *maleao*, él también hablaba ya cuando decía mi suegra, él también amenazaba. Mi suegra hacía volver malo, ya no comprendía nada igual, mi suegra lo ha vuelto otro, otro gente parece que no era como era, ya cambió también él. No sé por qué se habrá vuelto así, no era antes así.

Así era, *pe*, solamente con mi *cuñao* hemos *llevao* bien. Hasta ahorita él se reniega: “¿Cómo así mi mamá hace?, ¿cómo van hacerte?, ¿cómo te van a separar así? [no se entiende], debes volver con ese mi hermano”. También: “Si no *obedecía*, *pe*, a su mamá”. Tres hermanos son, su otro hermano menor también tenía esposa, a ella también *le* manipulaba, le hacía pegar. A él también le pedía lo que trabajaba, así todo le pedía ella y a él le hacía pegarle, no quería que le *da* plata a su mujer. Pero no nos llevamos porque mi suegra no nos consentía que *hablamos*. No sé que *piensaría* ella: “Te juntas, ¿qué cosa te hablará ella, qué cosa te estará diciendo?”, y nos separaba. Cuando nos mira hablando que estamos, ya ella iba ya a insultar a esa persona y nos separaba.

No podía visitar ni a su familia de ellos, solamente quería que *estábamos* *en* ahí metido. Mi marido sí dejaba, cuando hemos ido hablábamos, nos reíamos, no decía nada, pero mi suegra cuando nos miraba con sus familias ya a ella le insultaba, ya ahí iba a su casa a insultarle. Sí, no sé que *piensaría* ella, mi suegra era así que habla con mentiras, cosas vanas que no son contaba a sus hijos, ellos creían de eso su palabra: “Verdad me estará diciendo, de verdad será”, decía, y entonces creía a su mamá, les hacía pegarnos. Yo callada *nomá*, *pe*, no me defendía, pero no tenía miedo. ¿Yo por qué voy a tenerle miedo? ¿Acaso es verdad? ¿Qué cosa estoy haciendo?, ¿Qué cosa habla diciendo?, yo me callaba. Callada yo me estaba: ¿Cómo voy defenderme?, yo quería todavía tirar con palo, con piedra también, pero no podía, ¿cómo, *pe*, le voy maltratar?, será a mi esposo,

y yo me callaba, yo me quedaba así callada *nomás*. No, no *hey* podido hacer nada, porque lo respetaba no podía hacerlo. Así maltrato como para mí misma será, cuando enfermo así también, pues decía yo. Y así normal hemos vivido.

Mi papá de mi era bueno, hasta ahorita es bueno mi papá. Mi familia no sabían, no le contaba nada, yo calladita no decía nada. Así yo soportaba, no sabían nada, hasta ahorita no saben ellos, saben que me he *separao* pero nunca le he contado. Cuando me dicen si estamos bien, les decía: “Están bien”, me daba vergüenza, así estará, me dirá cuando le cuento, decía.

Yo sola me he *separao*, ya no soportaba todo lo que *hey* visto, que *hey* soportado, ha pasado por mi cabeza, diciendo me he separado, ya no puedo soportar *mucho* violencia que ya es con todo su mamá, todavía mi esposo cuando me dice cualquier cosa, pero, ¿con todo su mamá, con todo su familia, ya acaso con todos yo *mey* casado? Yo no *mey* casado con todos, con mi esposo *nomá* me habré *casao* también. Diciendo me he decidido a salir.

Su mamá ahora a *otro* mujer *estará* haciendo querer, está alcahuetando a su hijo con *otro* mujer. Lejos están, la mujer es vieja, ya tiene cinco hijos. Vieja ya es, a ella *ta* manteniendo, a mis hijitos nada no le da. A sus hijos de esa mujer ya también está haciendo estudiar, todo *pa* ella. Desde que *mey separao* ya no lo miro, ¿dónde *tará?*, su mamá dice que está en Lima trabajando, ¿dónde estará? No lo miro hasta ahorita, sí a mi hijito, hijito es primero ¿Qué cosa es hombre *pa* estar buscando otro hombre?, mi hijito hacer zafar, como sea voy sacar adelante, hacer estudiar, todo yo sola que otro padrastro no le da nada, no le va querer, también mentirá para malograr. Ya no quiero otro hombre, mi hijito es primero, mejor voy a estar sola. También dicen: “Padrastro es padrastro”, a hijastros le violan, le hablan de lo que están comiendo, va estar mal peleando. Mi hijo es primero. Cuando crecen ya, capaz, cuando Dios quiere, sola voy quedarme viva. Recién son tres añitos, pequeñitos todavía son, si pues *pa* que estudie, pa que salgan adelante.

Con mi mamá, con mi papá vivimos ahora. Si en chacra *nomá* trabajamos, criamos animales, *nomá* eso, acá no hay más trabajo, criamos *cuyisitos*, chanchitos, pollitos también criamos, comemos nosotros mismos y vendemos también...

— ... ¿Usted de dónde estás viniendo?

— *De España.*

— ¡Ah!, de España.

— *De España, un país que está al otro lado del mar.*

— ¡Ah ya!, Con avión vendrás, ¿no?

— *Con avión vengo sí, llevo aquí tres meses y voy a estar algunos más conociendo gente.*

- ¿De acá, Pasos?
- *Si de acá de Pasos y de todo el Valle.*
- ¡Ah!, de todo, ¡Ah ya!... ¿Y así este, en ahí, España, hay también?
- *Sí hay también, porque allí también hay hombres que pegan a las mujeres.*
- ¡Ah!
- *¿Por qué cree usted que le pegan los hombres a las mujeres?*
- No sé *pe*, por qué será.
- *Porque... usted dice que no le pegaba a su marido porque lo respetaba, pero él le pegaba a usted.*
- Sí *pe* no tenía lástima de mí, él yo ya también tenía lástima de él no sé porqué será, eso me pregunto yo también, ¿por qué?
- *Es una buena pregunta, ¿él no tenía compasión de usted?*
- Sí, nada tenía.
- *Nada.*
- Uhm, sí *pue*, eso yo me pregunto, ¿por qué será?
- *Sí, yo quisiera saber...*
- Acá hay así bastante que sufren mujer que le *pegan*, con otros se van [pausa]. Eso nomás.
- *Eso nomás voy a contar.*

1.3. Rasgos del conflicto entre afines

El caso de Trina es ejemplar indicando las circunstancias que concurren en el conflicto entre afines. La exogamia femenina y residencia virilocal, se unen al desacuerdo de la suegra en la unión de la pareja, para inducir una situación de enfrentamiento en la que Trina se encuentra aislada y sin posibilidad de refugio. El maltrato comienza durante el *servinakuy*, madre e hijo se reparten el trabajo, la primera se especializa en la violencia psicológica⁹, y el hijo en la física. Las discrepancias entre afines se agravan cuando, nacido el primer hijo y construida la casa, la madre observa que su hijo debe optar entre ayudarla a ella o a su nueva familia. La suegra, según Trina, maquina deshacerse de ella para poder contar con la ayuda de su hijo. La actitud de la suegra es declaradamente agresiva. Se

⁹ La categoría de 'violencia psicológica' ha calado entre la población maltratada en el Valle. Parece adecuada para recoger la noción y graduación de la violencia que utilizan en la Sierra Central. Benjamin Orlove (1994), clasifica la intensidad percibida de la violencia entre los habitantes de la Sierra sur peruana. Según este autor los insultos, amenazas, menosprecios etc. que constituyen violencia psicológica, se consideran que poseen la misma gravedad que la violencia física sin derramamiento de sangre. En esta categorización concuerda Catherine Allen (1988), para quién insultar y golpear no son radicalmente diferentes en el mundo andino.

comporta como acreedora moral, con derecho a recibir, tanto del hijo, por haber sido criado y protegido, como de la nuera, por haberle cedido un marido. Hace valer su crédito pretendiendo concentrar en sus manos el presupuesto de cada una de las familias que forman la familia conjunta¹⁰. Y para conseguirlo, obliga a su hijo a recurrir a la mentira y la violencia, incumpliendo sus obligaciones como cabeza de la unidad doméstica.

El nacimiento de los nietos no desanima la agresividad de madre e hijo. Haber construido su casa en las inmediaciones de la de la suegra facilita el contacto y la continuación de la violencia. La suegra niega que los nietos sean hijos de su hijo, no los alimenta, su sentimiento no los alcanza, con esta actitud mina la confianza entre los esposos y la consolidación de las relaciones de complementariedad. La suegra frustra igualmente las posibilidades de Trina de crear vínculos con sus afines, sea con el suegro, la otra nuera, a los que también maltrata, u otros familiares. Incluso aísla a Trina de su propia familia de sangre. El marido de Trina, situado ante un conflicto de lealtades, opta por la madre. Con ello rompe el ciclo de desarrollo personal y doméstico normalizado: separación *ritual-protocolaria* de la familia de sangre y creación de una unidad doméstica de tipo nuclear. Trina piensa que no se ha casado con todos sus afines y decide dejar a su pareja.

Para convertirse en un maltratador, el marido ha tenido que comenzar a beber y modificar su identidad personal, lo que podríamos incluir entre los costos personales de proteger los intereses de su madre¹¹. Una vez que ésta consigue echar a Trina, le busca (alcahuetea) una nueva esposa. Trina remarca que es vieja y tiene cinco hijos, a los que su ex marido mantiene. Para hacer frente a los gastos de su nueva familia, el ex marido de Trina ha emigrado a Lima. Es razonable especular que el acuerdo matrimonial alcanzado entre la madre y la nueva nuera ha abierto las puertas de la emigración al ex marido de Trina. La emigración constituye un dispositivo de movilidad social ascendente que le permite mantener a sus cinco hijastros, su mujer y ayudar a su madre (ver capítulo quinto).

Puede parecer contraintuitivo o antinatural que padre y abuela abandonen a los hijos de sangre en favor de unos adoptivos. Pero, cómo expongo en el capítulo

¹⁰ Conjunto de familias que viven en el recinto familiar constituido por los terrenos cedidos por los padres a sus hijos y eventualmente a sus hijas.

¹¹ Excepto que la adquisición de una identidad transgresora se considere un cambio con valor positivo. Por ejemplo, sería una forma de asemejarse a los notables y de alejarse de los comuneros (Gose 1994), es decir, una forma de demarcar su identidad étnica. Esta cuestión, ya apuntada en el capítulo anterior, será examinada en el próximo capítulo con más detenimiento.

séptimo, la paternidad en el mundo andino es algo que se hace a lo largo del tiempo mediante el cuidado y la alimentación de los niños, y por tanto, algo que se puede eludir negándolos, o adquirir, dándolos. En este sentido apuntan las referencias de Trina de no darles padrastro a sus hijos —que les ‘hable de lo que están comiendo’—, es decir que les reproche que actúa como padre. La opción de Trina de cuidar sola a sus hijos, ‘quedar sola viva’ y no buscar un padrastro que podría maltratarlos, no es en el Valle una autoinmolación guiada por el ‘espíritu de sacrificio’, sino una cuestión de sentido práctico¹².

Factores que intervienen en el conflicto

Un factor que interviene decisivamente en el conflicto es la participación de la suegra en la elección de la esposa de su hijo. Los parientes intentan influir, a menudo violentamente, en las relaciones que establecen los jóvenes (Harvey 1994; Ossio 1992). Ambos padres participan tradicionalmente en la elección de la nuera-esposa a través del arreglo. Pero, como apunta Brown (1982), en muchas sociedades la intervención de la madre es probablemente más decisiva que la de su marido. El deseo de la suegra de participar en la elección de la nuera, está relacionado con el hecho de que su seguridad y bienestar material depende del apoyo del hijo. Sin embargo, una madre puede verse despojada de su participación en la elección si se encuentra con los hechos consumados de un rapto, un embarazo, o si el hijo, pese a su desacuerdo, impone su elección. Puesto que la joven nuera vive en su casa y está bajo su autoridad, la suegra está en disposición de ejercer una gran presión sobre la joven, manipular la relación de pareja, e incluso hacer que se decida a abandonar la relación.

Otro factor a tener en cuenta, es que la nuera induce inestabilidad en la situación de la suegra. Si observamos que en buena medida la mejora de la situación de las mujeres maduras se debe a la relación que mantiene con sus hija/os (Brown 1982), entonces, el *matrimonio* de su hijo introduce ciertos desequilibrios en su nueva situación. La suegra podría intentar compensarlos con el maltrato. Nancy Foner (1984) ha sugerido que, en algunas sociedades, un padre y un hijo pueden competir por las esposas; extendiendo esta interpretación podría considerarse que una suegra y su nuera pueden competir por el compromiso, apoyo

¹² Una cuestión en la que se deja ver la influencia del discurso de sus familiares. Como se deja notar en el relato de Noelia que finaliza las historias utilizadas en este capítulo. En éste se cuentan las presiones de los hermanos para que no busque nueva pareja, las consecuencias de haber tomado una decisión diferente a este respecto y su sentimiento de culpabilidad posterior.

y capacidad de protección del hijo. La suegra puede ver en la compañera de su hijo una contrincante por la filiación y los recursos de su hijo. Por su parte, el padre podría ver en la nuera una posible aliada, lo que estimularía, aún más, la animadversión de la suegra.

Consecuencias

Una de las consecuencias de incrustar un conflicto de generación en la relación de pareja es que previene la formación de una coalición entre las mujeres que forman la familia. Además, la práctica de que no residan más de dos nueras en casa de la suegra, previene las alianzas entre estas (Van Vleet 2002).

Pero, más importante, es que causa que la transferencia de lealtad y solidaridad que ambos miembros de la pareja deben realizar desde el respectivo grupo de consanguíneos a la pareja nuclear no siempre se consiga. En las parejas, el marido lucha para que la esposa salga de la influencia y protección de sus padres, mientras la mujer se resiste a la vez que intenta que su pareja refuerce el vínculo con ella y sus hijos a costa de su madre y hermanos. La consecuencia es que los conflictos surgen en torno a esas lealtades divididas (Harvey 1994; ver capítulo quinto), acentuando la *tendencia* a situar el núcleo de solidaridad, más que en la pareja nuclear, en la alianza entre madre e hijo y/o en el grupo fraternal (Custred 1997; Lambert 1977). Consecuencia de ello es que el matrimonio andino difícilmente crea una relación fuerte entre los esposos, sino que el énfasis se pone en la relación entre estos y los hijos (Harvey 1994).

Todo esto se conecta con el hecho de que si una mujer no 'escapa' de una relación violenta en los primeros años, puede persistir en ellas durante un largo periodo. Más que a la resignación, la permanencia se debe a que una vez que los hijos crecen dentro de una familia, separarse significaría privar a sus hijos de la red de parientes, un estatus en la comunidad, la capacidad de acción social y la herencia que les corresponde a través de la relación con sus padres (Harvey 1994; ver capítulo octavo).

En la próxima sección presento el relato de Rosa, una mujer que tras intentar, sin éxito, escapar de una relación violenta, ha soportado durante veintiún años los maltratos de sus afines. La historia muestra, además de los cambios en su identidad como mujer y la formación de una alianza defensiva con su hijo, el hecho de que una mujer escape o no, depende en gran medida de si tiene un sitio dónde ir. Es decir, en las condiciones de vida predominantes en el Valle, si los padres están dispuestos a acogerla.

2. Las edades de la mujer

En esta sección pretendo mostrar que el conflicto entre afines está interrelacionado con la forma en que las mujeres conciben su identidad en distintas etapas de su vida. La intelección de su identidad se ve afectada por sus relaciones con distintos hombres: padres, pareja e hijos. Mi interés ahora es observar uno de los momentos en los que se forja la alianza defensiva entre madre e hijo, que considero un antecedente en el proceso de transmisión intergeneracional de la violencia (cuestión que trato en el capítulo octavo).

2.1 La edad mediana

En el Valle mujeres de diferentes edades experimentan la vida doméstica en modos diferentes. Las niñas a la edad de siete años ya se ven atareadas entre el colegio y sus obligaciones en la casa, el cuidado de sus hermanos menores, con el ganado y otras ayudas en la producción doméstica. Para ellas, el tiempo libre y los juegos han dejado de existir. Las mujeres muy ancianas se retiran de casi todo trabajo productivo y de casi toda vida comunitaria. En el limbo social que propicia la senectud se dedican a *trabajos meditativos*, como hilar o despancar algunas mazorcas, mientras buscan el calor del sol sentadas en las cercanías de la casa, aparentemente ajenas a cuanto ocurre en derredor. Diversas culturas dividen el curso vital en distintas etapas que son socialmente definidas (Keith 1985). Cada etapa es requisito para la posterior, y se asocia con un estatus social (Bourque

1994). Para una mujer de la Sierra, la entrada en la edad mediana o la madurez, generalmente significa un estatus social consolidado y menos restricciones, mayor dominancia y mejores oportunidades.

Concepto de edad mediana

La edad mediana es una noción dependiente del medio cultural, de la esperanza de vida y la duración del periodo reproductivo (Freed 1982). Brown (1982) la define como la etapa vital de aquellas mujeres que tienen hijos adultos, pero aun no son ancianas. Aunque hay que tener en cuenta que aún pueden seguir criando hijos, propios o ajenos (Ayers 1982). Y además que, en el Valle, una mujer puede esperar a llegar a esta edad, en la que sus hijos ya no dependen tanto de sus padres, para dejar o cambiar de pareja, de modo que su 'vida sentimental' o matrimonial tampoco se puede dar por acabada. En este sentido, Harvey (1994) remarca que, en los Andes, una mujer es sujeto y objeto de deseo hasta la vejez.

Comparación de mujeres jóvenes y maduras

Para las mujeres jóvenes el cambio que tiene lugar al iniciar la convivencia de pareja es, a mi juicio, contradictorio. Mientras permanecen solteras las jóvenes trabajan y tienen responsabilidades, pero también disfrutan de relaciones no jerárquicas con los miembros de su grupo de edad, que se caracteriza por la confrontación con los jóvenes, acompañada de libertad sexual. Harvey (1994) afirma que es el tiempo en que una mujer puede hacer lo que desee. Cuando pasan a la vida adulta las mujeres toman sus decisiones, poseen propiedad y presupuesto propio, realizan trabajo productivo de subsistencia y asalariado e intervienen en la vida comunitaria y ritual a través de su influencia y consentimiento a las actividades públicas de los cabezas de familia (Allen 1988; Bolton & Mayer 1977; Harris 1978, 1980; Harrison 1989; Isbell 1978; Platt 1986; Silverblatt 1987; Skar 1981; Van Vleet 2002; Weismantel 1988).

Pero como ponía de manifiesto en el capítulo dedicado a las prácticas matrimoniales, entre la juventud y la adultez hay un periodo transitorio denominado *servinakuy* o consentimiento de convivencia, en el que están 'a prueba'. Al comenzar la convivencia pasan de estar bajo la autoridad de su madre, a la de su suegra y su marido. Si bien la conducta coercitiva de las mujeres mayores es relativamente rara interculturalmente (Brown *et al.* 1994), las mujeres

del Valle relatan y reprochan la conducta represiva de las suegras sobre las jóvenes casadas. Aunque las mujeres pueden trabajar tan duramente bajo la supervisión de su madre como bajo la de su suegra, distinguen y califican ambos periodos en modo diferente. La diferencia fundamental es la severidad, la atmósfera de soledad, y la extrañeza *sustancial* que padecen en el hogar de la suegra (Van Vleet 2002).

Durante el período de *servinacuy* las madres pueden contribuir a esta sensación alejándose de sus hijas y negándoles apoyo. Pero el sometimiento se consigue fundamentalmente a través de tres prácticas que, a contrario, ya apuntó LeVine (1965), en uno de los primeros trabajos que consideraron la tensión intergeneracional entre mujeres sub-saharianas: la residencia en la misma casa o recinto, la ocupación dependiente y la limitación de su libertad de movimientos. Respecto a este último punto, en Perú las jóvenes participan en tareas productivas fuera del hogar y gozan de movilidad (Anderson 1982). Así lo hacen también al entrar en la convivencia, y sin embargo su libertad de movimiento, sexual, para vestirse, y para alimentarse cuando y con lo que gustan, etc., se ve restringida —al menos en comparación con etapas anteriores— y su aislamiento acrecentado. Su conducta es monitorizada por las suegras, que intentan tenerlas constantemente ocupadas y en ocasiones extraer toda la fuerza de trabajo de que son capaces. Las suegras usan tanto de la presión directa, como indirecta, para ejercer esta supervisión y conseguir sus objetivos. Por ejemplo, del chismorreo y las acusaciones, incitando a sus hijos para que ejerzan su potestad de castigar. De hecho, la imposibilidad de la suegra de mantenerlas bajo constante supervisión contribuye, probablemente, al desencadenamiento del conflicto.

Pasado este periodo, y una vez que la pareja tiene hijos y se establece en casa propia, llega un momento en que una mujer llega a la madurez —y su suegra entra en la vejez. Alcanzar la madurez significa que ha criado a sus hijos mayores y conseguido afianzarse en la red social de la localidad de residencia de su marido. Aquí, las mujeres adultas forman un grupo de personas que, en muchos casos, se alejaron de su residencia familiar y que se han tenido que abrir paso por sus propios medios en condiciones adversas. La expansión de posibilidades que conlleva la edad madura se muestra en su mayor libertad verbal, el aumento de su movilidad, su capacidad para administrar el trabajo de mujeres más jóvenes¹³,

¹³ Dentro del hogar, las mujeres mayores—la esposa del cabeza de familia de ese hogar—ejercen autoridad y administran el trabajo de las jóvenes y niñas bajo su autoridad. Son también las distribuidoras del producto del trabajo de hombres y mujeres que conviven en ese hogar y administran sus propias ganancias, como asalariadas, comerciantes u obtenidas con la venta de su ganado. Fuera del hogar también tienen mayores oportunidades de trabajo (parteras, vendedoras, comerciantes) y reconocimiento.

ejercer autoridad sobre sus hijos, y aprovechar más decididamente las posibilidades institucionales para reforzar su posición dentro de una familia conflictiva.

En la consecución de un estatus reforzado, los hijos juegan un importante papel. Un dato a tener en cuenta es la sincronización de la edad de la madre y la del hijo. Mientras el hijo está en la post-adolescencia o primera juventud, la madre está en la madurez y próxima a la menopausia. A la vez la suegra está entrando en la ancianidad, mientras su hijo (esposo de la nuera) está haciéndolo en la madurez masculina, que, como veremos, por razones laborales y de conflictividad doméstica, puede significar el comienzo en el declive en su posición doméstica. Así el desarrollo temporal de la vida familiar debilita la posición del padre, y refuerza la alianza entre la madre y sus hijos. Más aún en el caso de las familias violentas. Los hijos, colocados en la tesitura de elegir entre el padre o la madre, suelen optar por ésta, y más, cuánto más violento haya sido el padre (Harvey 1994; ver capítulo 8). Si, al tiempo de que el hijo comience su convivencia, la fuerza de la coalición entre madre e hijo es mayor que la que se da entre el hijo y su compañera es posible que se reproduzca el rol de suegra maltratadora. Lo que incrementa las posibilidades de que se transmita la violencia entre generaciones.

En definitiva, el papel de suegra coercitiva presente en el Valle depende de la sincronización de la edad de madre e hijo, y está asociado al mayor estatus en la edad mediana, la virilocalidad, la residencia en una familia extensa durante la época del *servinakuy* y en una familia compuesta tras el nacimiento de los hijos, y la localización del *locus* de solidaridad en la familia de sangre en lugar de en unos lazos matrimoniales fuertes. Esta situación realimenta un ciclo vital¹⁴ en la que una

¹⁴ Brown (1982) ha denominado a estas transformaciones 'metamorfosis', y afirma que es común en muchas sociedades campesinas, aduciendo distintos casos como demostración. Meillassoux (1975) en lo que denomina sociedades domésticas; Hayes (1975) en Sudán, destaca los lazos emocionales de los hijos con sus madres, por encima de los que tienen con sus padres y la obediencia que le deben todos los que residen en su hogar; Michelson & Goldschmidt (1971) informan de este ciclo sobre datos de 46 sociedades campesinas; Richards (1974) entre los Bemba, entiende que las mujeres maduras mejoran sustancialmente en su posición doméstica y social; Roy (1975) en Bangla Desh; Srinivas (1977) en la India, observa que la relación entre un hombre y una mujer se hace más igualitaria en la edad madura y que, en todo caso, es la esposa la que rompe el equilibrio de poder a su favor en la edad madura; Yang (1959) expone que en la familia tradicional china el hijo es aliado de su madre. A estos se puede añadir la opinión de Harvey (1994), que afirma que la imagen de la mujer en Ocongate (Perú) presenta a las mujeres como aquellas personas más capaces de formar un estrecho vínculo con sus hijos; Chagnon (2006) contrapone el trato riguroso que, entre los yanömami, reciben las jóvenes esposas de sus maridos, al trato amable que estos proporcionan a sus madres; Albert (1963) en Burundi, destaca la capacidad de las suegras para deshacerse por sí o a través de su hijo de las nueras 'no convenientes'. Y Chan *et al.* (2009) afirma que en Hon Kong el correlato más frecuente de la violencia entre esposos es el conflicto entre afines. También Abraham (2000) se hace eco de los conflictos que genera la afinidad entre los inmigrantes sudasiáticos en Estados Unidos. Fernandez (1997) y Vera Sanso (1999) ponen de relieve como en la India, la violencia doméstica incluye no sólo la violencia del marido contra la mujer,

joven al trasladarse a la residencia de su pareja es separada de su familia de sangre y sometida a la autoridad de su suegra. Tras un tiempo, y una vez tienen hijos construyen su propia casa, su posición se ve paulatinamente reafirmada con el crecimiento de sus hijos (Harvey 1994; Mitchell 1994; Van Vleet 2002; 2008). Cuando sus hijos se hacen adultos y traen nueras a su propia casa, se convierten en suegras autoritarias con gran ascendiente sobre sus hijos, con los que han forjado una alianza¹⁵ (Harvey 1994) que, en el ámbito doméstico, les da superioridad sobre sus propios maridos.

Estos cambios comunes en las mujeres desde la *sumisión* a la dominancia, unidos a un estrecho vínculo madre-hijo, influencia tanto la conducta individual como la organización social del grupo doméstico. Pero, cuando además se producen en familias violentas, asumen características propias que no sólo promueven el uso de la violencia y soslaya sus efectos colaterales, sino que alimentan la transmisión de la violencia.

2.2. Rosa

2.2.1. Rosa, modelo para armar

Pese a haber pasado veintiún años de maltrato, en pocas ocasiones Rosa ha tenido oportunidad de hacer un relato *completo* de su historia. A causa de ello, la protagonista posee narrativas parciales muy elaboradas, pero no una narración unitaria de su historia. Rosa intenta crear una narrativa lineal con sus fragmentos, y lo hace con dos propósitos en mente, crear un relato coherente de su experiencia y responder a mis preguntas. Esto condiciona su narración y conduce a un discurso característico. Por ejemplo, digresiones causales, como la que contiene el primer

sino la de la suegra contra la nuera, y que un entendimiento cabal de la violencia familiar incluye jerarquías de género y generación.

¹⁵ El vínculo madre-hijo es constante interculturalmente, y se basa en una *deuda* de ayuda, protección y respeto. Esa deuda es lo que Custred (1977) denomina solidaridad generacional. El lazo madre-hijo es más uniforme interculturalmente que el existente entre padres e hijos, o entre éstos, y se da en casi todas las culturas, si bien su intensidad es variable (Brown 1982). No obstante ha sido poco estudiado. El psicoanálisis ha hecho del complejo de Edipo una de sus conjeturas centrales. Pero su énfasis en el deseo sexual, la pulsión agresiva contra el padre, el foco exclusivo en el desarrollo temprano de los jóvenes —desatendiendo el de las madres, padres e hijos adultos— la perspectiva masculina del asunto y la localización del complejo en la psique de los individuos, oscurecen, más que aclaran, los temas que yo pretendo tratar.

párrafo¹⁶, o un mismo hecho actúa como disparador de diferentes consideraciones sobre su historia de violencia. El efecto, menos visible en la edición que en la transcripción literal, es el de una narrativa construida a través del ensamblaje de productos lingüísticos preelaborados. Aun así es detectable en pasajes de diferente extensión e importancia, como la doble aparición del padre provocando al hijo a la pelea, las dos apariciones de la doctora Sasieta, las dos ocasiones en que menciona que el hijo se ha librado de ser un drogadicto, las dos veces que cuenta sucesos en la tienda, etc. En estos casos un mismo pasaje, generalmente una conversación, aparece en dos versiones que cumplen funciones narrativas o pragmáticas distintas. Para ello, la narradora cambia el énfasis, el contenido y la función de la narrativa en la situación de entrevista y, en ocasiones, hasta los personajes que aparecen en la conversación¹⁷. El relato de Rosa constituye un modelo para armar, que perturba la convención de una narrativa lineal como forma privilegiada de la verdad. Su prioridad es la presentación de su historia en cada una de las narrativas parciales, por ello la narrativa global se *libera* de la causalidad narrativa, muestra incoherencias y desatiende el orden temporal estricto. La autora arma sus argumentaciones basándose en hechos significativos que actúan como desencadenantes de diferentes narrativas parciales. No se trata, como pudiera parecer, de una retórica del pleonismo, sino del intento de eliminar *ruido* a través de un proceso de redundancia lingüística. Se trata del efecto de producir conocimiento sobre sí y el mundo, sometida a la distorsión que produce una violencia continuada. El discurso de Rosa es un discurso modelado por el maltrato. En estas condiciones Rosa asume la libertad, y el riesgo, de asociar causalmente un hecho con diversos consecuentes. Esto, que en otros mundos podría parecer incoherente, demuestra que la composición pre-reflexiva de narrativas en circunstancias de maltrato sigue reglas complejas y personales que priman la comprensibilidad y transmisión afectivo-cognitiva, sobre la explicación. Es decir, prima dar cuenta de la intencionalidad, interpretando 'desde dentro' el significado de lo que ocurre, los objetivos y propósitos de los actores —incluso a través de varios intentos— más que ofrecer, 'desde fuera', la causa o la razón de lo que ocurre.

¹⁶ Marcada con asterisco [*] en el relato, más abajo.

¹⁷ Sin duda que esto arroja sombras sobre la fiabilidad de los informantes. Si la prioridad es una administración eficaz de las posibilidades empáticas del discurso, entonces, no es posible asegurar una fiable recuperación del pasado o una válida proyección del futuro.

2.2.2. Relato de Rosa

Yo creo que *nadies* tiene derecho a que otra persona te haga mucho daño. Yo viví equivocada con mi pareja, tengo 10 años de convivencia y 11 años de matrimonio, *vivimos* 21 años con mi esposo, que es el agresor. Tengo un hijo de 21 años y bueno, yo quiero que mi vida cambie, por eso que busco ayuda. Hace poco tiempo que estoy participando en CEM-MINDES, anteriormente vine por dos oportunidades, pero estuve participando de una iglesia cristiana en *el* cual, de repente, este, equivocadamente buscaba a Dios y rogaba por mi esposo pensando que él iba a cambiar. Pero yo creo que mientras una persona no decide cambiar, *nadies* lo puede cambiar. También tomo esta decisión porque a raíz de los problemas que yo tengo con mi esposo, mi hijo decide estudiar psicología, él ya está en VII ciclo entonces, yo*, una persona que carecí del afecto paternal, me aferré demasiado a mi esposo. Yo quedé huérfana de padre a los cinco años, mi mamá viajaba y nosotros éramos ocho hermanos y yo era la antepenúltima de todos mis hermanos, y me aferré tanto a él. Entonces mi esposo era la persona más buena para mí, me llevaba a comer, me sentía a gusto con él, pero era celoso. Yo decía que me amaba mucho y que por eso a veces me tiraba las cachetadas, para mí era natural, pero ya desde ahí era agresor.

En mi casa tuvimos muchas dificultades económicamente. Desde muy joven supe trabajar, desde los ocho, siete años ya salía a trabajar. Mi esposo venía de un hogar muy diferente, económicamente estable sí, pero donde vivía mucha violencia. Yo dejé a mis padres, me fui a unir con mi esposo, pero con la familia de ellos. Entré a vivir a su casa cuando tenía 18 años y puedo decir que para ellos era natural que la mamá maltrataba al hijo, y lo mismo hacían conmigo. La mamá era como si fuera la madre mía también. Es ahí donde mi esposo aprovecha para desfogar toda su frustración, todas sus cóleras, conmigo y con mi hijo [pausa]. Cuando mi hijo tenía 10 años, yo pensé más o menos que todo lo que él me hacía, me pegaba, era muy machista, se salía, no asumía su responsabilidad como padre y tampoco él era la persona que tenía que salir a trabajar y aportar para el hogar ¿no?, lo hacía yo. Como yo ya sabía trabajar... se necesitaba pues nuestros alimentos, nuestras cosas, bueno... le estoy contando *de repente* desordenadamente, es la primera vez que cuento.

Como le digo, entro de nuera cuando mi hijito nace, y la mamá nos daba los alimentos, entonces mi esposo se desligó de la responsabilidad como padre porque su mamá y su papá asumieron esa responsabilidad. Yo entré como una empleada, tenía que ayudar a mi suegra en la cocina, en los quehaceres, en los lavados y su hijo estudiaba. Terminó de estudiar, pero no ejerció su profesión. Los problemas eran fuertes porque su familia era muy problemática, y nada de lo que yo hacía les parecía de su agrado. La relación con mi esposo se iba malogrando cada vez más, y mi esposo me decía: "Tú no le deberías decir esto, que tú no le deberías de contestar a mi mamá", y se las agarraba conmigo y me pegaba [llora,

larga pausa]. Me duele cuando recuerdo, me duele todavía, no lo puedo superar. Yo sé que debería alegrarme porque estoy tomando decisiones en mi vida, pero me cuesta.

Y, a raíz de que yo me separo de la familia de mi esposo, él no decide asumir su responsabilidad, sino la asumo yo. Yo estudié auxiliar de enfermería y miraba que mi esposo se sentía menos que yo y tampoco quería que trabaje en lo que me gustaba a mí, pero como no tenía económicamente y llegué a embarazarme de mi hijito, entonces no culminé. Cuando estaba haciendo mis prácticas en la posta, mi esposo me hacía problemas cuando llegaba tarde. No le gustaba que yo me superara y lo dejé. Siempre ponía barreras [no se entiende] y siempre *era* una persona que, como mujer, me ha limitado, hasta no podía tener amigas ni amigos. Pero él sí, como era varón, el tenía derecho a divertirse, a salir, y yo no.

Cuando llegamos a convivir, poco a poco, ya fue la persona que realmente era, ya no disimulaba, ahí demostró todo. Me acuerdo que cuando mi hijito era pequeño, yo me quise ir a la casa de mi mamá para que me cobije y mi mamá, en su ignorancia, porque mi mamá era analfabeta me dijo que había tomado la decisión de formar mi hogar y que así era el matrimonio, y tú has buscado esa pareja hijita, tendrás que aguantar y regresar a tu casa y regresé pues con mi hijo. Si mi mamá me hubiera cobijado, yo me hubiera liberado de esa persona y hubiera crecido mejor con mi hijo sola.

Yo vivía en mi casa, pero como la mamá vivía ahí, la mamá era el apoyo de todo lo que decía el hijo, yo tenía que hacerlo. Esto iba pasando y cada vez él me iba agrediendo, por decir, si mi hijo se caía él me golpeaba y si a mi hijo le dolía la muela yo tenía que hacerle callar porque él tenía que descansar, si no, al día siguiente se levantaba de mal humor. Yo lo permitía, pues pensé que era natural, yo hasta le agarraba a mi hijo en la madrugada, le sacaba para que no haga bulla. Y esto me fue enfermado poco a poco. Empecé a estar un poco mal de los nervios, a veces no podía dormir y empecé a sentir miedo hacia él, es un temor... y ya no sabía si de lo que iba a decir se iba hacer un problema. Hasta ahorita, en mí hay ese temor. Cuando él viaja yo me siento una mujer libre, tranquila, que puedo expresar mis sentimientos o decir las cosas, pero cuando él está me siento así reprimida [pausa]. Yo veo que eso hace mucho daño [llora]. Y lo peor que hasta ahora no puedo romper eso... Cometí el error.

Yo empecé a trabajar en el magisterio, ganábamos poco y, como yo era bien hábil para el negocio, *me* empecé a dedicar a vender ropa. Viajaba a Lima, traía mi ropita y lo vendía en un sitio, en otro sitio, me iba muy bien. Hasta que por ahí agarré y me empecé a levantar con el negocio, empecé a tener económicamente una estabilidad. Y yo le enseñé a mí esposo, porque él no sabía desarrollarse ni desenvolverse en ningún tipo, no quería trabajar en lo que había

aprendido. Mi hijo empezó a estudiar en colegio particular, quería comprar un terrenito, pero mi suegra dice: “No, ¿cómo se van a ir ustedes?, él es mi hijo, el último, yo les voy a dar un terreno”, entonces mi suegra decide darnos un terreno en la casa de sus padres de mi esposo, y yo le acepto. Y ahí es mi error, porque yo construí una casita de tres pisos, empezamos a mejorar, nos iba bien el negocio, pero mi esposo siempre me ha sido infiel, pero nunca lo he comprobado, entonces cuando teníamos plata él desaparecía de la casa, empezó a cambiar conmigo. Compramos una tiendita *en* la cual hasta ahorita todavía tenemos deudas y todo eso me hace como que no puedo romper ese vínculo que hay con mi esposo todavía. Y ahorita, como sus padres han fallecido, no solamente es mi esposo, ellos son siete hermanos, los cuatro varones tienen diferentes parejas y como lo puedo decir, es como hijos por acá, por allá, los tres, y mi esposo, porque yo he soportado toda esa situación, no lo he abandonado, luchando o pensando que con el amor que yo le tenía él iba a cambiar, pero no fue así, esto me fue haciendo más daño, a mí y a mi hijo también, emocionalmente, ¿no? Y es algo que yo no podía entender, si esto hace daño, ¿por qué no puedo romper?, ¿por qué no puedo decir hasta acá no más y empezar una nueva vida [llora].

A raíz de todos esos problemas me llegan a operar el año pasado, y me recupero un poco lento. Él agarra cancha de todo el negocio y se quiere adueñar y sacarme a la fuerza [llora]. Es como que él hubiera hecho todo y yo nada. Y como denantes conversaba con una señora, la justicia en el Perú no sé si está bien hecha, pero él me llega a denunciar a mí. Esto fue así, como yo me llego a operar ya vi que era como que él nos hacía un favor a mí y a mi hijo pues siempre nos sacaba en cara diciendo que yo me esfuerzo por trabajar y estoy cansado, él no contribuía en nada en la casa, se dedicaba solamente *en* ir a la tienda, abrir, sentarse y leer su periódico, y la gente le compraba porque traíamos ropa, y como yo hace 15 años le he enseñado donde comprábamos todo, él aprendió, ya no necesita de mí, ya no soy indispensable para él, porque él ya sabe como es el movimiento del negocio. Entonces él quería que mi hijo asuma una responsabilidad que no le corresponde: “Que Pedro tiene que hacer la limpieza, que tiene que levantarse temprano, si va ir a la universidad tiene que tener sus responsabilidades”, y él quería ser el joven que tenía que arreglarse, se compraba la ropa que él quiere, su gimnasio y todo como un joven. Y yo un día reaccioné cuando tres meses tenía de operada y dije: “¿Sabes qué?, tú no me vas a sacar de la tienda de esa manera, a mí me ha costado para tener lo que tenemos y no es justo que tú me saques”. *Todo* una vida él me ha controlado el dinero y yo también he sido bien ingenua *de repente* de sacarle la cuenta en todos los gastos que se hacía en la casa. Con esa honestidad para rendir las cuentas [no se entiende] pero él siempre ha sido bien deshonesto, vendía las prendas, las anotaba menos precio, entonces yo le dije: “Hasta acá *nomá* llegaste, ahora yo voy a ir a la tienda y yo no te voy a dejar que tú me botes de esa manera, ahora yo me planto en la tienda y tu vas a salir de ahí”, le mencioné eso y él empezó con sus groserías. Y como yo también estaba un poco alterada ese día, a ustedes no los puedo engañar, me empezó a hablar groserías fuertes y yo le tiré

una cachetada en la boca, le dije: “Ya basta, a mí no me vas a tomar el pelo, ahora me quedo en la tienda”, le dije. Bastó esto y él ahí mismo o alguien lo habrá asesorado, porque... y ese día me amenazó: “Ahora sí te fregaste, vas a ver lo que pasa”, me dijo. Yo en la vida pensé que él había ido a denunciarme a la comisaría o a la fiscalía. Él había dicho que yo allá le había hablado groserías, que le había agarrado a cachetadas, que le había amenazado de muerte. Y en vez de que todo ese proceso se investigue realmente, porque tengo un hijo al que no voy a manipular [como testigo], la justicia le da la razón con la denuncia. Y esto es como que le da más poder a lo que él estaba haciendo. A raíz de esto él hace más violencia en mi hogar, llegaba cuando quería, salía cuando quería, los días que quería llegaba a almorzar, viajaba cuando quería sin decir nada y eso me estaba haciendo daño, emocionalmente me estaba afectando, me empecé a enfermar de la depresión, tenía angustia, ya hasta tenía miedo ir a la tienda, porque cada vez que yo iba a la tienda mi presencia lo incomodaba, me quitaba el habla, se iba a un rincón con el periódico, no me hablaba, o sea era un ambiente hostil donde a mí me hacía sentir tremendamente mal. Era algo inexplicable, ya no quería estar en mi casa, a mi esposo le llegué a tener un miedo tremendo. Cuando llegaba estaba nerviosa, tensa y siempre mi esposo era una persona muy agresiva, decía:

— Necesito 300, y ¡pan chancaba la mesa o cualquier cosa, mi hijo estaba en su cuarto salía y le decía,

— ¿Papá por qué haces esto?

— Es que tu mamá no me quiere dar plata.

O sea siempre de una pequeña lo hacía grande:

— No es la manera, y yo no te voy a permitir que le sigas haciendo daño de esta manera a mi mamá.

Y entonces a mi hijo le empezaba a provocar:

— ¿Y qué me vas a hacer tú?, ¿me vas a pegar? Ya pues, pégame, pégame. O sea, así provocándole, se quitaba la casaca, botaba al suelo, y mi hijo, como estudiaba psicología, dice:

— ¿Papá quieres pelear conmigo?, ya vamos afuera.

Le decía, pero no con la intención de agarrarse, sino para que vea como afuera, *en* delante de las personas, no iba a reaccionar cómo reacciona dentro. Lo bajó y le dijo:

— Qué pena me das papá, que tengas ese comportamiento, porque yo en la vida me voy a igualar, lo que tú quieres hacer conmigo no lo voy a hacer papá, tú lo pudiste haber hecho con tu padre pero yo no.

Le dijo así, y afuera, cuando lo sacó mi hijo, todo lo que gritaba, lo que hablaba abajo era una gallinita, o sea el hombre era la víctima y nosotros los agresores. Y le dijo: “¿Quieres reventar la casa? Ahorita revienta aquí, que te vean los vecinos lo que tú quieres hacer adentro, ahora revienta los vidrios como decías”, —porque adentro decía ahorita reviento todo y no pasa nada. Y mi hijo después me dice: “Cálmate, no te pongas así, no va a pasar nada”, y yo con miedo

de que se agarren pues como lo provocaba a mi hijo. Y me dice: “Mamá en la vida yo voy a hacer eso con mi papá, si lo he sacado afuera es para ver su reacción, en la calle, delante de la gente”. Es como doble personalidad, como una persona sumisa que no puede hacer nada, como que no mata una mosca, y yo en cambio tenía una apariencia de carácter más fuerte, cuando era al revés. Y me dice pues mi hijo: “Mamá, mi papá con esto es la séptima vez que me hace lo mismo, ya no sé qué hacer”. Tenía la computadora, y ahí es donde llama a la doctora Sasieta de ‘Radio Programas’. Decía: “No sé qué hacer, cómo ayudarle a mi mamá, vivimos tantos años de violencia y veo que mi mamá no hace nada”. Yo le he notado una angustia a mi hijo, y entonces le dije: “Hijo yo quiero hacer muchas cosas pero me siento mal, no sé qué hacer”. Y la doctora le recomendó que venga a Centro Emergencia Mujer.

A raíz de eso tuve mucho miedo y me aparté definitivamente del negocio, ya no iba, tenía mucho miedo [pausa] y me empecé a enfermar psicológicamente. Tenía mucho estrés y empecé a hacerme poner las agujitas de acupuntura y eso me iba aliviando, pero momentáneamente. Mis problemas continuaban económicamente y quería salir de mi casa. Hay momentos que me daba ganas de no regresar, irme para otro lugar y que mi vida cambie. Y siempre a fin de semanas era una ansiedad que yo tenía por irme a Lima para que el chino (es un japonés por Petit Thouars, donde tiene su consultorio) me ponga las agujitas. Y como mi esposo ya hacía lo que quería, yo solamente le comunicaba a mi hijo, le digo: “Tu tía me va a acompañar, me quiero ir a Lima”. Yo ya había sacado mi pasaje en ETUCSA y ya me había ido a la agencia, eran las 11 de la noche y mi esposo le sale diciendo a mi hijo: “¿Tú eres testigo de lo que tu madre está haciendo, toda la vida tu madre ha hecho lo que le da la gana”. Y mi hijo me llama al celular, me dice: “Mamá no viajes”. “¿Por qué hijito?”, le digo. “No, mi papá dice que mañana te va a denunciar por abandono de hogar, que tú haces lo que quieres”. Yo me sentí impotente, mal y dije este hombre está acabando con mi vida, y me dio como taquicardia, no podía respirar, me ahogaba, quería llorar y no podía, me ahogaba. En ese instante mi hermana llamó a mi hijo y viene, yo no sabía que su papá había intentado provocar de nuevo a mi hijo, le dijo mi hijo: “Papá, ¿por qué haces esto?, ¿por qué vas a denunciar a mi mamá? Si mamá está yendo por un día, no se está yendo una semana, se está yendo por un día, lo que pasa tu eres picón y que mi mamá no te está obedeciendo, le estás haciendo eso”. ¿Para qué le dijo eso? Se paró en las gradas y le empujó diciendo: “Tú me quieres pegar, ¿no?, Tú me quieres pegar a mí, toda la vida me has faltado el respeto” O sea, le ha faltado al respeto cuando le ha dicho la verdad, y le empujaba. Dice mi hijo: “Yo no quiero hablar nada contigo”, y se encerró en su cuarto. Al día siguiente me cuenta el suceso que había pasado, y me dice que en su desesperación había escrito en la noche a la doctora Sasieta, y me dice: “Mamá, ¿por qué no vamos a consultar a un profesional?”. Y le hablo: “Pues yo ya he ido a Emergencia Mujer, cambié de opinión porque el pastor me dijo que el matrimonio nunca se debe destruir”. “Pero si una persona te está haciendo daño— me dice—, ¿cómo puedes tu luchar por una persona que no quiere cambiar? Abre

los ojos mamita, mi papá está enfermo, no es una persona normal, date cuenta que todos mis tíos y mis tías son agresivas, y él tiene muchas cosas que realmente tú no lo vas a ayudar, si él no ha buscado una ayuda profesional, tú no lo vas a sacar adelante a mi papá; mírate, no estás bien, eres demasíadamente sumisa y mi papá de eso se está aprovechando de ti”, me dijo. Y es así donde decidimos venir a MINDES, y la doctora Lilian Blanco nos asesoró para que pare la violencia, porque ya no solamente estaba yendo contra mí, sino contra mi hijo. Y ahora estoy recibiendo la terapia de la doctora en *el* cual me está ayudando bastante y a veces los martes espero con unas ansias [risas] que vengo dejando de todo, porque sé que voy a salir adelante.

Cuando se enteró de la denuncia, primero se hizo la víctima, todos los días me sacaba en cara diciendo: “Tú eres una ambiciosa, ya sé de tus intenciones, tú te quieres quedar con la casa, con la tienda y por eso me has ido a denunciar, eres una ambiciosa”. Y mi hijo me dice: “Te está manipulando para hacerte sentir mal”. Realmente sus intenciones de mi esposo serían *otros*, por eso que él me ha denunciado, o sea, yo no lo veo un arrepentimiento, o que yo voy a cambiar o hay que hacer esto por nuestro hogar, son 21 años de matrimonio y nada, muy por el contrario, él se hace *a* la víctima, es por eso que yo conociéndolo decía, si me quedo en esa casa voy a seguir en un infierno. Porque ahí viven todos sus hermanos, o sea, es la casa de su mamá, es grande y todos sus hermanos tienen un terreno allí y todos colindamos, nos chocamos a cada rato. Y lo que más me enfermaba eran las actitudes tanto de la mamá como de las hermanas. Había alguna discusión y ya se enteraba todo sus hermanas, entonces ni a mi hijo ni a mí ya no nos hablaban. O sea, nosotros éramos los agresores y su hermano era la víctima. Ante los demás, incluso ante la justicia, él va con su carita de noble, de engañador sincero, él ha sido la víctima y yo la agresora. Sin embargo, yo siempre he buscado ayuda, participaba de retiros espirituales, me iba a encuentro matrimonial por salvar mi hogar, asistía a la psicóloga particular para terapia de pareja. A veces él iba dos, tres, reuniones, lo dejaba porque tocaban un poquito más de su personalidad y ¡pan! no es una persona que se dejaba ayudar.

La familia de mi marido, el padre era violento y la madre era violenta. Toda su familia es así violenta, las mujeres dominan a los varones y los varones a las mujeres, es una cadena en que se fortalecen entre ellos, porque la mujer grita y para al esposo y los esposos también son así. La mujer manda ahí, deciden ellas, son las que llevan el pantalón y los varones igualito y *pa* ellos es natural. Yo antes hablaba con mis otros cuñados y mi hijo tiene razón: “Mamá tanto le has hablado a mi abuelita, le has hablado a mis tíos mayores, ¿pero qué le pueden aconsejar, si ellos están peor que mi papá?, ¿cómo le pueden llamar la atención? Es por eso que tú ya no tienes que hacer nada acá, tienes que buscar ayuda afuera, porque con qué cara le van a llamar la atención si ellos están peor que mi papá, cambia pareja de acá, hijo por acá, por allá pegan a sus esposas, ¿qué va a decir?, ‘no le pegues’, si ellos mismos pegan, nadie tiene la capacidad de llamar la atención porque es un

molde que ellos han copiado y han cogido. En cambio tú habrás padecido necesidades de otra manera, pero no has visto esta violencia”. Él es el que siempre me ha llamado a reflexionar, ha madurado *de repente* emocionalmente y siempre él ha estudiado en colegio católico cristiano donde le han reforzado los valores que yo también siempre le he hablado. Y, gracias a Dios, con mi hijo no tengo problemas por eso, ni de alcoholismo ni nada. Por el contrario, él se está esforzando para ser buen profesional, y si yo no me pongo fuerte con mi esposo pues él ya hubiera dejado de estudiar también porque siempre está que le saca en cara que yo te mantengo, yo te doy, como que le haría un favor a mi hijo haciéndole estudiar, cuando realmente es su obligación como padre educarlo. Y él siempre en el colegio se sacaba los diplomas y nunca una felicitación de parte del papá. Siempre he estado yo reforzando, animándolo a que sea alguien adelante. Yo le digo: “Tú tienes que salir adelante, el hecho que tu papá sea así no... tú eres inteligente, eres bueno”, siempre le digo eso. Y por eso me dice: “Gracias mamita”, y los dos nos apoyamos, nos consolamos, así estamos saliendo adelante.

A pesar que estamos así, yo siempre he tenido relación con toda su familia, no he desligado para nada mi educación o el conversar con mis cuñadas, aunque ellos siempre muestran esa indiferencia hacia mi persona. Porque también son la familia de mi hijo, no me gustaría que viva con un resentimiento. Y por eso mi hijo me dice: “Mamá eres demasíadamente buena y por eso mis tíos y mi papá se aprovechan de eso”. “Pero hijo —le digo— qué puedo hacer si mi mamá siempre ha sido humilde, yo he crecido en una humildad que para mí no me interesa esas cosas”. Ellos de lo material se inflan. Tiene una sobrina que está trabajando allá en España y eso les infla el ego. El sábado llegó su sobrina, que hizo bautizar a su hijito. Y mi esposo, cuando vio que yo me alistaba con mi hijo para ir al bautizo, me dice: “¿Sabes qué, tú no vas a ir a la reunión, porque yo voy a ir en la mañana a la tienda y tú vas a ir en la tarde”. Le digo: “Freddy tú no puedes organizar mi vida, yo ya había planificado con Pedro que vamos a ir a la reunión y tú ya no vas a mandar en mi vida”, y de repente no le gustó cuando le dije eso y se fue molesto. Él no fue a la reunión hasta las 10 de la noche. Y mi hijo me dice: “Mamá ya llegó mi papá”, y ya empecé así a temblar, ponerme tensa y mal de verlo. Para incomodarme, saludó a todos menos a mí. Las personas miran y yo me sentía mal en ese instante, por disimular siquiera me habría dado la mano. Y después mi hijo me dice: “Mamá no te preocupes, qué te importa lo que él te pueda decir, lo que él quiere ahorita es incomodarte porque no va hacer las cosas que él quiere, porque estamos nosotros y le vamos a malograr; no te vas a ir porque conoce tus puntos débiles, sabe que haciéndote esto no vamos a estar y va hacer lo que a él le da la gana. Mamá no te sientas mal, estás conmigo, vamos a estar un rato más y luego nos retiramos”, y ese día me dio valor y nos quedamos allí. Y siempre que llega, mi esposo toma desesperadamente, es como que así se da más valor para hacer cualquier cosa. Y efectivamente llegó las 11, en una hora ya estaba bien mareado y tomaba descontroladamente. Lloraba en su otra sobrina que se va ir a España, no sé qué le decía y le miraba *nomá*. Y le digo: “Hijo, mejor

vámonos, ya no me siento bien”. “Ya mamita, vámonos”, y así nos vinimos. Y estaba él así sentado, no hacía nada pero cuando nos fuimos el vivo demonio estaba allí. Él no llegó a la casa hasta el día siguiente a las 2 de la tarde que apareció. Yo ya no le reclamo, antes le reclamaba, le decía: “Qué ejemplo le estas dando a mi hijo”, y de eso se armaba la pelea y me pegaba, y ahora prefiero no reclamarle, no decirle nada. En su familia de mi esposo, veo también, que mucho les gusta tomar a todos. Yo he visto una cadena, un círculo, a la mamá, al papá, le gustaban las fiestas y tomaban, los hijos igual, después de sus hijos los sobrinos también están continuando. Pero en toda esa cadena, lo que me doy cuenta es que mi hijo está fuera, y ellos tratan de incomodarlo, hacerlo sentir mal porque no participa en lo que ellos hacen. Mi esposo mismo le dice a mi hijo: “Tú eres muy creído porque no te juntas con nosotros, estás con tu padre, puedes tomar con tu padre”. Y le contesta: “Papá yo no puedo tomar por gusto, porque se murió mi gato, porque se murió mi perro, yo no puedo tomar sin una razón; de repente yo puedo tomar cuando sea el cumpleaños de mi mamá, algo importante, papá ¿por qué voy a tomar por gusto?”, le dice así. Ellos de cualquier cosa ya lo ven tomar, y cuando toman, toman sin parar y después cacarean. Nosotros escuchábamos, pues llegaron ese día a las cuatro de la mañana a casa de su mamá, y luego hacían bulla, se peleaban entre ellos, se cruzaban, se agarraban y mi hijo me decía: “Mamá, ¿hasta cuando no se darán cuenta? Y piensan que esto es vida para ellos”. Y al día siguiente mi esposo seguía tomando en la mañana, no le dijimos nada y a las dos de la tarde entra y todavía, ¡fan! se mete a dormir hasta las seis. Y cuando yo le quiero pedir la llave para ir a abrir mi negocio me dice: “¿Qué?, ¿para qué quieres la llave? Después va a faltar ropa”. O sea, siempre es como que yo me voy a agarrar y él sí puede administrar, él decide cuando quiere comprarse una ropa, él no pide permiso. En eso siempre le he acostumbrado mal, siempre le he dicho: “¿Sabes qué?, necesito esto, me voy a comprar un pantalón, voy a comprar esto a Pedro”, y a eso se ha acostumbrado, y ahora cuando de repente ya no lo hago le está incomodando, ya no le pido, y como también estoy yendo a trabajar estoy cobrando y estoy anotando y estamos viviendo de esa manera, y mi esposo se ha *dao* cuenta que yo estoy cambiando y parece que tiene un poco de miedo, pero yo veo que él no busca ayuda porque así *nomá* no va a poder salir. Y hoy día en la mañana le llegó una notificación y me dice: “La verdad yo estoy preocupado no sé qué hacer, yo veo que tú estás yendo a tu terapia y yo no tengo ayuda”. “Eso es mentira —le dije— ¡Que tú me digas que no tienes ayuda! Ahí en el hospital *psicólogo*, la doctora del MINDES te dijo “cuando gustes búscame”, pero simplemente tú no tomas la decisión, yo no puedo hacer nada por ti, pero yo si quiero salvarme, quiero salvar a mi hijo”. “Ya no le metas a Pedro —me dice— el problema es entre tú y yo”. Sin embargo, él cuando se pelea conmigo se las agarra con mi hijo. Prácticamente se ha desligado totalmente de su educación. Un día mi hijo me decía: “Realmente si no fuera por el amor que tú tienes hacia mí, por lo que tú te desvelas por mí, por lo que tú me das, lo mejor yo ahorita sería un drogado, un borracho, un callejero, pero tú no te mereces eso mamá, porque de parte de mi papá nunca a mí me dijo como tratar a una chica, yo tuve muchas

decepciones y nunca estuvo mi padre a mi lado, pero siempre estuviste tú”. Mi hijo tuvo dos enamoradas y las dos chicas lo engañaron. Es una persona muy honesta, muy sensible y siempre se ha tocado con chicas muy liberales, ¿cómo le puedo decir?, que él va a buscar una pareja similar a mí, y tengo miedo por él. Ahorita veo que está con una chica muy manipuladora, lo noto, quiere lograr todos sus objetivos, su temperamento es parecido al de mi esposo y no sé de qué manera ayudarlo a mi hijo. Y un día *nomás* le hice un comentario a mi hijo: “Me parece que Diana es muy caprichosa, o sea quiere lograr todos sus objetivos y no le importa lo que tú pienses o sientas”, le digo. “Mamá —me dice— no te preocupes, acaso yo me voy a casar con ella, es mi enamorada nada más, no pienses mal” me dice así. “No hijo —le digo— pero yo veo que ella te dice tal y tú estás corriendo o estás haciendo todo lo que ella quiere, y no es así, tú también tienes que aprender a quererte hijo y no seas como yo, lo di todo a tu papá y cuál es las consecuencia”. A veces no sé si hago bien o mal en decirle esas cosas o simplemente observar y ver que él se dé cuenta. Aunque él es muy inteligente, a veces la enamorada le dice: “Su enamorado de tal le ha comprado su ropa”. Y mi hijo le dice: “Entonces no está buscando un enamorado, está buscando un papá”, [risas] y me alegra cuando escucho que le dice eso a su enamorada. Y a veces noto que discutirán, hay momentos que está triste y se encierra en su cuarto, “Hijo —le digo— si quieres contarme algo yo estoy como una amiga, no para criticarte, sino para apoyarte, cuenta conmigo”, y algunas cosas me las cuenta, pero algunas siente un poco de vergüenza o temor, pero ahí no está el papá y, ¡cuánta falta hace!, ¿no?

Estamos juntos pero vivimos como vecinos, peor que vecinos, hasta los vecinos se saludan, pero nosotros a veces ni siquiera nos saludamos. Tenemos tres cuartos independientes, él duerme en un cuarto, yo en un cuarto y mi hijo en un cuarto. Llega él, yo en mi cuarto encerrada, mi hijo encerrado, y él también se encierra en su cuarto. Y en la cocina también igualito, él utiliza todo, pero no colabora en nada, lo deja todo sucio. Desde que le he denunciado ya no me pega, paró, pero psicológicamente me maltrata.

Ahorita estoy casi 15 días diario estoy yendo a la tienda tarde y mañana y veo que eso lo está incomodando. Antes lo que él decía yo hacía, me trataba mal, le tenía miedo y me iba por no pelear. Ahora yo le digo: “Así tú me trates mal ya no me voy a ir, igual tu grita o trátame como quieras, tú vas a quedar mal no yo”. y a veces las chicas dicen: “¡Ay señor!, su tienda estaba *cerrado*”. Y siempre a veces desaparece, o sea, lo cierra y se sale y las chicas vienen y *en su* delante y *en mi* delante dicen: “Señora he venido denantes, su tienda estaba *cerrado*, le he esperado como una hora”. Y él se pone violento conmigo y con la persona que se lo dice, y yo le digo: “¿Por qué quedas mal?, si ella te está diciendo la verdad, ¿cuál es el problema?”, y ya se viene a reclamar. Yo no ambiciono quedarme con todo, ni con mi casa, ni con mi tienda, pero tengo que ser una persona realista, con mi operación ahora soy una persona enferma y todo se me ha complicado. No me

puedo aventurar porque la situación en el Perú está bien difícil para un negocio independiente. Yo sé trabajar, pero también creo que todo mi esfuerzo de 21 años... y mi hijo es el que no acepta: “Por qué vas a renunciar a una casa que te ha costado”. Porque mi hijo, desde pequeño, ha observado como yo me he esforzado más que él. ¿Y le voy a premiar con una casa, con una tienda? “Él no se lo merece mamá, ¿cómo tú puedes?”. Y yo también dije un tiempo: “Hasta acá no más doy, yo agarro mis cosas y me voy. Y a mi hijo todavía le dije: “Si quieres me sigues, aunque sea vendiendo mis chupetes, no sé, me voy”. Y mi hijo me dice: “Mamá, ¿merece que tú le premies como mi tía lo hizo?”. Porque sus hermanos son bien materialistas, su otro hermano también hacía agresión con su otra esposa, y mi hijo me dice: “Mamá toda tu vida vas a ser la héroe, o sea, le vas a regalar como mi tía, pero ella tiene un trabajo de donde vivir, mamá, yo no te digo porque yo no te voy a ayudar pero, ¿mi papá se merece que le dejes la casa y la tienda? Es un negocio que has comprado mamá, no es un stand que te puedes alquilar. ¿Y por qué no vas a luchar? ¿O se merece mi papá que se quede y encima, como su otro hermano, viene y trae otra mujer *pa* que disfrute de todo lo económico y tú vas a ir a padecer?”. Y mis hermanas también me *dijo*: “Tú has luchado tanto para que tu hijo sea un profesional y sabe Dios, si tomas esa decisión, ¿tú crees que va a poder terminar la carrera tu hijo? ¿Merece eso ese hombre?”. Y por eso dije: “No, ahora tengo que ser fuerte, tengo que *pare* esta violencia y tengo que aprender a defenderme de esa persona, y por eso vengo a mis terapias para fortalecerme, para tener la seguridad de que yo no estoy haciendo daño, no estoy haciendo mal a *nadies*. Yo le dije a mi esposo: “Ni para ti, ni para mí, yo renuncio a esta casa de tres pisos con todos los muebles, con todas las cosas, te dejo todo y déjame la tienda porque falta pagar dos años todavía a la caja municipal”. Le digo: “Déjame esa tienda y yo te dejo la casa, el precio es igual, si no, retírate de la casa y déjame[la]”. No quiere ni el uno ni el otro, quiere los dos.

Así estamos tratando de solucionar esto, aunque a veces tengo miedo de la decisión que vaya a *pasar* porque realmente la casa, como es en el terreno de sus padres yo no sé si me va alcanzar, porque a raíz de esto me enfermé de los nervios, sigo con la gastritis, tengo elevada la prolactina y unas pastillas que tengo que tomar y la doctora me dijo que era un poquito pesado, porque cuando tomo duele la cabeza, las náuseas y con toda esta sensación siempre me da como si me voy a morir... toda esas cosas me *pasa*. Quisiera sí, apartarme un tiempo *a* mi esposo, para que él tome conciencia de que son 21 años que siempre le he perdonado. Él piensa que ahora va a ser lo mismo, que vamos a llegar después de trece meses a una reconciliación. Pero él siempre se ha comprometido ante el juez que va a cambiar, que va a buscar ayuda y que está de acuerdo, pero ahí muere, ahí queda todo [pausa].

2.3. Sincronización madre-hijo

Rosa tiene treinta y nueve años, su hijo veintiuno, su suegra ya ha muerto. Es una mujer madura, con un hijo que, sin ser un adulto, no depende ya tanto de sus padres, posee iniciativa propia y es una voz a tener en cuenta en el entorno familiar. Rosa ha vivido más de quince años en una casa construida en terreno cedido por la madre de su pareja. También los hermanos y hermanas de su marido, Fredy, viven en ese terreno. Todos ellos se apoyan mutuamente y participan en el maltrato. Son *bebedores*, agresivos, dominantes y se imponen a sus parejas mediante la violencia. Asentados en ese ambiente familiar, madre e hijo se ayudan y consuelan, formando una alianza en la que Rosa ha tenido que 'ponerse fuerte' para sacar adelante a su hijo. A su vez, el hijo se ha convertido en la defensa física, la conciencia reflexiva, y el apoyo emocional de Rosa.

Rosa compara su familia y la de su esposo. Ella era huérfana y pobre, desde los siete años trabajaba y estudiaba. Por su parte, su marido procedía de una familia sin problemas económicos, pero violenta, en la que no tuvo que trabajar ni asumir responsabilidades. Cuando se conocieron ella estudiaba enfermería. Durante el noviazgo Fredy se comporta violentamente. Para ella era natural que quien 'ama mucho', pegue. No le gusta, pero vehemencia, violencia y amor están relacionados, de modo que separa las diferentes facetas (pegar y alimentar) de la personalidad de su pareja. A los dieciocho, comienza a vivir en casa de la suegra. Ésta maltrata a su hijo y a su nuera. A su vez el hijo maltrata a Rosa, que acepta la normalidad impuesta por sus afines. Ella trabaja en la casa a las órdenes de su suegra y él estudia. Una vez que queda embarazada, él consigue que deje los estudios de enfermería. Cuando su hijo tiene unos tres años y viven ya en casa propia, se produce un cambio en la evaluación de la violencia dentro de la relación. En ese momento, Rosa ni ve normal ni acepta la violencia y decide abandonar a su esposo. Su madre se muestra reacia a darle refugio. Una actitud de alejamiento de sus hijas y defensa del vínculo, compartida por muchas madres en el Valle. Rosa vuelve con Fredy. A los seis años de vida común, comienza un negocio de venta de ropa que le permite viajar a Lima, le proporciona un papel más relevante en su casa y le permite asumir nuevos gastos. Entre otros, la construcción de una casa. La suegra les cede un terreno¹⁸, de modo que no llegan a alejarse de la familia política. Tras diez años de convivencia hace balance de la relación: tienen un hijo preadolescente, el conflicto con la suegra ha ido a más y él sigue maltratándola, no

¹⁸ Al ser un terreno familiar la transmisión se hizo en mano común para el grupo de hermanos, y no individualmente para las parejas. Esta situación legal de propiedad común implica al resto de afines en la decisión de separarse y repartir propiedades, lo que hace más difícil la separación.

trabaja, no cuida a su hijo, es infiel y sigue saliendo como si fuera soltero. Ella sufre estrés, insomnio y miedo crónico. Con todo, se casan. Algo hace que evaluación y decisión no ajusten. Su posición familiar con un hijo preadolescente, las expectativas de su hijo dentro de la familia de su padre, su propia iniciativa económica y mayor movilidad, parecen pesar en su decisión de continuar en la relación, y contrarrestan el valor negativo de la violencia. Once años después, y tras veintinueve años de vida de pareja, ella está enferma, y, aunque la suegra ha muerto, el conflicto se ha hecho aun más turbio. Tras algunos periodos en los que buscó ayuda en psicólogos o religiosos para atemperar el conflicto, el enfrentamiento ha entrado en una etapa en la que ha desechado la posibilidad de que su marido cambie, excepto si toma graves represalias. Se han interpuesto denuncias mutuas, institucionalizando el conflicto con la intervención de la policía, órganos judiciales e institutos sociales. La lucha de fondo se centra en la gestión y trabajo en la tienda y la propiedad de la casa. La posesión de los bienes se hace más importante una vez que la pareja ve más posibilidades de que la separación llegue a efectuarse. Los episodios violentos se desencadenan alrededor del dinero de mano y el trabajo en la tienda. El padre pretende trabajar menos y quiere que Pedro se ocupe de algunos trabajos en la tienda, Rosa que se dedique a estudiar. Rosa administra el presupuesto doméstico. El marido sisea en la tienda y actúa violentamente para conseguir dinero extra con el que pagar sus salidas. Rosa y su hijo se oponen. Que el hijo defienda a su madre hace que el padre provoque al hijo. El hijo rehúsa la pelea directa, no quiere seguir la *tradición* de pelear y derrotar al padre violento. En esta fase del conflicto, el hijo se muestra más decisivo que su madre. En la narración, el hijo asume un papel de voz reflexiva y realista que la anima para que luche por ella y su propiedad. Su edad, conocimientos y emociones hacen que adopte una postura inequívoca por la separación. Una decisión que a Rosa aún le cuesta asumir —se puede decir que Rosa aún apostaría por ‘salvar’, al menos las apariencias, de sus veintinueve años de vida matrimonial.

Maduración, alianza, y sincronización

La descripción de la relación que mantienen Rosa, Pedro y Fredy hace evidente la actuación combinada de madre e hijo para contrarrestar el maltrato del padre. Ahora que el hijo está en su juventud, la madre está en la madurez, en este periodo ambos sienten un alejamiento de Fredy, que contrasta con la cercanía moral y emocional de madre e hijo. En tanto, Fredy ha perdido a su madre, un apoyo vital en el conflicto con Rosa, y su posición dominante se ve amenazada. El

estatus de mujer madura, la muerte de la suegra, el declive del padre, la institucionalización del conflicto y sobre todo, la alianza entre madre e hijo hacen que Rosa tenga una posición más fuerte dentro del entorno familiar. Esto la determina a hallar una salida para su conflicto. Una salida que se basa en el estatus de edad y la asociación con el hijo. Por tanto, una salida dentro de la norma cultural.

Balance de la relación de pareja en la transición de etapa del hijo — Desarrollo normal

El relato permite observar cómo Rosa recupera del pasado la alianza con su hijo y la proyecta en el presente narrado. A lo largo de su narrativa hace balance de su relación y valora el significado emocional de la violencia en momentos significativos de la edad del hijo: aun no nacido, en la entrada en la infancia, en la preadolescencia y la preadulthood. Estos momentos coinciden con la transición de etapa en el desarrollo físico, cognitivo y emocional del hijo (Piaget 1977; entre los neo-piagetianos, Halford 1993 y Pascual-Leone 1970; con una orientación más lingüística, Vygotsky 1998). No es casual que Rosa utilice los estadios de desarrollo de su hijo como hitos para evaluar su relación. En una narrativa, las evaluaciones intentan demostrar que los hechos y personas que contiene se conforman a una norma (Linde 1993). Rosa contrapone la anormalidad de la relación con su marido, con el desarrollo normal de su hijo. Respecto a la primera, es consciente de que la respuesta a su evaluación de la relación —permanecer con una persona violenta y que no es capaz de desarrollarse— carece de coherencia cognitiva y emocional. Rosa expresa repetidamente esa falta de sentido psicológico al inicio de la entrevista, dónde hace de coda hasta en cuatro narrativas. Un ejemplo es la frase condicional: *"Si esto hace daño, ¿por qué no puedo romper?, ¿por qué no puedo decir hasta acá no más y empezar una nueva vida?"*. Respecto a la segunda, el desarrollo normal de su hijo, Rosa pone de manifiesto que pese a la interacción anómala que mantienen padre e hijo, ella ha sido capaz de criarlo correctamente (es brillante en los estudios, no es un drogado, ni violento, ni bebedor, ha aprendido a tratar con chicas, etc). Que el hijo haya llegado a ser como ella en lugar de cómo su padre, da sentido a su historia. El chico ha sido 'salvado', a través de la interacción con su madre, del destino al que lo condena un padre violento. De este modo, la historia de Rosa, llena de violencia, resignación y sinsentido, adquiere un significado de transformación y salvación a través de la alianza con su hijo. Con ese propósito, Rosa internaliza el lenguaje de Pedro. En su narrativa los pensamientos y

reflexiones de su hijo median y regulan su actividad. Incorporar estos cambios inducen un proceso de transformación de su identidad, que la conduce a actuar en forma más firme, a ser capaz de denunciar públicamente y de represaliar en privado el maltrato de su marido. Proyectado en el futuro, este cambio de identidad quizá siga una dirección que le haga adquirir el estilo directivo distintivo de las mujeres mayores de la Sierra. Un estilo que se caracteriza por ser autoritario y benigno en la línea de consanguinidad y más asertivo y agresivo en la de afinidad.

En esta sección acabo de exponer cómo se forja la alianza madre-hijo desde el punto de vista de la madre. Se trata de una perspectiva maternal fundada en las ideas y concepciones que pone en juego en su narrativa. En el capítulo octavo expongo los efectos de la alianza madre-hijo, la violencia paternal, y la rebelión contra el padre, desde el punto de vista del hijo. Allí intentaré poner de manifiesto cómo estos factores conforman parte de un ciclo de transmisión intergeneracional de la violencia. Pero ahora, antes de finalizar este capítulo, pretendo ofrecer una perspectiva de la alianza madre-hijo y del conflicto entre afines analizada desde el punto de vista de las expectativas vitales y estrategias económicas que siguen los distintos actores del conflicto. Esta nueva forma de contemplar el conflicto arroja luz sobre las condiciones y fuerza de la alianza entre madre e hijo, y cómo se enfrenta a la alianza naciente entre esposo y esposa.

3. Ética del trabajo, estrategias productivas y núcleo de solidaridad familiar

3.1. Estrategias enfrentadas en el conflicto suegra-nuera

El análisis de los relatos precedentes ha puesto de manifiesto cuáles son los patrones a los que responde el conflicto. En un entorno cultural en la que la afinidad se entiende como enfrentamiento, jóvenes extrañas (exogamia) se incorporan a la familia de su esposo bajo la autoridad de la suegra. Las mujeres jóvenes dependen de la relación con su marido. Si son capaces de desarrollar complementariedad entonces la relación de pareja es —o llegará a ser— más

importante que la que el joven mantiene con sus parientes de sangre. Pero es importante subrayar que las mujeres maduras dependen igualmente de la relación con su hijo. Una dependencia que es mayor en las familias violentas, con maridos bígamos, emigrados o con capacidad laboral reducida. Y una dependencia que aumentará con la edad de la madre. En esta situación, las nueras amenazan la posición de la suegra y acentúan los conflictos estructurales.

El nacimiento de los hijos, y el comienzo de su papel como madre, marcan el comienzo de la transferencia de poder y autoridad desde la suegra a la nuera. Pero los ritmos reales y deseados para suegra y nuera son diferentes, y la cesión depende de las circunstancias personales y económicas de cada una. La construcción de su nueva residencia representa un cambio desde la familia extensa a la familia nuclear. Pero la deriva del núcleo de solidaridad desde la relación madre-hijos a la que existe entre los esposos no es automática. Este momento es crítico en el proceso de desarrollo e individuación de los cónyuges. En la ontogenia masculina, marca la transición en el desarrollo desde el amor-alianza con la madre al amor-alianza con la esposa (Hiatt 1984). O en otros términos, comienza la fase de separación en el matrimonio considerado como rito de paso (van Gennepe 2008). Si esta transición no se produce correctamente, el marido seguirá gravitando sobre el centro de solidaridad organizado alrededor de su familia nuclear de origen. En la ontogenia femenina significa la transición de una relación de enfrentamiento, en que es complemento de los afines, a una relación de complementariedad con el esposo. Si este desarrollo no se produce, su incorporación familiar se retrasará hasta que sus hijos entren en la juventud, su marido sea un hombre maduro y su suegra una mujer anciana.

En este proceso influyen las expectativas vitales de la suegra, el número y sexo de los hijos/as, la existencia y extensión de su propiedad inmueble y si distribuye adelantadamente la herencia. Y es decisivo que la pareja construya su casa en terreno cedido por los padres del joven. Esto último enfrenta, en un recinto propiedad de la madre, a las estrategias incompatibles de suegra y nuera.

3.1.2. Estrategias y tácticas¹⁹

Nueras y suegras tienen posiciones de poder y expectativas, intereses y ritmos vitales divergentes. Lógicamente, personas que enfrentan riesgos diferenciados desde situaciones singulares, confían en estrategias diferentes. Su estrategia depende de la percepción de sus circunstancias futuras. Una expectativa de dependencia condiciona la estrategia de las mujeres respecto de sus hijos y nueras. Puesto que, al menos hasta el fin del *servinacuy*, la suegra centraliza las competencias domésticas de la casa, es el momento en que debe comenzar a afrontar los riesgos que le depara su futuro. Es decir, debe comenzar a asegurarse los recursos que le aseguren una vejez digna.

¿Y los suegros?

Aunque hay casos en la que los suegros son parte activa en el conflicto, por ejemplo se quejan de que gastan en la familia de su hijo, y procuran que la nuera deje la casa, los suegros suelen ser neutrales, o incluso moderados partidarios de la nuera, en el conflicto entre afines. El hecho es que muchos de estos hombres fueron violentos con sus mujeres, y son ahora hombres maduros que han sido preteridos en su reivindicación por la jefatura del hogar. Ellos y sus nueras comparten una posición inferior a sus expectativas impuesta a través de la alianza entre madre e hijo. Además, hay que tener en cuenta que suegros y nueras no poseen en el mundo doméstico un espacio social común que haga su interacción intensa. Y finalmente, la violencia contra una mujer joven sería improcedente, porque no está bajo su autoridad, porque podría ser considerada un avance sexual, y porque, en definitiva, podría arruinar la estrategia de su esposa. A fin de cuentas, las maniobras de las suegras protegen los intereses coincidentes de ambos suegros. Y ello con la ventaja de no tener que solidarizarse ni con las estrategias de sus esposas, ni con sus efectos contraproducentes.

Suegras

Una mujer madura con hijos convivientes o casados debe asegurarse los recursos laborales y residenciales, además de los cuidados que aseguren su vejez. Si no posee esos recursos, las estrategias de futuro posibles para ella pasan por

¹⁹ La idea de la que parte esta hipótesis ha sido desarrollada por Penny Vera Sanso (1999) en su comparación del conflicto suegra-nuera en dos regiones de la India.

procurárselos a través de sus hijos. En primer lugar, intentará retener la familia compuesta contra los intereses de su nuera. Es decir, detener el proceso por el que las nueras ganan poder a través de la creación de complementariedad con su pareja. Y en segundo, si la nuera constituye un obstáculo, procurará deshacer la convivencia de su hijo, arreglando otra con una nuera que la apoye y/o que resulte ventajosa en términos de ascenso social para su hijo. Estas estrategias son acumulativas y concuerdan con prácticas comunes en el Valle, como el matrimonio arreglado, la postposición de la boda legal-religiosa y la flexibilidad matrimonial (ver capítulos cuarto y séptimo).

Para conseguir esos objetivos las suegras emplean tácticas como influir sobre la autoestima de sus hijos y nueras. Para ello minusvalora, ridiculiza, agota, o hace pegar a la nuera. Con ello consigue controlar la relación entre sus hijos y sus nueras, vigilando que no se desarrolle complementariedad entre los esposos. Además, las suegras crean tensiones sobre la contribución y distribución del presupuesto familiar, al intentar centralizar y administrar fondos que no han sido ganados por ellas, para atender a necesidades sociales y familiares propias. Así mismo, las suegras pueden sembrar desconfianza en sus hijos negando a los nietos. Despreciar, no cuidar y no alimentar a los hijos de sus hijos, equivale a negar el vínculo familiar con ellos y a alentar que el hijo haga lo mismo. Puede, también, intervenir sobre el desarrollo de la relación entre esposos apoyando la emigración. Y finalmente, puede utilizar la administración de su propiedad, y en especial de la tierra en la que se construirá la casa.

En relación con la casa, hay que distinguir dos momentos en un ciclo de conflicto. Primero durante el *servinakuy*, en el que dos o más familias viven, cocinan y combinan su presupuesto. Y posteriormente, el de familias compuestas en la que padres e hijos comparten terreno, pero no casa, no cocinan juntos ni comparten presupuesto. La cesión de terreno por los padres se hace generosamente, pero la suegra en tanto que propietaria y donadora, retiene derechos y se gana una deuda de reciprocidad. La presencia de las parejas casadas ofrece seguridad y asistencia física, material y emocional para el futuro. La madre y los otros hijos que viven en el recinto familiar —en otras secciones de la propiedad— forman un núcleo de solidaridad que ejerce una fuerte atracción sobre el marido y repulsión sobre la esposa. Por otro lado, la inseguridad jurídica que rodea la transmisión de la propiedad de la casa, hace que la titularidad sea discutible, y la nuera sienta peligrar sus derechos sobre ella. La inversión hecha por la pareja para su construcción y amueblamiento —más si es el lugar de negocio o

producción— aseguran que la casa ejerce una fuerza de cohesión sobre ambos que hace que el conflicto más enconado y la separación sea más difícil de plantear.

Nueras

Las nueras pueden, bien conformarse con su posición en la familia conjunta, bien acelerar el proceso de creación de una familia en términos complementarios. En cualquier caso estarán interesadas en que no ser la única persona que con su trabajo, soporte los costos de asegurar la vejez de sus suegros.

En los primeros años de convivencia, cuando las tensiones crecen, siempre pueden echar mano de los reguladores culturales del conflicto. Los padrinos, *tíos*, o sus parientes de sangre son el recurso más eficaz. Sin embargo, cuando las chicas han huido o han comenzado la convivencia sin el consentimiento de los padres, sus posibilidades de defensa quedan muy reducidas. Otros factores —visibles a través de afectos como amor, respeto o vergüenza— pueden llevar a la ocultación del maltrato a sus familiares, o vedarles el recurso a remedios institucionales eficaces, como la denuncia, para detener la violencia física.

Resistir activa y/o pasivamente son tácticas comúnmente empleadas. La violencia defensiva de las mujeres es más común cuando son más jóvenes. Pero, puesto que los hombres suelen ser más fuertes, las consecuencias de la lucha son peores para las mujeres. Así que, resistir, equivale fundamentalmente a dejar pasar el tiempo y confiar en que ellos *cambien*. Con ello, no sólo consiguen que las suegras envejecan y pierdan empuje, sino que persiguen que los padres creen lazos con los hijos que los inclinen hacia sus esposas. También pueden apoyarse en una mejor educación, o relaciones de autoridad, para avalar sus reivindicaciones. Finalmente, disponen de la posibilidad de presionar por una movilidad social ascendente, que haga necesario movilizar a la pareja nuclear como unidad productiva. En este sentido actúan también las conversiones religiosas, que además, cuando son a cultos evangelistas llevan aparejadas el cese en el consumo de alcohol, lo que produce efectos sinérgicos contra la violencia del marido. Aunque estas tácticas de movilidad social, si son exitosas, pueden ser contraproducentes y volverse contra la nuera.

A continuación, presento el caso que ilustra esta sección. Mi objetivo es analizarlo centrándome en esta última posibilidad táctica. Pretendo mostrar que la ética del trabajo que desarrollan los miembros de una pareja que conforma una

unidad doméstica, constituye una táctica de promoción de la complementariedad de la pareja nuclear. El traslado de la pareja a un terreno propiedad de la madre conducirá a la confrontación entre una ética de trabajo y acumulación de capital, centrada en la pareja nuclear, y una ética de redistribución y consumo, como estrategia de promoción de la solidaridad dentro del grupo fraternal.

3.2. Noelia

El procedimiento que sigue Noelia para poner orden en su experiencia, reflejar los cambios en su situación doméstica, y transmitir como éstos han modificado sus valores y forma de entenderla, es diametralmente opuesta a la de Trina o Rosa. Aunque las tres han sufrido una experiencia de violencia que modela sus relatos, sus prácticas discursivas son diferentes. El periodo de exposición a la violencia, las consecuencias, su situación actual y sobre todo el número de ocasiones y las audiencias ante las que han contado su experiencia de violencia difieren sustancialmente. Aunque las tres narran su historia en una situación de entrevista, lo hacen con antecedentes y expectativas distintas. Trina forma un discurso bien estructurado y cooperativo sin especiales problemas. Rosa, en su afán por crear un discurso informativo, detallado, relevante y empáticamente impregnante produce transformaciones narrativas cíclicas en el nivel de la narrativa, suscitadas por frases disparadoras, que hacen su discurso más ambiguo, menos fiable y ordenado —si bien comprensivo y pragmáticamente eficaz. Noelia, acostumbrada a abogar por su caso ante audiencias tan diversas como sus hermanos religiosos o las instituciones del Estado que supervisan la familia, recurre a la crónica (Linde 1993) para dar cuenta de su experiencia con la violencia.

Noelia tiene treinta y siete años y procede de una familia campesina. Desde pequeña vio como su padre maltrataba a su madre. Ahora que los hermanos son jóvenes adultos, el maltrato del padre ha cesado. La violencia, junto al deseo de mejorar, ha hecho que su familia se convierta al evangelismo. Desde niña trabajó apoyando a su madre, para ella, ayudarla y defenderla eran un imperativo. Hasta que a los veintitrés se escapa y se va a convivir con Fredy. A los veintiséis, en contra de la opinión de su padre, se casa. Se sentía enamorada, salvada, dependiente y cegada. Sin embargo, desde el noviazgo él la golpeaba. Ella racionalizaba excusas. El maltrato aumenta cuando marchan a vivir junto a la casa de su suegra. A partir de aquí el conflicto crece a la vez que la prosperidad de la

pareja. Un enérgico impulso por mejorar, la hace volcarse en el trabajo y centrar su esfuerzo en el futuro de sus dos hijos. Su marido, por el contrario, piensa en sus hermanos y madre como los beneficiarios de ese trabajo y la parte fundamental de su familia, dejando de lado a Noelia. En los años siguientes el conflicto sufre una serie de transformaciones —abuso de confianza, infidelidad, engaños, explotación, dominancia, amenazas, violencia física, intento de suicidio, secuestros, vigilancia, denuncias falsas, cárcel, estragos y tentativas de asesinato— hasta que llega a un enfrentamiento radical de las dos ramas de afines. Finalmente, Noelia decide dejar la relación. Vive con sus hijos, pero el furor, el exceso de trabajo, la desobediencia de sus hijos, la cizaña del padre y su relación con otro hombre la llevan a maltratar a sus hijos²⁰. Esto hace que sus hijos deseen volver con su padre y Noelia pierda la patria potestad. Ahora ha decidido hacerse profesional, mantenerse soltera y luchar por recobrar la estima de sus hijos.

La violencia de Noelia con sus hijos es narrada con claridad. Sin embargo, su relación con otro hombre se presenta, primero como acusaciones de su ex pareja e hijos, y después se expresan como un consejo de experiencia: *“No cometas el error de que a veces una persona al sentirse sola se busca otro hombre, que es criar otros niños... ..cosas que hice mintiendo, he cometido error”*. La historia de violencia que ha sufrido Noelia ha tenido unas consecuencias en la relación con sus hijos con las que ella no se puede identificar. Haber sido violenta con niños a los que quiere, ni es comprensible, ni produce una autoevaluación favorable. Su conversión en perpetradora determina el género en el que va a relatar su historia. En la crónica los hechos son contados recurriendo al orden temporal de sucesos. Con ello, se prima la secuencia de los hechos sobre su evaluación o su explicación (Linde 1993). En una narración basada en un argumento podría discutir las razones que subyacen a los hechos y su relación con diferentes circunstancias, intentando hacer comprender lo sucedido. Por contra, la crónica ofrece un tipo de explicación muy sobria, los antecedentes explican las consecuencias. Si Noelia se ciñe a un género que restringe el significado y guía tan exhaustivamente la comprensión es por dos razones; la primera, porque carece de otra explicación para esos hechos. La segunda, porque la crónica no concluye, simplemente termina (White 1987, en Linde 1993). No hay una coda, una moraleja, una conclusión que rematen su historia. El relato termina en el mismo momento que concluye la entrevista, deja el futuro abierto y con ello la posibilidad de revertir los efectos de sus actos pasados.

²⁰ La transmisión horizontal de la violencia no es un fenómeno desconocido, ni en la literatura científica (para la que estar expuesto a la violencia familiar es el factor de riesgo más claro para convertirse en perpetrador), ni entre los casos de los que tuve conocimiento de primera mano, e los que la historia de Noelia no destaca ni por su gravedad, ni por su resonancia pública.

Para Noelia es vital que los hechos no hayan sido definitivos, sólo así podrá recobrar a sus hijos y dar un final adecuado a su historia.

3.2.1. Relato de Noelia

—Yo acá, en el centro de emergencia mujer, estoy por violencia familiar. Esa es la causa, razón, motivo que yo me encuentro, y esta es la razón de que... yo... o sea mi vivencia familiar, o sea sufro desde el momento en de que o sea... Pero en fondo, luego de la conversación ¿usted me va a dar un resultado, algo que me puede apoyar?

—*Yo... converso con usted y en la medida en la que mi experiencia, mi conocimiento del problema de la violencia, yo le puedo decir cómo veo su caso; ahora, yo no le puedo dar un dictamen psicológico o diagnóstico médico, porque yo no soy ni psicólogo, ni médico... en ese sentido los antropólogos no tenemos... si acaso le puedo dar apoyo en el sentido de que yo quiero conocer el asunto pero no... puedo ofrecerle terapia, ni ... sólo en la medida de que usted le ayude hablar del asunto o algo, pues yo puedo compartir, tener acceso a su experiencia... Quizá eso ayude a otras personas... quizá...*

—Ya, ya, no hay problema.

—*Dígame*

—Me parece sería interesante, mira, yo acá en el centro de emergencia mujer estoy por violencia familiar...

[1971-1988]

...Yo vivo en Huamancaca Chico, es un pueblito de acá a treinta minutos, la fuente de ingreso es la agricultura. Crecí en medio de violencia [sollozando]. Somos diez hermanos [empieza a llorar] mi madre sufría las humillaciones, los golpes de mi padre. Ahí crecí, en medio de llanto, dolor, desesperación [suspira], mis papás eran agricultores, imagínese, nunca crecí como niña normal, [llora] o sea, jugar no sé. Tenía que trabajar, tenía responsabilidad porque era mayor de diez *hermanas*, era única mujer y las necesidades... se tenía que trabajar, mi madre, mi padre trabajaba, yo asumí a los seis, siete, años el rol de cuidar a los hermanitos, lavar los pañales, cocinar cuando mi mamá salía. Y mi papá trabajaba en un sitio lejos, entonces así crecí. Según iba creciendo yo sabía qué es lo que tenía que hacer. Si no lo hacía mi papá me castigaba, me castigaba muchas veces. Así, cuando ya entré a la escuela, como toda niña, como todo adolescente, pues

busca amigas, amigos, pero no tuve esa vida de que yo saliera a la calle con mis amiguitas, jugar el vóley. No, toda mi vida tuve responsabilidades.

[1989-1994]

Así crecí, a los dieciséis años tuve enamorado, claro, como era normal. Pero de mi papá a escondidas, porque si mi papá se enteraba... mi papá era malo, me decía: “Si tú te llegas a enamorar [suspiro] pobre de ti, me traes un hijo, te boto, te hago comer el hijo”. Mi idea era miedo: “¡Ay dios!, si tengo enamorado tendré relaciones, salgo embarazada, mi padre...”, el temor. Siempre he crecido así, con ese principio, con esa voluntad, de que la señorita debería de crecer y al llegar a una edad formar un matrimonio. El diálogo con mis papás no era un diálogo abierto porque mi papá era tosco, me castigaba, mi mamá me castigaba. Así crecí sola, pero de por medio era la responsabilidad, ayudar, y además era un sentimiento: “Si yo me voy de la casa a trabajar fuera, ¿qué va a ser de mi mamá? Mi papá la maltrata, *le* golpea, me quedo a cuidar mis hermanos, ayudarle a mi madre, pues de paso *le* defiendo”. Así crecí y llegué a la edad de veintiuno, veintidós años, ya empecé a trabajar por mí misma, pero mi mente era mi madre, mis hermanos, tengo que ayudarle de donde sea, aunque sea ropitas. *Como* llegué a veintitrés años me conocí con el padre de mis hijos. A los tres años me casé.

[1997]

Éramos enamorados, tenía relaciones sexuales con él, era una vida de marido y mujer. Me llegué a casar a los 26 años. Para mí el papá de mis hijos era la salvación de mi vida, cuando lo conocí me enamoré, me daba cariño, tranquilidad, yo dependía de él. Me veía que me faltaba todo, me decía: “Vamos a trabajar bastante”, me motivaba. Es como si en mi vida hubiera... había un vacío, y cuando él me hablaba encontré una seguridad cien por ciento. Fue así *donde* decido casar con él, y al principio como yo le tenía miedo mi papá no me recibió, y cuando me pidió la mano, dijo que no, y no, y no. Mi papá no quería que me casara, se oponía. Simplemente yo a primera lo vi como a persona, como hombre, me enamoré, pero era la salvación de mi vida, como un padre, ese amor que no había tenido encontré en aquel hombre. Esa es la razón *que* yo me cegué. No me interesó *qué* me hablaba mi papá, mi mamá, no me importó, simplemente yo estoy enamorada y quiero estar con él. Entonces yo dije: “Soy mayor de edad, así es que tomo mi decisión, ya sabes que vinieron dos veces a pedir la mano y no aceptó mi papá, hay que hacer nuestra vida”, y me fui con el papá de mis hijos. Pero eso sí, dije: “No vamos a vivir en tu casa ni en mi casa, vivimos aparte”. Aceptó el papá de mis hijos, nos fuimos a vivir en el primer año. Pero cuando éramos enamorados a mí me pegaba y *uno* tontamente creía *pues*, porque me quiere se pone celoso, qué sé yo. Pero muchas veces yo tenía vergüenza porque *he* tenido ya relaciones con él, decía: “¡Dios mío! con él tuve relaciones, si me separo, con otro hombre, ¿qué va a ser?, ¡qué vergüenza!”, ese era el temor interno mío. Por todo eso no

dije, pues como le quiero también, nos juntamos, casamos, tuvimos una niña, hacíamos panes, los vendíamos. Pero trabajador era, teníamos la misma idea, nos levantamos, lo hacíamos, no me quejo, pero el problema, ahora digo, era que yo no me di cuenta de qué padre, de qué raíz provenía él, el papá de mis hijos.

Pasó el tiempo, nos dedicamos a hacer panes. Acá los panes artesanales se hacen a pulso, no a máquina, entonces sus padres no tenían dinero, me dice: “Mi papá no tiene trabajo, mis hermanos estudian, ¿qué tal si mis hermanos nos ayudan y le pagamos *pal* colegio? Entonces le acepté. Ahí, poco a poco, es donde yo me di cuenta que él también era como yo, diez hermanos, siempre trabajando, apoyando, él era lo mismo en su familia pues se desvivía por la mamá, por los hermanos. Y noté que era bastante egoísta, él quería todo para su familia, pero para mi familia no, para mí no. En conclusión, me di cuenta que era egoísta conmigo, él tan solo tenía ese *sentimientos*, esas necesidades, preocupaciones para su familia, pero de mí se olvidó, de que yo era un ser humano. Todo era para mamá, los hermanos, sembrábamos la agricultura, la mamá nos ayudaba, pero era para la mamá, para la familia. En un principio también acepté, dije: “Qué voy a hacer, es el padre de mis hijos, pobrecitos”.

[1998-2001]

La relación con mi suegra era buena porque yo trabajaba los panes vendiendo. Mamá toma, acá le dicen mamá a la madre política, agarra, lleva [no se entiende]. Bastante humilde la señora, agarra, toma, le decía, a veces escondía. Únicamente era buena porque yo también le correspondía. Entonces nos fuimos de Huamancaca, ellos son de Pilcomayo, hicimos una casa ahí. Al principio queríamos comprar, o sea independizarnos. Entonces un buen día me ocupé a buscar un terreno para compra y luego él le comentaría a su mamá: “Que quiero hacer mi casa”, entonces la mamá le dice: “Les voy a dar terreno”. Entonces él me dice: “Noelia, ¿sabes qué, para qué vamos a comprar si necesitamos un carro para repartir los panes? Mi mamá nos va a dar terreno”. Yo alegre, contenta: “¡Ya, está bien!”. Empezamos a hacer la casa ahí, su papá era albañil, nos ayudó, pero semanal le retribuíamos como a cualquiera. Hasta que de Huamancaca a Pilcomayo llegamos el 98, mi hijita tenía un año y tres meses, me embaracé a mi hijito varón.

Entonces como era mayor de mis hermanos decía: “Si yo no soy profesional, por lo menos debo tener economía, debo ser el mejor matrimonio para darle a mis hijos lo que yo no tuve”, eso era mi mente. Mi mente nada más era eso porque yo había crecido en necesidad, en carencias [sollozando]. Entonces yo dije: “Tengo que trabajar”, a mí no me importó con la barriga, *cargao* al *bebe* hacía panes, lavaba verdura [no se entiende]. Cuando nació mi segundo *bebe*, como vivíamos de la casa de su mamá a dos cuadras, a veces dejaba ahí a mi hijos en la mañana, me salía a vender [llora], lloraba mucho de mis hijos, a veces

muchas veces ahí los dejaba [llorando]. Quería tanto tener economía para mis hijos que no pensé que lo más importante era el amor. Como madre yo tenía que cumplir con esas criaturas [suspiro de llanto], no me importó, yo decía: "Son buenas, me ayudan", trabajaba duro, cargando, vendiendo, en la chacra. Es ahí donde él empieza ya más por el lado de su mamá, bastante idolatra la fiesta, *pucha*, esa costumbre de fiesta, diversión... El hermano mayor venía, decía: "Préstame plata, préstame 500 soles", hacía su fiesta sin tener dinero. Como nosotros teníamos dinero en el banco, entonces le hace sacar mil quinientos, le dice: "Yo te voy a pagar, pero dame tu número de cuenta". Ni nos pagó, entonces yo reclamaba, decía: "Mira, cómo vamos a vivir así, nosotros tenemos dos hijos, no tenemos ni buena casa, trabajamos día y noche, no es justo que él hiciera sin tener capacidad", ahí es donde ya empecé a tener cólera. La suegra quería hasta que yo le dé el dinero, en sus gustos complacerle, pero no era así, porque el dinero que me ganaba me costaba sacrificio, muchas veces ni comía, ni dormía, me dolían hasta los huesos, no era justo pues. Que un día venga y me diga: "Dame el dinero", y cuando yo no quería, entonces me pegaba, me botaba de la casa. Él pensaba que mi trabajo le correspondía a ella.

Pero en cambio yo no iba en mi familia desde el noventa y seis que me casé, porque mi papá no nos había perdonado, acá le dicen no nos había consentido. Yo tenía temor de ir a mi casa, de miedo que me dirá mi papá, casi como dos años no iba. Ya nació mi segundo hijo, ya teníamos primer carro, pues un ratito iba. A veces le decía: "Voy a ir donde mi mamá". "No, a qué vas a ir donde tu mamá, qué vas hacer ahí, chismear", me decía. Pero cuando él necesitaba apoyo, dinero, ahí sí, él se iba en mi mamá y mis hermanos: "Préstame, dame", o sea oportunista, convenenciero, me indignaba eso. Como lo sábados descansábamos, le decía: "Sabes que voy a ir donde mi mamá", a veces él estaba tirado en la cama, se levantaba, sacaba la cajuela del dinero y contaba en mi delante. Tanto de dinero a mí me dolía en el alma, como si yo le estaría robando. Entonces empezó el tipo ese a decirme: "¿Qué tienes tú acá, si tú eres un complemento nada más, qué haces?", me humillaba justo después de trabajar de igual a igual. Yo lloraba: "¿Qué voy a hacer Dios mío?, tengo ahora dos hijos, pues mi madre con tantos hijos ha soportado a mi padre y yo me quiero separar, y por mis hijos, qué va a ser de mis hijos", decía, o sea la misma cosa que mi madre había vivido estaba repitiendo yo. Pero en ese momento no me daba cuenta, ya cambiará, pero nada.

[2002]

Me di cuenta comprando el segundo carro. Queríamos hacer la casa al fondo, una casa vivienda porque teníamos dos ambientes, el horno y la habitación. Le digo: "Vamos a hacer la casa, me siento cansada, la chiquita va a ir al jardín, a

veces me *duele* los huesos, estoy mal”. Así me dice: “¿Sabes qué, Noe?, vamos a hacer la casa, poner una tienda, ahí atenderás, yo trabajaré con carro”. Así acordamos, seguía trabajando alegre para mi casa, porque yo no he gozado de una buena casa. Yo alegre, entusiasta, ilusionada llegamos a adquirir un monto de dinero, y me dice: “Noelia, ¿qué tal si compramos otro carro?, con dos carros tendremos más entrada, te dedicarás más a los chicos, ya no vamos a hacer pan”, yo tonta creyéndole al hombre. Así nos fuimos a Tacna, a la frontera con Chile, a comprar otro carro. Estaba con mi hermano que nos apoyaba. Cuando llegamos a Tacna fuimos con un carro de paseo, como conociendo a mi familia, los cuatro, mis dos hijos, yo, mi hermano y mi cuñado. Los seis llegamos allá, mi hijito todavía no se avisaba *pa* el baño, yo tenía temor a viajar. Mi mente era: “Que tal me volteo y me muero”, ni siquiera había pensado en mi DNI para hacer todo tipo de trámites. Entonces mi hermano como conoce de carro me decía: “Este carro compra”. Llegamos al notario, el papá de mis hijos me dice: “¿Sabes qué?, no traje mi DNI”. “Pero —le dije— si hemos venido a comprar, mi preocupación como madre es mis hijos, por lo menos tú hubieses traído”. “Compramos a nombre de mi hermano —me dice él— ha traído su DNI”. Como necesitamos el carro, como yo creía buenos eran, compramos el carro a su nombre, regresamos a Huancayo. Acá ya dejó el 2002, el primer carro compramos el 2000, el segundo carro el 2002, en junio.

[2003]

En Huancayo un día le digo: “Sabes cuándo va a hacer la transferencia, sabes que tenemos que hacer a nombre de los dos”. Y me dijo: “Si hacemos a nombre de los dos, para venderlo va a ser un problema”. “No porque —le digo así— los dos hemos comprado, somos casados, por lo tanto tiene que ser así”. Y un buen día me pegó en la casa una gran... y salió corriendo. En ese rato su hermano había ido a hacer *su* transferencia para él solo. O sea tenía intenciones, ya planeado lo tenía. Cuando pasó eso, quise meter el primer carro a mi casa, le digo: “Vamos a tumbar la pared, a hacer una puerta, y meterlo”. “No —me dice—, ¿cuando nos salimos, quién lo va a cuidar? Más bien en la casa de mi mamá lo van a cuidar. En la casa de su mamá metió el primer carro, el segundo carro igual. Y me decía: “Tú eres complemento, qué haces tú acá”. A mí me dolía el alma cuando me decía: “Al final nada es tuyo, simplemente eres complemento. A ver, ¿qué papeles tienes para que reclames?”, me dijo así ya de frente. Ahí sí ya, a golpes, aprendí un poquito. Me daba terror porque me dice este hombre: “Si te separas y te vas, ¿qué crees?, un juicio cuesta plata, ¿qué me vas a poder hacer?, además no te voy a dejar ir, te voy a romperte el pie para que te quedes acá”, me amenazaba. Y durante ese periodo muchas veces me quitaba a mi hija, a mi hijo, me quitaba a mi *bebe* y me votaba: “Vete”, me decía y yo tonta salía afuera, los vecinos me prestaban la frazada, dormía ahí, lloraba el *bebe*, tocaba la puerta, entraba —se había hecho un hábito, un vicio. Y después lo otro, acá en el campo usan mayormente pollera, entonces a él le gustaba eso, al principio *normal* me

vestía así porque me gustaba, pero dentro de eso ya me dice: “¿Por qué no te pones mandil para ir a vender flores, porque el dinero no te vayan a robar de tu bolsillo”. Llegamos a dónde vende mandil. “Está bonito Noelia, *póngate*”, accedí y yo con una vergüenza que nunca me he puesto. “Dios mío —empezó— te tienes que poner la chompa, falda”, o sea la ropa que a él le gustaba. Y a él le gustaba como a las personas del campo, *póngate* trenzas, sombrero, el mandil, la pollera. Le puedo decir que marcó mi vida, no vivía, yo vivía por vivir, porque tenía dos hijos. A su lado tenía que cumplir como madre, como mujer, pero ya nada era lo que yo quería, sino lo que quería él. Y muchas veces lo hacía a golpes. Yo, de miedo, accedía. Yo no me desarrollaba normal, me daba vergüenza, a veces me encontraba con mis amigas, me daba mucha vergüenza. Yo vivía insatisfecha, aburrida, renegando, porque no hacía lo que yo deseaba sino lo que él me imponía. No me sentía a gusto, renegando para mí, y si yo le decía, él me pegaba, me *peñiscaba*, más frecuente era ya. Hasta llegamos al extremo de... no sé si contarlo, la verdad, me da mucha vergüenza, al extremo así, de cómo marido y mujer, o sea me exigía cosas donde yo me sentía mal. Eso era la incomprensión lógicamente. Desde el noventa y seis, siete años, pues, que estábamos juntos. Pero todos esos siete años era violencia, reconozco yo también reaccionaba, me defendía, aunque sea agarrando, mordiendo, me defendía pues. Mas mi salud también se iba deteriorando. Hasta llegué a enfermarme de la *visícula*, así mal trabajaba. Un día fui al médico, me dice: “Tienes que hacerte operar, señora, porque en cualquier momento revienta, en el mercado, donde estés, igual no vas a llegar al hospital, mejor adelántate”. Con los dolores, mal de salud, un día llego al Hospital, y ya no tuve fuerzas, el doctor que me sacó ecografías, me dice: “Cuéntame, tienes gastritis, tienes la *visícula*, tienes el hígado, señora tienes el colesterol, eres joven como para que estés mal”, nomás el doctor me vio, ya no me puse en estado. “Cuéntame hija, cómo es tu vida, cuéntame”. Yo no sé la de años que no conté a nadie, ni a mi papá, ni a una amiga, a nadie le conté. El doctor me dice: “Hija, la vida que tú has escogido está mal —me dice— escogiste una persona equivocada —me hizo un ejemplo— en tu camino te tropezaste con una roca, de lo cual no puedes ir *pa* adelante, mira ahora como estás hija, regresa hacia atrás, busca un camino, busca la vía”, me dice así, no le entendía. “¿Qué doctor?”, le digo. “¿Qué va a ser de ti?, eres joven, tienes 32 años, artrítica, tienes dos hijos, en diez años vas a tener 42, ¿vas a poder educar a tu hija?, ¿por las *cosa* que vas a comprar, vas a poder comprar salud? “No sé doctor, ¿qué hago?” “Hija séparate de ese hombre, no tienes ningún futuro a su lado”. “¡Ah!, pero ¿Cómo me voy a separar?, tengo dos niños, van a crecer sin padre.

Ahí hice un retroceso a cómo había vivido mi vida, hasta donde era soltera hice, en el momento de 26 años me casé ilusionada pensando darle lo mejor a mis hijos. Empecé a madurar, son siete años que no he hecho nada bueno, tan solamente tuve beneficio, ¿qué va a ser de mí?, de aquí a diez, quince años, a mi

hija no la voy a poder educar, no quiero que mi hija sea como yo. Eso lo tenía acá adentro, pero fluía amargura, resentimiento [llora]. Y muchas veces me pegaba demasiado aquel hombre [llora]. Un día intenté suicidarme, eran las once de la noche, yo me quise aventar al río. En mi cabeza decía: “Dios mío ya no tengo solución, mis padres qué me van a decir, me dirán aguanta con este hombre, qué voy a hacer, a dónde... y qué vergüenza, ¿qué me va a decir la gente?”. Me fui a las once de la noche, me quise aventar al río [llora]. Pero un par de señoras vinieron a echar basura al río, yo estaba llorando a la orilla, iba a aventarme, la señora se dio cuenta, se sentó a una distancia. Dije yo en mi mente: “Si me lanzo, *aquellos* van a pedir auxilio, se van a enterar, voy a esperar a que se vaya”, esperé y las señoras no se iban [llora]. Dije: “¿Qué va a ser de mis hijos?”. Regresé a la casa casi a la media noche, toqué la puerta, entré normal, dije: “Qué voy a hacer, si mi madre soportó por mi hermanos, por nosotros, qué va a ser —medio resignada— que siga”. Empecé a sacar mis panes.

Muchas veces las personas me veían con el ojo verde, me ponía una gorra hasta acá arañada. “¿Qué te has hecho?”, me decían. “Me he peleado con un señor cuando iba a venderle, o me he chocado”, mentía. Y había una amiga que es socióloga, tenía su tienda, yo le llevaba panes, hasta que un día me dice: “¿Qué tienes, qué te pasa?”, yo me veía mal. “No, no tengo nada”, le digo. “Ah, sí, te pasa algo —me dice— siempre me has mentido, que te has peleado, que te has caído, pero no es normal, tú tienes tu marido, *la* clásica de las personas que tienen vergüenza hablan así”, me decía.

No le conté, pasaba el tiempo, hasta que un día mi tía, *para que se vaya* a Italia me vio con el ojo verde. Entonces yo voy a su casa, a mi tía le sigo mintiendo: “¿Cómo vives?”. “Pues, vivo bien tía”, le digo. “¿Cómo te has hecho ese verde?”, me dice. “Me he pegado con un señor, me ha dado un puñete”, le digo. Mi tía me miró, vio la cara, nada más le dije, me regresé.

Y cuando veía mis dolores de riñón, me recordaba: “¿De acá a diez años qué va a ser?”, esa era mi mente, me daba miedo. “Cuando yo tenga 50 años, ¿qué va a ser mis hijos?, no van a ser nada, van a ser igual que yo, y mira su familia como son: lleno de miseria, no tienen nada”, me empecé a desesperar por mí misma. Un día me pegó en la cara cuando ya estaba enferma en cama. No tuvo miedo. Del horno que habíamos hecho los panes *salió* a mi suegra, le sirvió a mi cuñada, el hombre ahí me empezó a pegar: “A esta mujer ha dicho, ¡chismosa!”, de lo que estoy tirada no sé de dónde me paré, le di un puntapié, me quería escapar como estaba. Para eso yo ya había pensado: “¿Qué voy a hacer, si me separo y mis papás no me reciben? No importa, me iré donde sea con mi hijos, pues ya no me tiene que pegar este hombre, me da tanta vergüenza andar así”. Y empecé a preguntar a otras personas: “¿Qué pasa cuando pega, dónde se denuncia?”. Y ahí me hablaban: “Cuando tienes problemas tienes que ir a la

DEMUNA, tienes que ir a ponerle denuncia, porque no es así”, entonces ya en mi mente había eso, ya había empezado a madurar un poco.

Un día me pegó horrible. El hombre era egoísta, malo, porque mi familia, mi mamá es cristiano evangélico, yo pues soy ahorita evangélica, yo creo en Dios, *lo* creo en Dios porque muchas cosas en mi vida me ha pasado, por esa fe divina que yo tengo desde que Dios arregló mi vida. Mis hermanos empezaron a trabajar y empezaron a adquirir, empezaron a levantarse de *lo* pobres que eran. Y a prosperar con los panes ya empezaban. En cambio en mi casa yo veía cambio y eso no le gustaba a él. Tenía envidia, egoísmo. De aquel carro que compramos el 2000 y no pudimos sacar la tarjeta de propiedad... De mis hermanos el segundo es chófer, yo decía: “Si el primer carro le dio a su hermano, manejaba, disponía, hacía lo que quiere, el segundo carro al menos a mi hermano le apoyaré, trabajará”. Pero con su familia ya planificado lo tenía. Entonces un día un joven me toca [toca la mesa], así me dice:

— Señora.

— Sí, le digo.

— ¿Aquí vive don Pablo?, —era mi cuñado.

— No su casa es arriba.

— Es que me ha dicho para manejar su carro.

— ¿Quién?, le digo.

— Don Pablo, dice que es su carro —me molesté:

— ¿Qué señor?, ¿qué tal lisura? Ese carro es mío y para empezar no necesito chofer —le digo—, mi hermano es chofer, él va a manejar ese carro.

— A mí tu *cuñada* me ha dicho que ya va a salir la tarjeta y que *tú* vas a manejar.

¡Ah! no sé qué me dio, entré *al* patio de mi casa, aquella vez crecí sin principios, sin valor, sin temor a Dios, crecí por crecer lógicamente que había en mi corazón. Entré *a* mi casa, lloré, dije: “Ojalá nunca saliera esa tarjeta”, y verdad nunca salió la tarjeta de ese carro.

Entonces ahí empezamos a declinar. El negocio ya no iba bien porque el hombrecito había empezado como un hombre cochino *de* vivir la vida desordenada, de tener su querida, qué sé yo. Yo vendía sola acá en Huancayo y él se iba para Huamancaca con el carro, con mi *cuñada* ya empezó esa vida cochina, empezó a cambiar, era diferente. Yo ni me daba cuenta, hasta me dice: “Muchas veces en mi sueño he besado a otra mujer”. “¿Qué?”, le digo. “Sí, Noelia”, me dice. Yo no le hacía caso, no le daba importancia, empezó a cambiar, a querer perfume, ropa para ir a vender. Yo todavía dije: “No, él va a vender panes”, y lo motivaba: “Tienes que cambiarte”. Pero cuando yo me lustraba el zapato, me decía: “¿Para qué lo haces, para qué lo lustras, quién va a verte?, ¿tu querido?”. Me lavaba el

diente: ¿A quién vas a besar, a tu querido?”, “¡qué raro!, ¿por qué me dice así?”, digo, yo tonta ni me daba cuenta. Entonces seguía, pero el negocio ya no era como antes. De *lo* cantidad que trabajábamos, harina por sacos, por camionadas, llevábamos ya poquito por kilo. Ya empezaba a declinar, y él me decía: “¿Qué pasa?”. Le digo: “Tú vas a vender *o que no* crédito, crédito, crédito, pero qué raro, en ese caso si es a crédito mejor no trabajamos, y el carro, tu hermano a la hora que quiere sale, cuando quiere me dice esto he malogrado, agarramos de los panes, no es así *pue*”, digo. “¡Ah! para qué te metes, eso es mío”, golpe me da, todo era golpe, todo era riña. Me cansé, me harté. Hasta que un día me dice: “Vamos a ir a Ayacucho con mi hermano a sacar la tarjeta de propiedad del carro”. Entonces yo le digo: “¿Sabes qué?, Fredy, voy a ir *en* mis hermanos —mis *hermanito* hacían panes en mi casa— a ellos voy a llevar mis clientes, mira, mientras regresamos los clientes se buscan a otro concesionario y por lo menos mis hermanos nos apoyan”. “¡Aahh!, ¡a qué vas a ir en tu hermano!”, me pegó en la calle. “¡No vas a ir!”, casi me mata, me hace ahogar en la acequia y mi hijito chiquitito gritaba. Vino una vecina, nos separó: “¡Qué pasa!”. “¡Ay señora!, esta mujer está local”, en la calle, no tenía vergüenza. Y la gente le decía: “¿Qué tienes?, insultando, parece un loco”.

En la tarde el hombre ya a la fuerza me subió: “Vamos a Ayacucho”, me dice. Me había hecho verde todo mi cuerpo, enferma, con dolor he subido. Cuando me pegó en la calle, los vecinos fueron a la casa de Huamancaca a decirle a mi papá: “*Señora* usted está acá *tranquilos* y tu hija puede estar muerta”. Y mi papá, dice, *desesperao* vino corriendo y la casa *cerrado*. En Ayacucho estuvimos buen tiempo hasta que pasaran todas las huellas. No pasaban bien por vivo, pues vamos a Lima a comprar las llantas. Llegamos a Lima. Mi papá venía, no me encontraba. Y uno de mis hermanos menores, tendría veinte años, había ido a su casa a decirle: “¿Dónde está mi hermana, qué ha pasado, dónde está?”. “Tu hermana se ha ido a Ayacucho”. Mi hermano le dijo: “Qué tal lisura, toda la vida mientras no sabemos le ha pegado a mi hermana, esto no va a quedar así, ahora que llega tu hijo, yo soy capaz de matarlo”, y mi hermano se fue. Llegamos de Lima, su mamá: “Su hermano ha venido, ha dicho que te va a matar”. ¿Para qué?, el hombre ha vuelto a golpearme: “Anda ve a tu casa, avísale que no me venga *nadies* yo con miedo”. Y yo digo: “Qué tonta he sido, ¿cómo no me he ido corriendo a mi casa a decir esto pasa, tapándoles con miedo?”. Pues yo decía: “Si le aviso a mis hermanos, son varones, le pegarán, pobrecito, también eran mis hijos”. Habíamos llegado. Entonces un día estábamos descansando temprano, mi papá toca la puerta, la puerta abro, había agarrado una cáscara de leña: “¡Ah!, ¿dónde está?, ¿qué te ha hecho?”. Me vio, y mi papá corriendo fue a golpearle al hombre. Mi papá se puso liso, y le agarré: “Papá por favor, hágalo por mis hijos, papá no *hagues*”. Mi papá me dijo: “Todavía vas a salir a favor después que te maltrata”. “No papá, por favor”, le dije, y mi papá se fue. De ahí fue donde el hombre se resquebrajó, y me amenazó: “De hoy en adelante no quiero nadie de tu familia en mi casa”. Su mamá ya empezó a vigilarme, la hermana me vigilaba

todo mi movimiento, todo era *vigilado* mis pasos. A veces mi mamá venía a visitarme, yo no sé, creo que la madre del papá de mis hijos bruja es, mira su bola de cristal creo, no sé cómo se aparecía, está ahí rondando, tocaba la casa [toca la mesa], entraba como quien ha venido a pedir. Mi suegra no se iba hasta que mi mamá no se iba. Así muchas veces, era horrible, un día me quejé, le dije: “¿Sabes qué?, tu hijo me bota”. “¿Para qué le haces caso!, a mí su papá también me botaba, yo no le hacía caso”, me dice. Otro día le digo: “Mira, me pega, ya estoy harta”. “¿Para qué le contestas?, porque le contestas te habrá pegado”, me dice. Qué raro, le digo: “Oye, ¿qué te pasa si tu hija *estaría* en ese caso, qué harías”. “¡Ay!, yo lo boto, conforme *me* has querido, ahora vaya, lo botaría”, me dice. Así ni más me he quejado. Eso en diciembre del dos mil tres.

[2004]

Él se había ido a Ayacucho y me dice: “Compras panetones para año nuevo”. Mi hermano sabía hacer panetones y como su familia es harta, dije: “No, mejor mis hermanos hacen ricos panetones”. Y a mi hermano un día le ruego: “Ayúdame”. Y mi hermano muy amable: “Ya, lo hacemos todo bonito”. Enero, año nuevo llegó, y él volvió de Ayacucho y vio el modelito del panetón que hacemos y se dio cuenta: “Seguro han venido tus hermanos, te he advertido — con palabras groseras— que acá no *venquen*, pero tú no me has hecho caso”. Se fue corriendo a preguntar a la casa de su mamá, y su hermana, pues como nos vio, le habrá dicho. Volvió: “Te he dicho que tu familia no quiero pise mi casa”. Me pegó y me dejó mi ojo verde. Me avergoncé, no sé que haya habido en mi mente, empecé ya a quererme, dije: “Dios mío, me duele y este no me valora, no me quiere, quiere a su familia, es egoísta conmigo”. Pero para entonces ya le había llevado a la comisaría varias veces y me habían *hecho* medida de protección. A eso yo me amparé, le dije: “Me vuelves a tocar, nos separamos, vamos al juzgado, a la fiscalía, salimos separados, así que piénsalo bien, piénsalo con los cinco sentidos, no vayas a pensar que yo me voy a morir por estas cosas materiales, yo sé que separándome voy a ser mejor, yo sé trabajar, y métete a tu cabeza que yo me entere que tú tienes otra mujer, te dejo, yo no soy una mujer clásica, que agarre a moco tendido por un bicho, ¡te lo voy a demostrar!”. Se ríe: “¿A ver si vas a poder?”. Me dice así, porque anteriormente yo le denunciaba y no me podía ir, volvía a la casa. Llegaba una notificación: “¡Ah!, me has denunciado”, me pegaba, aunque de miedo ya no me pegaba. Pero ese día, no sé, habría en mí tantas cosas que me había pasado, que de eso he tomado fuerzas, le dije así y el hombrecito ese se rió. Entonces era febrero, me seguía con boca, pero no me topaba: “Me pones un dedo encima, ya sabes, me voy y te dejo, lo juro” le decía. No hizo caso, en Agosto me pega, *le* llevo a la fiscalía, la doctora me da una medida de protección, donde él se compromete a no tocarme.

Y a pesar de eso, un día de setiembre llega una notificación para separarme. Justo aquellas veces estábamos en el afán del carro, ya fracaso nos

dieron. Me dijo: “Vamos a venderlo”. Pero yo no sabía por qué. Tenía en su mente el cochino: «Vendo este carro, me compro mi auto, me voy a ir lejos a trabajar». El carro quería vender y un día de septiembre llega una notificación. Yo sembraba flores en Huamancaca, estaba *desyerbarbando*, como en mi casa no había nadie, la notificación le llega a casa de su mamá. Allí le dicen: “Sabes qué señora, el problema que ha tenido tu hijo es por violencia”. La señora se hizo la loca: “Así como ves cerrado la puerta, así para esa mujer todos los días, es ociosa, abandona a mis nietos, ahora a mi hijo ha abandonado”. ¡Huy!, un montón de cosas. Llego a la casa en la tarde, era un viernes, el carro habían planificado llevarse a Ayacucho a vender, pero su mamá se había caído y *le* llevaron al hospital. Y al día siguiente llego a la casa, toqué la puerta, entonces me agarró, me pegó: “¡Oye!, ¿qué tienes? —le digo— he ido a trabajar y mira, ahí has firmado”. Cuando le digo así, me dice: “Lárgate”. Me estoy yendo, me ataja, me quita a mi hijo, como siempre me tocaba, quitaba. Y mis hijos adentro gritaban, ¡ah!, salí, me paré por el llanto de mi hijo, para volver. Entonces yo tenía ya mis ideas ordenadas en mi mente, me topaba una vez, yo no amenazo, lo cumplo. No sé de dónde saqué fuerzas y me vine corriendo a la DEMUNA. Le dije: “¿Sabes qué?, este problema tengo, mira he ido a trabajar, *sabe* que me voy a retirar de la casa por favor”. La policía me dice: “Señora ahorita yo lo traigo al calabozo a ese”. Y yo le digo: “No, por favor, no”, llorando; no sé qué habría de cariño, masoquista, amor al golpe, la costumbre, qué sé yo. Y mira, al día siguiente se esfumaron con el carro, como tenían premeditado. No le hice caso a la policía, si le hubiera hecho caso le hubieran detenido. ¿Qué hubiera sido pues?, otra será la figura. Entonces ahí me separé, a mi hijito se había llevado a Ayacucho, a mi hijita yo lo había quedado el domingo en mi casa, estuve toda maltratada. El día lunes fue la policía para que vaya a recoger a mis hijos. Fuimos a casa de su hermana, nos contesta: “Se ha ido a Ayacucho, mi mamá está bien mal por tu culpa”. Le decía al policía: “Por su culpa le llevaron a su hijo, acá está su llave”, y agarré, entré, los papeles del carro, el dinero, había mil dólares, se había llevado o había escondido. Eso me dio fuerzas, dije: “Ese tiene malas intenciones, acá me separo”. A mi papá le conté, quería meterle una bala: “¿Cómo has aguantado todo eso, encima me vienes a contar ahora, yo puedo pegarte a ti, tantos son siete años”. “Pero papá —le digo— si yo me he casado sin tu consentimiento, yo pensaba que no me vas a perdonar”. “Eso pasa, soy tu padre, tienes tus hermanos, cómo te íbamos a dejar”, me dice. “Por eso papá, ese fue mi temor”, le digo. “Depende de ti —me dijo— si tú te separas, te separas. Si quieres volver al lado del hombre, vuelve. Lo dejo a decisión tuya”, me dice así mi papá. Toda la noche me rompía la cabeza, no podía dormir: “Si me separo, mis hijos..., si no me separo voy a seguir viviendo así”. Pero en la vida que he llevado era más cosas malas, más dolor, eso me hacía poner *ferre* hacia adelante, vivir: “Si *toda* esas cosas malas en un futuro que me espera peor voy a vivir, si no hay ese complemento... mañana querrá que le atienda en la cama, como su mamá, que está viejita y le atiende en su cama a su papá, *los* atiende, *los* lava”. Eso a mí me dio *fersas*, dije: “Dios mío, van quererme hacer como a su madre, ¡no!”. Le dije: “Papá apóyame, me voy a separar”. Me dijo:

“Habrás pensado bien, no quiero que mañana me digas que por tu culpa”. “No papá —le dije— de vivir cosas malas ya no quiero”.

Las poquitas cositas que tenía, lo esencial, cocinita, televisión, mi leñita, mi camita —porque teníamos dos carros, trabajábamos *pal* carro— me lo llevé. A la semana regresó con mi hijito, yo ya había vendido flores y me buscaba con su hermano y con un policía cuando vendía panes. “Sube al carro”, me dice. “Mi hijo me lo he agarrado, me lo llevo”, le digo. Su hermano vino, me arrastró con mi hijo y él no lo atajó. Ahí me di cuenta que no me quería, no atajó, lo contrario él me hacía soltar, el hombre me arrastraba, yo pedía auxilio, en la calle se amontonaban. Felizmente para mi suerte andaban con el policía, el policía me vio en ese estado: “Suelta carajo —dijo— dale a la señora”. Me hizo dar mi hijo, me siguió hasta mi casa. En mi casa, como le había contado, mis hermanos estaban enfurecidos. Dice: “Ahorita lo mato a ese hombre”. “Pero ya, no por favor...”, mis hermanos se calmaron, se escapó el hombre. Me separé veintidós, noviembre.

Me dice en esos días que me separé: “Vamos a amistar”. Le dije: “Primeramente pon los carros a mi nombre y amistamos”. No me contestó, se escapó. Mi papá me dice: “Date cuenta su intención hija, ese hombre simplemente te ha explotado, no más se ha casado contigo porque tu trabajabas”. Y a mi papá le digo: “¿Qué voy hacer papá?, amistaré”. Y mi papá me estaba acompañando al notario. Y al policía le digo: “Voy a amistar”. Y el policía le dice a él: “Oiga, amistando has arreglado su problema que le has denunciado en Chupaca”. Para entonces me había denunciado en Chupaca por abandono de hogar, eso me *ha* herido. Le digo: “Tú me quieres acá hacer transar y me has denunciado”. “Sí”, me dice. “¿Por qué no me has avisado?, eres un vivo”, yo le digo. Por abandono de hogar este miserable me ha denunciado después de haberme pegado. Todavía, señor, me dio un cólico, en Huancayo me retorció. De ahí le dije: “Lárgate, no quiero verte”. Y a mi papá: “Dile que se *larga*”. Mi hijita estaba en la escuela, me había retorcido un cólico, me dio de los nervios, mi papá arrastrando me llevó a la tienda. Y el hombre, ese ratito había ido al juzgado a decir que he abandonado a mi hija, tenía malas intenciones. Y para entonces, este asqueroso había ido a la escuela de mi hija, me había ganado. Ahí estaba bien sentada mi hijita, y su papá estaba *sentao*, y la chiquita lloraba, de su papá la chiquita se pegó, “Quiere estar una semana tú, una semana ella”, así dice que le dijo. Le dije: “Bueno Fredy has venido, ya pues a tu hija *recógelo*”.

Todavía vino el hipócrita a mi casa y mi papá le dijo: “Muy bien Fredy, te voy a dar un terreno acá, haz tu casa ahí, vive con mi hija, mis hijos, si no quieres que yo te vea, haz tu pared largo, de noche entrarás, yo no me voy a entrometer”. No quiso, dice: “Yo nunca voy hacer casa al lado de tu papá, jamás”. De donde mi papá dice: “Date cuenta, el hombre cuando quiere, sigue a la mujer, al hijo, pero este hombre no te quiere”. Me dolía cuando me decía así.

Durante un mes o dos no me *hablao* nada, no me dijo ni cómo ha estado el chico, cómo está la hija, nada. Con dos carros, imagínese. Entonces, un día estoy vendiendo, me viene: “Ya te ha *pasao* tu cólera”, me dice. Me amargué: “¡Qué tienes acá! —le dije—, ¡lárgate!, no vayas a pensar que yo soy la misma de antes, ahora he aprendido a quererme, ahora sí soy un ser humano que valgo, hago falta a mis hijos, vas a pensar que lo primero que voy hacer es irme contigo, ¡lárgate, vete! —me amargué— ¡llévate los carros, te lo regalo!, yo sé trabajar, yo soy bien mujer”, groseramente le contesté. Todo campante se fue. No era capaz de decir: “Fui un mal marido, o que me dijera que mis hijos comen, toma este dinero, este, un sol o fruta, nada”. Entonces me amargué, a mi papá le dije: “Voy hacer *del* alimento papá”. Hasta ahí yo todavía tenía esperanza que recapacitara por sus hijos, me dijera: “Noe, hay que volver a vivir, mira, las cosas son así, me he dado cuenta”, yo tenía esa esperanza en él. Entonces era en septiembre... octubre, noviembre, diciembre, tres meses llegamos a audiencia.

[2005]

En enero, el veintidós, del dos mil cinco le hago la demanda. Contesta diciendo: “Mentira, esos carros *es* de mi hermano Pablo, él nos ha apoyado, ahí está el acta que él ha comprado”. Presenta luego. Dice: “Yo trabajo como ayudante, gano diez soles, al mes percibo trescientos soles”. Era para morirme, ¿cómo era posible tanta mentira? Pero ya me anticipaba mi amiga: “Ahora vas a conocer al hombre con quien te has casado, simplemente quiero que tú *ves* por tus propios ojos que nunca te ha querido”. Y eso me dolía, porque un hombre, cuando quiere, por lo menos lo hace por los hijos, pero no podía, no lo asimilaba. Cuando llegó la audiencia, le pedí *diez* mil soles porque los dos carros trabajan. “Tenemos una panadería, que me dé mil soles”, le dije. Y el hombre: “No, es mentira, yo no tengo carros, yo soy simplemente chófer, el carro esta chocado”. “Pero yo lo estoy viendo correteando con el carro”. “Ahí está la foto del choque”. “Anterior es”, y dice: “Es más, doctora, esta mujer es *un* cínica, el carro de mi hermano se quiere apropiar”. Me tildó de ratera, ¡ahh!, ese día lo recuerdo, es como si un puñal... abrí los ojos a quien era verdaderamente. A golpes aprendí. Cuando me decía no lo creía, pero cuando me dijo cínica, me dio de ratera, o sea que mi trabajo mira dónde quedaba. ¡Ahh!, dije: “No, Dios mío, acá este hombre paga”. Y aquél día nunca me voy a olvidar, veintidós de enero, para mi ese hombre ha muerto. Como hombre murió, como padre de mis hijos vive. Entonces yo le digo: “Doctora es falso, mira los documentos acá tengo, dueños somos”. El señor se desesperó: “Voy a dar sesenta soles, ya, no importa, por mis hijos voy a dar trescientos soles”. Su abogado le *peñiscaba*: “Fredy vas hacer avanzar”.

Me dio siete meses, hasta *el* julio del dos mil cinco por si llegamos a conciliación. Cuando me separé se quedó con los carros. Yo salía a vender panes con triciclo [llora], agarrado a mis hijos, ¡me daba tanta vergüenza!, pero dije: “Dios mío, dignamente me voy a ganar mi dinero”. [¡Ahh!] sin hacer daño a nadie

empecé a agarrar, a cargar en lluvia. Mientras, él se quedó con los carros, gozaba. Pero a veces no podía ni dormir, tenía dolor de cabeza, mi papá me dice un día: “Lee la Biblia te vas a volver loca hija”. Mi papá lloraba cuando yo lloraba [llora]: “Y ahora se da la gran vida con los carros, de andar con querida, mujeres”, [jahh!]. Entonces me seguía dando, se atrasaba pero daba. Hasta que un día, yo vendía panes en bolsita ofreciendo, me miró desde el carro, de pie a cabeza me miró, yo dije: “Me dirá por lo menos, toma para mis hijos”, se pasó viéndome nada más. Lloré, dije: “Dios mío, ojalá nunca estuviera en mi condición”. Me dolió. Él gozaba con los carros, bailaba, tomaba su familia y a mí me dolía, era mi trabajo que yo había perdido, haz de cuenta que yo había tenido un ahorro, exigía por la vía judicial sacar liquidaciones. Incluso en la audiencia dijo que la casa que hemos hecho era de su madre: “Si nos dio es porque no teníamos”. “Sí, terreno nos dio, —le dije— pero la casa construimos”. “No, esa casa es de mi madre, ella nos dio porque nosotros no teníamos nada”. Pero como era tan mentiroso me dolió tanto. En el poder judicial dije la verdad, siempre algunas cosas he mentido, pero me he dado cuenta la mentira no lleva a nada bueno, me he dado cuenta porque yo conozco al Señor ahora. Entonces leía la Biblia, iba a la iglesia pero no quería verdaderamente conocer a Dios, sino con condiciones iba. Pero en el fondo, mi vida era lo mismo, de perturbación, de cólera, de rabia, de odio me había llenado porque veía que él andaba en el carro. Me daba pena [llora], veía el modelo del carro, lloraba. “Dios mío —decía— ¿para qué he trabajado?, ni mis hijos gozan”. De cólera empecé a sacar las liquidaciones [por alimentos], entró al penal [por] el alimento. Ahí sí, aprendí con la verdad, mi mamá me decía: “Nunca mientas, Dios te ayuda, es justo en la verdad, no en la mentira”. Al fiscal le decía la verdad: “Mira la casa es así”. Me sentía tranquila. Y, como tenía dos hijos menores, el juez *ha ordenado* que yo regresara a mi casa judicialmente.

Él me repuso la casa y fuimos ahí. Su madre, su hermana, todos me *hacía* la vida imposible delante de mis hijos. Aun así soporté, en mi corazón me había llenado de cólera, dije: “Esto, que trabajo me ha costado, va a ser para mis hijos”. Justo cuando ya estoy en la casa a finales de noviembre... en Julio, el veintinueve, entró al penal, salió del penal en octubre, el veintinueve, del dos mil cinco, por eso creo en Dios. En octubre salió del penal, pero para entonces yo ya me *fi* a Huamancaca a recoger flores. Pero en las noches ya no podía dormir, era como un sonido que me despertaba, prendía la luz, amanecía. Y para aquel entonces, yo siempre había querido ser profesional, pero por economía no pude, cuando yo estaba en la casa decía: “¿Por qué no habré estudiado?, siendo profesional aunque sea ganando un poquito, sola con mis hijos lo haría”. Entonces, el dos mil cinco, me dio la oportunidad mi hermano. Me dijo: “¿Quieres estudiar?, yo voy a apoyarte”. Postulo a la universidad, una particular postulé, ingresé [llora]. Me he dedicado a trabajar, a mis hijos y estudiaba de noche, me amanecía [llora]. Y fui avanzando hasta que en octubre, a fines del dos mil cinco salió del penal. En noviembre, señor, un día había lluvia en Pilcomayo, voy con mis hijos, a *en* mi mamá, a mi casa de Huamancaca, [tose] a cosechar flores. Terminé, a mi mamá le

dije: “Mamá ya sembré, me tengo que ir a mi casa [de Pilcomayo a] hacer mis panes”. En la casa había un señor que hacíamos panes, era cristiano, nos ayudamos de tal manera [entrecortado], no sé como lo hacía, pero lo hacía también para el comer de mis hijos, entonces el día, el señor no habrá ido a dormir. Yo regresé a la casa, mojo mi colchón y digo: “¿Dios mío, cómo voy a dormir acá?”, *la* tendí, me regresé a la casa [de Huamancaca] y ese día en la noche, entró. El hombre *ha* tumbado la casa, era como un terremoto, un cataclismo hubiera pasado, había inundado, había ido con hacha, había destrozado las cosas, sangre había regado. El hermano que hace los panes, normalmente va a las nueve, pues el *mano*, llorando, viene a mi casa, yo estaba solita, mirándome se quedó: “Hermana —me dice— yo pensé que estabas muerta, tu casa es sangre, pensé que te había hecho daño, tu casa mira como está, los materiales, la harina se han llevado, el horno habían tumbado”. Yo no lo creía, y agarré a mi hijito, en turno tarde mi hijita llegó a la casa, me puse *ferite*, digo: “Estoy sola hermano, si voy me van a pegar”. Y yo rogando Dios. Estoy llegando a mi casa, “Dios escucha”, digo. Ahora creo *es* un Dios vivo, había como siete hermanos que de pronto se llegaron a protegerme. Un *círculo* formaron cuando el otro llegaba [¡ahh!], yo me admiré, ni los conozco, el hermano me dice: “Te presento hermanita a tal fulano, tal fulano, tal fulano”, pero en mi mente era Dios. En la calle mi casa se veía todo, las puertas, tumbado, hueco todo, un desastre. Y mi hijita entró a la casa, lloraba, agarraba su cuadernito, lo arruga y lo llenaba a la mochila [llora]. Yo la veía y me puse a llorar: “Dios mío, cómo puede ser tan malo este hombre, hacer lo que ha hecho”. La comida, la cocina, la tazas de porcelana habían *achatao*, había hecho empozar libros y *todo* mi ropa, había hecho inundar el horno, había tumbado, había destrozado [¡ahh!], salí y pedí grito al cielo: “Dios mío, tan solo tú sabes quién ha hecho, solamente tú lo sabes señor” [llora]. En eso viene el juez y el gobernador, me había denunciado su madre diciendo que yo y mis hermanos habíamos hecho. No podía creerlo. Y su papá veía, yo pedía a gritos: “Dios mío solamente tú sabes, tú has visto quién lo hizo”. Y había un hermano que era mormón y pentecostés, el señor no tuvo vergüenza, abrió la mano y dijo: “Dios mío, ¿te acuerdas que yo fui igual que ese hombre?, me cambiaste”. Empezó a pedir. Yo me admiré, dije: “Este señor está loco”.

Entonces, a pesar que la casa está tumbada, me instalé, arreglé, cociné, comí ahí. En mi corazón había cólera, odio, ira, dije: “Yo voy a morir en esta casa”. Llevé gente, lo piqué todo para vivir. Y mi hermano llega de Lima, me dice: “¿No te das cuenta que te pudo haber matado?, ¿tu vida equivale a doscientos metros?, ¿cuánto cuesta este terreno, diez mil soles?, ¡tu vida cuesta!, ¡te estás muriendo de ese hombre!, habla realmente, ¿quieres vivir con ese hombre?, quédate, ¿sí a ti te pasara algo, cómo crees yo reaccionaría?, yo lo mato, eres egoísta, yo tengo dos hijos; o mi padre viene le hace daño, queda lisiado, tenemos hermanos menores”. “No, —le digo— no me voy a salir de acá, si el hombre se ha quedado con los dos carros, por lo menos para mis hijos la casa”, [¡ahh!]. “No, —me dice— ahorita voy a pegarte si no quieres salir, ¿o te estás

muriendo del hombre?”. Me ofendió, “Yo a ese hombre no lo quiero, ¿qué voy hacer hermano?, ayúdame a llevar mis cositas, si lo dejo van a llevarse”. Me llevo las calaminas, me llevo la puerta para mis hijos alguna vez, pues mis hijos van a necesitar, me lo llevé. Llamé a la policía, hice concertación: “No puedo estar en esta casa, me voy”. Así me regresé a mi casa.

[2006]

Entonces, cuando regresé, yo lloraba de mi casa. Mi hermano me dijo: “¿Por qué lloras?, vamos a hacer tu casa, regálalo esos carros, ¿acaso van a durar?”. Mi papá también me dijo: “Regálalo”. Pero para eso salió mi divorcio con la custodia de mis hijos. Entonces, el juez ordena que me dé los carros para mantener a mis hijos, y le salió otra liquidación más del alimento. Reconozco que de cólera, de rabia, yo en ese rato no pensaba en otras cosas y mis hijitos no me daba cuenta que a ellos les afectaba lo que yo vivía. Mis hijitos empezaron a desobedecerme, no me hacían la tarea. Regresé a mi casa, allá a Huamancaca, vendí el triciclo, no me alcanzaba el tiempo porque tenía que estudiar, lo hacía de noche, si tenía que amanecerme, me amanecía. Mi hijo a veces no me obedecía. Empecé a vender comida, mi hijito tiene ocho añitos, ayúdame le digo, mi hijita dijo: “No, yo no soy tu empleada”. Para eso a la escuela los iba a cizañar: “Tu madre mentira, no estudia tu madre, anda borracha con sus queridos”. Un montón de cosas. A los chiquitos los cambia el papá. Yo empecé a castigar a mis hijos [llora] empecé a castigarles, los bañaba muchas veces, con lo que agarraba los pegaba [llora], hasta que el dos mil seis él se lo llevó a mis hijos. Él dice que mis hijos se han ido [voluntariamente] [llora], desde aquel día a mis hijos los ha envenenado, no vivo con ellos.

[2007]

No vivo con ellos, se fueron con su papá. Es la razón de que *estoy* ahora luchando [llorando], voy a recuperarlos, tengo esperanzas. Yo tenía legalmente la tenencia, pero ellos la tenían de captura, él le da poder a su mamá, me denuncian y varían la tenencia. El año pasado, fue en Marzo, yo trabajaba en la chacra, lavo mi verdura, y me enfermé. Les dejé a mis hijos para que los cuidara. Llegó la hora que *lo trae*, no *lo* trajo, ya no *lo* mandó a la escuela. Ya no los vi, a mis hijos se los había llevado a Ayacucho, a Lima, Satipo. Llegué a la fiscal, le denuncié al señor por sustracción del menor, y ellos negaron: “No sabemos donde están”. Les dio fecha para devolver, ahí no más audiencia. De ahí yo me fui a la señora, le rogaba: “¿Dónde están?”. “No sabemos donde están”, me dice. Entonces un día, ya en mayo *fe*, cuando *fi* a suplicar a la señora, le digo: “Mis hijos, ¿dónde están?”. “No sabemos”, me dice. Pero yo le digo: “Él *de repente* tiene miedo entrar al penal nuevamente, no le voy hacer nada, no voy hacer nada, yo solo...”. Pero ella me dice: “No quieren ni verte tus hijos porque eres muy mala”. “Pero yo

quiero escuchar de su boca — yo tonta le dije— si ellos dijeran que quiero estar con mi papá es porque están mejor que conmigo, voy a respetar su decisión”.

Entonces, otro día, indagando a mis hijos me encuentro con el padre. Como se quería escapar *fi* corriendo, le dije: “¿Dónde están?”. “No están acá, están en Ayacucho”, me dice. “Llévame, yo no voy hacer nada, saca tu DNI, vamos al notario, voy a hacer ver que me has pagado, no quiero hacer nada contra ti, te lo prometo”. Entonces ahí me dijo así: “Que están bien, que esto, que el otro”. Ya el hombre empieza a hablar, parece loco, si yo he tenido queridos, he cometido adulterio, les he castigado. “Yo les digo a mis hijos, si ustedes se van *en* su madre se olvidan de mí”, empieza a hablar solo. Yo me desesperaba, mas no podía reclamarle porque es capaz de pegarme o matarme. Quería que fuéramos: “Vamos allá hacia un árbol”. Yo no quise, donde estábamos hay una escuela de policías, dije: “Si algo me pasa, grito, hay gente”. Pero el moría de llevarme: “Te acuerdas cuando eras mi enamorada, paseábamos, vamos”. “No”, le dije. Entonces el hombre quería tener relaciones *al* fuerza conmigo, pero dije: “No, porque, ¿dónde está el amarse uno, el quererse?, no es pues necesidad”. En mi mente decía: “En la iglesia nos enseñaron el amor propio, primero tienes que quererte para que quieras al resto”. Empecé a quererme y dije: “Dios mío, que tal este hombre está con microbios, contaminado con el SIDA, la vida cochina que ha llevado, yo por necesidad no lo voy hacer”, y me opuse. Y el hombre se puso como un liso, me quería pegar, me escapé.

Así llegamos a la audiencia. A mis hijos los he visto después de ocho meses. Me acerqué, mi hijo me aventó, me dijo: “No te quiero [llora], tú eres mala, me voy a quedar con mi papá”. Mi hija también llorando. Y hasta ahí *nomá* en la audiencia nos vimos [llora]. Los había convencido. Entramos ahí, el chiquito [llora] me dijo: “No quiero, mi mamá es mala, mi mamá tiene su querido, mi mamá duerme con un hombre en la noche en mi casa, mi mamá nos dejaba encerrados —de todo me han acusado— mi mamá nunca me ha ayudado en la tarea, mi mamá me hacía cocinar, me hacía lavar todo”. Tanto es así, tanto odio vi en el rostro de mi hijo que cuando el doctor me pregunta: “¿Está usted de acuerdo?”. “Ya doctor, está bien —le dije— voy a respetar le decisión de mis hijos”. Ahí es donde yo firmé ese acuerdo para que ellos se quedaran. Creí que iba a terminar todo ahí, fue en junio, en julio. Tengo una orden donde el chico yo tengo que sacar los jueves y regresarlo. No había clases, fui a su casa, le saqué, le regresé a su casa. Y la chiquita salió corriendo, me dice: “Paga lo que debes, la pollada”, me dice. “Mamita no tengo, el lunes lo voy a pagar”, le digo. “¡Oh!, ¡Tienes que pagar!”. “¿Por qué hablas así? —le digo— el juez no dice que yo voy a pagar, no es una orden que tengo que cumplir, en todo caso mamita, mira, yo estoy cumpliendo, lavo tu ropita, todo, a pesar que no me has de querer”. Su hermana sale: “¿Qué te has creído ahora con el juez?”, me dice. “Oye, vete al diablo —le dije— yo no he criado contigo a mis hijos, es con tu hermano en todo

caso con quien tendría que hablar”. ¡Ahh!, salió el hombre, me dice: “Ahora qué te has creído, no te voy hacer ver a mis hijos”, me dice. “Haz lo que quieras, tengo una orden, voy a la policía”. ¿Para qué?, me pegó, yo estaba *cargao* a mi sobrinito, me pegó, salió el otro hermano, los tres me pegaban igual, me rompieron la cadera, todo me han hecho. “¡Mi mamá!”, mis sobrinos gritaban, y la gente nadie se metía. No sé quién había ido a mi casa a decirle: “A tu mamá le están pegando”. Mi hermano como loco vino, mis tres hermanos menores, ¡ahh!, y querían pegarlo al hombre. Me paro chorreando la sangre, le digo: “Ahora agárrate entre *hombre*”. Mi hermano le dijo así: “Venga cobarde, ven conmigo, agárrate cobarde, porque son mujeres”. El hombre empezó a agarrar piedras, palos su hermana lanzaba. Mi hermano vino, quería agarrarlo: “A este lo voy a ma..., maricón, lo voy a enseñar a ser hombre”. “Ya, no lo hagas, por favor déjalo”, le digo. “¡No!, mira cómo estás”, me dice. Lanzaron piedras, mi hija gritaba cuando me pegaban antes que vinieran mis hermanos. Y mira hasta donde son de malvados, a mi hermano le denuncian por tentativa de violación. Fue un día lunes, el jueves me pegó, el viernes yo fui a denunciar con *todo* mi cara así arañado, roto la cabeza, *fi* a pasar reconocimiento médico al ministerio público. ¡Ahh!, ahí su hermana como loca me ve y a carcajadas se ríe. Yo en mi corazón dije: “Qué importa”. El día lunes en Chupaca me entero. La abogada dice: “Ellos niegan que te han pegado, dicen tu hermano vino a violarle a su hermana”, yo me asusté.

Hablan un montón de calumnias lejos. Yo aprendí, ahora no ando por su casa porque me agreden. Ahora sigue la pelea, ya no entre familia, ahora contra mi hermano. Y ahora, el gran señor hasta la puerta de mi casa sigue a mi hermano con el carro. Mi hermano se amargó, mi cuñada me dice: “Nos ha seguido desde allá, nos está llamando “bájate”, nos quiere pegar”. El hombre está con requisitoria, según él dice no le gusta problemas, pero hasta la puerta de la casa le había *sigueteado*. Y mi hermano, al entrar con la combi, le roza y él se va a denunciar a Chupaca. Y a mi cuñada le digo: “Anda a poner denuncia”. Digo así porque era domingo, mi comida para vender estoy preparando, mi ceviche, mi caldo, y mi hermano va. Y, como el hombre tiene familia y conocidos de sus hermanos trabajando de policías, le prendieron. Y, como tenía requisitoria de captura, a mi hermano lo metieron al calabozo. Me llama: “Nadie nos hace caso Noelia, ven”. Yo fui, al policía le dije: “Este hombre está *requisitoriado*”. Los policías me aventaron: “Eso no sirve”. Yo tenía un amigo, le *digo* este problema, me dice: “Amenázalo al policía, si tú no haces cumplir te denuncio”. Yo le dije así, tuvieron miedo, le sacaron plata, trajo a mi hija para que viera todo. Y le dije: “Mira, mi hijo quiere irse conmigo, arreglemos, no quiero que vayas al penal, dame a mi hijo ahora y ya está”. Y entró al penal, ha puesto en contra a mis hijos, ¡pero de qué manera! Eso fue el año pasado.

[2008]

Por eso a veces estoy cansada, harta, hoy son cinco años que vivo esto, a veces digo: “Mejor nunca hubiera hecho el alimento, me he cerrado”. Pero otros me decían: “Era el deber del padre cumplir ya que no te daba”, pero mis hijos mira. A veces digo: “Si no hubiera hecho, nunca hubiese sabido el tipo de hombre que es, ahora lo sé”. Además lo hice con la verdad, nunca le pedí con mentiras, simplemente con la verdad. Por mis hijos es lo que me encuentro a seguir, *sino que* a mis hijos los envenena. A veces quiero abandonar, digo: “Que *crezca* con su papá”. Pero sabiendo cómo es su padre, la madre, él aprendió de sus padres que eran malos, los hijos aprenden de los padres, ¿cómo van a ser mis hijos?, yo me estoy sacrificando, ¿de qué vale?, mi hija a la edad de trece va a tener hijo y sufre lo mismo que yo, o mi hijo sea igual que él, le *hague* daño a otros. ¿Dónde está la razón de andar luchando por las criaturas, recuperar la tenencia? Yo soy ser humano, tengo ganas de vivir, doy sentido a esta vida que es tan *lindo* a cada momento, de verdad disfruto con las personas conversando, con alguien dialogando, en medio de tantos problemas todavía puedo reír. Quien me enseñó a dar esa confianza es Dios. Ya ves que amo tanto vivir con los problemas que tengo. Y digo, Dios mío guárdalos, protégelos, cuídalos, yo sé lo que él está haciendo a mis criaturas. Ahora puedo entender, si una persona estuviera en mi caso lo único le digo ten *ferzas*, pero no cometas el error de que a veces una persona al sentirse sola se buscan otro hombre, que es criar otros niños. Eso lo poco que he aprendido en mi vida, mi experiencia, porque de todo esto saco lo bueno y lo malo. Lo bueno es lo que he aprendido, lo malo, las cosas que hice mintiendo, he tenido error, soy consciente que he cometido.

Los hermanos que tengo, los hermanos menores que yo cargaba, lavaba el pañal, ellos me educan ahora, ellos me hicieron mi casa, me di cuenta que todo es recíproco y verdad mi papá, mi mamá, a mí me apoyan. Llego de noche, digo gracias *en* las personas buenas en mi camino me pone Dios. Cuando me separé, decían otras personas, tú eres joven, puedes rehacer tu vida y tenía esa idea. Pero, gracias a Dios, mi hermano es cristiano evangélico, un día yo me sentía perturbada, renegada: “Ven —me dice— quiero que leas la Biblia”, me dejó un párrafo, y lo llevo escrito acá, dónde decía: ‘La mujer casada, mientras viva el marido está ligada con la ley de Dios, cuando el marido muere libre es para casarse, pero si el marido vive comete adulterio’. Y el adulterio, me explicó mi hermano, trae injusticia: “Vas a tener otro hijo de ese hombre, tu hijo sin amor quedará, quédate sola mejor, dichosa vas a ser”. Elegí, me quedé sola y me di cuenta, el asunto no es buscarse un hombre, satisfacción, carne, porque ese hombre no va a darme paz, tranquilidad, me dará gustos, otros hijos, qué vergüenza, ¡no! me quedo sola. Al principio lloraba y lloraba, cuando a aquél hombre le veía andar con mujer yo tonta decía: “Él anda con ella, yo sola”. En cambio, ahora yo tengo al Señor en mi vida, todos los días aprendo, voy leyendo, hago práctica y me dio ganas de superarme. Dios dice: ‘Trabaja, de modo que

quien no trabaja, tampoco coma'. Nos enseña a esforzarnos, entonces empecé a ser yo de verdad. Estoy tan contenta, voy a la iglesia, leo la Biblia, converso con el Señor, estoy agobiada, le cuento, al rato ya tengo tranquilidad, me desarrollo normalmente, solo Dios cambia, y estoy en proceso de cambio. Ahora estoy haciendo prácticas en el poder judicial, por las tardes me ven, a veces no lo pueden creer. Si me hubiese buscado otro hombre estaría criando hijos, padrastró de mis hijos que sería. Pero las cosas no son así. Hay que hacer algo para que mañana me vea una mujer [en una situación] similar a mi problema, me ha visto cargando pan, regando, me voy al mercado, riego de noche, amanezco en la mañana, pero una vez me digan mira aquella fulana, mira lo que ha vivido, mírala dónde está, por lo menos tengan un poquito de motivación viéndome. En carne propia tengo esa experiencia. Una historia complicada, pero trato de estar con mis hijos. Y de verdad, cuánto gusto, qué lindo, me da mucha alegría compartir. Mira usted siendo de otra nacionalidad conversando [risas] y, verdad, muchas gracias, señor,

—*Gracias a usted, esta vez estamos trabajando en el CEM, generalmente vengo aquí con mi mujer, así que podremos conversar otro día... lo que pasa es que hoy está enferma,*

—*¡Ah!, mira qué alegría.*

—*Y se ha quedado en Quillay, que estamos.*

—*Y cómo era su nombre señor, de usted.*

—*Iván, Iván Parra.*

—*Por favor, me lo anota acá.*

* * * *

La crónica de Noelia no constituye una unidad discursiva con marcadores textuales que indiquen sus límites. Para un relato de estas dimensiones no existe una superestructura discernible (van Dijk 1983), de modo que el relato contiene diversos tipos de unidades discursivas: explicaciones, evaluaciones, narrativas, crónicas, planes, etc. La narración de Noelia es un relato de vida con forma de crónica. Sin embargo es posible traspasar una característica de la crónica, como unidad discursiva, a la crónica como género. Mientras en una narrativa la evaluación se refiere a todo el relato e indica el punto crucial de la misma, en una crónica se evalúan hechos individuales, pero no la secuencia como un todo (Linde 1993). De este modo, la crónica de Noelia funciona como una estructura de razonamiento que le permite prestar testimonio y realizar su defensa. No anticipa el maltrato de sus hijos como punto crucial y dedica el resto del relato a explicarlo, sino que va presentando los hechos en orden temporal, realiza evaluaciones parciales de los mismos —que acuerda con su audiencia— hasta llegar al momento

del maltrato de sus hijos y la pérdida de la patria potestad. De modo que los antecedentes explican las consecuencias, la evaluación de sí misma queda atenuada y los resultados suspendidos. Elegir la crónica es una cuestión de estilo que abarca forma y contenido. Es decir, no se trata de una opción personal, sino una cuestión forense de legitimación social. El uso defensivo de la crónica indica que, para Noelia, la pérdida de sus hijos significa un ataque implícito a su *condición humana*.

3.3. Modo de producción doméstica y núcleo de solidaridad familiar

Una de las formas en las que es posible analizar el relato de Noelia consiste en observar los efectos de la organización de la economía familiar sobre la estabilidad de su relación de pareja. Mi propósito es conectar la ética del trabajo, omnipresente en el mundo andino, con el modo de producción doméstico, como un medio utilizado por los actores para situar el núcleo de solidaridad familiar.

El trabajo es el único factor productivo regulable en una economía doméstica que no puede acceder al crédito. La ética del trabajo es el medio de incrementar la producción, sobre toda para las parejas jóvenes con gastos crecientes y medios insuficientes. El destino de los excedentes, quiénes los consumen y cómo lo hacen, determina dónde se sitúa el centro de solidaridad familiar.

El núcleo de solidaridad es el *locus* de relaciones de intercambio recíprocas que definen un tipo de racionalidad doméstica. En la sierra se han descrito dos núcleos de solidaridad en competición: la familia nuclear y el grupo fraternal (Custred 1977; Lambert 1977). En el primero, la relación que prima es la solidaridad entre los miembros de la pareja complementaria. En el segundo, prima la reciprocidad generacional entre padres e hijos. Un hombre²¹ adulto, un esposo, bajo ciertas circunstancias puede verse impedido de mantener relaciones recíprocas de igual intensidad en ambos espacios domésticos. En esos casos se ve obligado a optar²² entre constituir ese núcleo de solidaridad con su pareja o con su familia de sangre. La ética del trabajo que muestran las mujeres jóvenes es un medio

²¹ Digo un hombre, porque este es el caso cuando la residencia es virilocal como es el caso del patrón doméstico en la Sierra. Pero una mujer puede verse precisada a trasladar su lealtad hasta el grupo de hermanos, como es el caso de Noelia cuando una vez separada establece su residencia uxorilocalmente.

²² La opción no tiene por qué consistir en una elección consciente, ni una preferencia latente.

indirecto de influir en el destino de los excedentes y por tanto de presionar por la constitución de una familia nuclear en términos de complementariedad. Desde esta perspectiva, la historia del conflicto entre Noelia y Fredy puede contemplarse, bien como la deriva de Fredy desde la unidad doméstica productiva que forma con Noelia, a la que forma con su madre y grupo de hermanos. Bien, como el enfrentamiento entre una ética capitalista y una ética de la redistribución. En cualquier caso, el resultado es que el núcleo de solidaridad se traslada desde la familia nuclear al grupo fraternal.

Modo de producción doméstico

El modelo productivo de Noelia y Fredy consiste en una economía organizada a través de grupos domésticos y las relaciones de parentesco. Las economías de este tipo se han definido como modo de producción doméstico (Meillasoux 1975). Sahlins (1983), cuyo modelo de análisis sigo a lo largo de esta sección, afirma que una economía doméstica posee formas específicas de tecnología, división del trabajo, cooperación, objetivos económicos, formas de propiedad, relaciones sociales e intercambio. Comienzo con las formas de división del trabajo.

División sexual del trabajo

En el mundo andino tradicional existe una clara división sexual del trabajo. La actividad de las mujeres se asocia con la esfera doméstica, la de los hombres con la extradoméstica. No obstante, esa distinción no siempre responde a la realidad conductual (Collins 1983; Deere & León 1981; Leonard 1991; Thomas 1976). En el caso de Fredy y Noelia, se puede observar que la distinción entre tipos de trabajo es básicamente ideológica. Aunque influye, por ejemplo, en el reparto de tareas²³. Noelia, además de las tareas domésticas, emprende diversos trabajos industriales (panadería, comidas preparadas) o agrícolas (verduras, flores) orientadas al mercado, más que a la subsistencia. Las mujeres en el Valle consideran su actividad 'trabajo' y afirman "*yo sé trabajar*", lo que incluye no sólo el esfuerzo físico, sino la capacidad de gestionar esa actividad económica. Por el contrario, algunos hombres se apegan a la distinción tradicional entre el trabajo que

²³ Los trabajos de Noelia gravitan sobre un núcleo doméstico (el suyo o el de sus padres) o centros comerciales establecidos, como el Mercado Modelo en Huancayo, los de Fredy giran alrededor de distintas poblaciones y la venta ambulante.

entraña fuerza física y el que no. Para ellos, sólo el primero es verdadero trabajo. En el mundo campesino, la capacidad de realizar trabajo físico —relacionada con duras labores agrícolas como el manejo de la chakitaklla— se liga a la jefatura del hogar (de la Cadena 1992). Cuando un hombre mayor o anciano pierde esa capacidad física para trabajar, pierde también la autoridad para dirigir la actividad laboral de las personas que le están subordinadas²⁴ (de la Cadena 1992).

Intensificación de la producción

Durante el periodo de convivencia de Noelia y Fredy en Huamancaca (entre dieciséis y veinticuatro meses), la pareja había estado actuando como intensificadores de la producción. La presión y motivación mutua (trabajar mano a mano, compartir una ética de trabajo y ahorro) es el procedimiento que siguen para intensificar el trabajo y, con ello, la producción en un entorno en el que las posibilidades tecnológicas son escasas (el pan se amasa a mano, y la producción agrícola con más rendimiento, las flores o las verduras, se basa en el regadío y el trabajo intensivo). En el momento en que necesitan más mano de obra, optan por dar trabajo a los hermanos de Fredy.

Inversión

Cuando la prosperidad económica de la pareja produce recursos suficientes para comprar un terreno, la suegra les ofrece una parcela junto a su casa en Pilcomayo. La donación de este terreno constituye la estrategia inversora de la suegra. Se puede observar que Fredy le propone a Noelia cambiar el tipo de inversión, en lugar de capital inmueble le plantea invertir en capital mueble, comprar un automóvil supone invertir en medios de producción. Con ello Fredy sigue concordando con Noelia en dar una orientación 'capitalista' a su proyecto empresarial familiar. Acuerdan invertir para actuar, en lugar de sobre la producción (que no tiene posibilidades tecnológicas), sobre la comercialización y las ventas (incrementándolas mediante la movilidad que da el carro) para obtener más dinero,

²⁴ La cultura determina tanto la persona que detenta la autoridad de la unidad doméstica, como la duración de esa jefatura. Los hombres son relevados por sus hijos, pero las mujeres no tienen relevo en sus hijas—que idealmente dejan la casa—ni en sus nueras, que les están subordinadas, así que las madres siguen detentando la dirección de su hogar junto a los hijos varones que viven en el recinto familiar.

“tener economía” en palabras de Noelia. El objetivo económico acordado por la pareja es la ganancia económica.

Unidades domésticas, proceso de producción y formas de dirección

Una vez que la pareja se establece en terreno cedido por los padres, se producen diversos cambios que actúan acumulativamente en la escalada del conflicto. Primero, Fredy asume la dirección del trabajo de sus familiares de sangre y obtiene autoridad sobre ellos. Fredy, con un padre desempleado y enfermo asume, junto a su madre y con su aquiescencia, la *jefatura* del hogar de sus padres. Segundo, con ello la unidad doméstica nuclear Fredy-Noelia se confunde a efectos productivos con el grupo fraternal. Pero Noelia no pasa a ser la mujer que domina esa familia compuesta. La suegra sigue siendo la administradora de ese hogar. El papel cultural asignado a Noelia es el de una nuera subordinada a su suegra y afines. Noelia no acepta ese puesto ya que, desde su perspectiva (la de la familia nuclear, su casa, como unidad de producción), es copropietaria y codirectora de la empresa y empleadora de los hermanos de Fredy. Los intereses de suegra y nuera, y entre cuñados, son contrapuestos. Tercero, cambia el estilo de dirección del proceso de producción (y ello aunque Fredy aun pueda tener como objetivo económico la creación de valor de cambio, obtener dinero). Fredy comienza a orientarse hacia el consumo, comienza a actuar como un redistribuidor. Noelia se queja de que presta dinero a sus hermanos, y que estos no devuelven los préstamos. La estrategia de Fredy es producir bienes, venderlos, y con el producto comprar otros bienes que van a parar a manos de sus hermanos, en lugar de obtener ganancias que acumularía junto a su esposa. Fredy, sin contar con la aquiescencia de Noelia, ha dejado de interesarse en el valor de cambio, pasando a interesarse en el consumo y la redistribución. La redistribución es la forma de administrar la coalición fraternal y obtener lealtad y dedicación de los hermanos-trabajadores en la tarea de producir. Y cuarto, hay que hacer notar que la redistribución, dentro de la unidad de producción doméstica, no es un instrumento tan competente para intensificar la producción como el trabajo asalariado. Y peor aún, constituye un sistema anti excedente (Sahlins 1983), la familia consume todas las plusvalías generadas por el trabajo y todos los rendimientos del capital. Este sistema garantiza que todos los familiares reciban de acuerdo a sus necesidades, independientemente de la edad, sus circunstancias y contribución. Pero lo hace contra los acuerdos anteriores de Noelia y Fredy, a costa del trabajo, el ahorro y la iniciativa de quien más han aportado, (Noelia), y ampliando la red de reciprocidad a

toda la familia de Fredy. Ella se queja que todo el beneficio va a parar a la mamá y a los hermanos. Con estos cambios el empuje inicial se va perdiendo, y la actividad del negocio se detiene.

Propiedad

En esta historia, los automóviles son algo más que el símbolo del desencuentro. Los carros ponen de manifiesto la presencia de dos ideologías encontradas del trabajo, la producción y la propiedad. Mientras Noelia necesita la propiedad de los coches, en tanto que medios de producción, para controlar a los productores y obtener su plusvalía; Fredy puede permitirse subdividir los derechos de propiedad, el uso para su hermano Pedro, los gastos y los beneficios suyos. Esto es así porque, para obtenerlos, lo que necesita no es la propiedad, sino una posición de jerarquía sobre su hermano. La forma de conseguirlo es 'regalando' el carro. Cuando el control es personal-jerárquico la mejor forma de mantener el derecho a los frutos del trabajo del hermano, es regalar (Sahlins 1983). Ser generoso es imponer una deuda. Regalar un carro hace del hermano un incondicional. Pero con los regalos y los préstamos Noelia no obtiene incondicionalidad, ni jerarquía, ni prestigio, (o no lo hace al ritmo que ella pretende). Para Noelia, regalar los carros, no es solo despojarla del ahorro pasado —su sacrificio— y la propiedad presente, sino también de la posibilidad de obtener en el futuro rendimientos de ese capital. Mientras que Noelia prefiere atenerse a una racionalidad de mercado, calculando cuál es la elección más racional, Fredy opta por una racionalidad doméstica, sopesando las obligaciones de la reciprocidad.

Regalar, entrar en el juego de reciprocidades, lleva las cosas del terreno de la economía, al de la política. Por contra, Noelia pretende administrar su actividad económica como una empresaria²⁵. Noelia se resiste, o no encuentra una forma satisfactoria de participar en esa empresa política-productiva. Paradójicamente, pese a ser rechazada en esa organización productiva, sus afines explotan su trabajo y su iniciativa. La solidaridad del grupo fraternal se forja contra Noelia. Afirma Sahlins (1983), que las relaciones dentro de la unidad de producción doméstica se caracterizan por la colaboración y la generosidad. En la unidad doméstica conjunta

²⁵ Es de notar que cuando Noelia comienza a desvincularse de Fredy y sus afines lo hace asociándose al grupo de solidaridad que representan sus hermanos (de sangre y religión). Un hecho que saca de sus casillas a Fredy y que atiza aún más el conflicto. Noelia acaba alabando el grupo fraternal, en el que todo es 'reciprocidad', y dónde el trabajo que hizo para sus hermanos cuando eran menores, es ahora compensado con los estudios superiores que le facilita su hermano. Aunque para ello sea así, parece deseable que no tome nuevo esposo.

que administra Fredy se puede decir que hay tanta generosidad como bruto egoísmo; a la vez que no deja de sorprender la voluntad de colaboración de Noelia en una relación de la que no cesa de salir desengañada. Se puede decir que si los actores alguna vez se movieron por un ideario de solidaridad y participación igualitaria, hace tiempo que no coincide con la realidad; las relaciones se construyen sobre la desigualdad estructural y la dependencia económica (Weismantel 2001).

El análisis económico descubre una importante faceta de la estructura y dinámica del conflicto, pero deja algunas cuestiones inexplicadas. Estas se pueden resumir en una simple observación, en las familias violentas, la expresión de la violencia alcanza umbrales insoportables mucho tiempo antes de que se llegue a decidir una ruptura de la relación por cualquiera de las partes. Por tanto, siguen siendo cuestiones difíciles de comprender la ceguera de los protagonistas –marido, suegra, cuñados y nuera— sobre los esfuerzos, intereses y necesidades vitales de los otros; la liberalidad, pasión e impunidad con la que Fredy pretende resolver el conflicto recurriendo a la violencia; y la persistencia de Noelia en una asociación a largo plazo con un hombre abusador, en una relación que frustra su ambición de ‘complementariedad’ y la condena a ser un ‘complemento’ para sus afines. A continuación, intento arrojar luz sobre alguna de estas cuestiones mediante un abrupto giro en mi argumentación, que pasa, de la economía doméstica a la economía sentimental.

4. Control emocional de la relación entre afines.

Los relatos de violencia ponen de manifiesto que la experiencia de ser maltratada por los afines se relaciona con las prácticas matrimoniales, la edad, la presencia de hijos, la estrategia de la suegra y la unidad solidaria que domina el proceso de producción doméstico. Pero además, los relatos contienen y acentúan diversos afectos y emociones. Trina, Rosa y Noelia relacionan diversos episodios de su convivencia con rasgos de la organización socio-doméstica del Valle y estados afectivo-cognitivos. En esta sección final, mi propósito es mostrar la forma en que

las emociones garantizan la adherencia a prácticas sociales, incluso a costa del bienestar de las personas que se someten a ellas.

El programa no es nuevo, pero difiere sensiblemente de otros estudios sobre el control de la acción y el pensamiento a través de las emociones. Estudios como los de regulación del conflicto estructural entre afines a través de 'relaciones burlescas y de evitación' en la antropología social (Beattie 1958; Radcliffe-Brown 1996; Williams 1940) y también cultural (Schwartz 1973); los estudios de 'cultura y personalidad', que pretenden establecer tipos culturales de personalidad (Benedict 2003; Kardiner 1939); los de 'vergüenza y culpa', que intentan caracterizar una cultura por el tipo de emoción dominante (LeVine 1973; Lynd 1958); las investigaciones que presentan la 'evitación de la vergüenza' como una forma de conducta ordenada (Goffman 1967); o los de 'motivación', que se preocupan por entender el compromiso de los individuos con los sistemas culturales (Lutz 1990; Schweder 1994b; Spiro 1967; White 1999), han tratado del papel regulador de las emociones. Mi intención es integrar los distintos análisis efectuados en el capítulo — de las prácticas de organización familiar, los modelos económicos que operan en la unidad doméstica, las identidades de género y generación, y los estilos narrativos— en la caracterización de los sentimientos, en tanto que artefactos sociales orientados a la práctica de pilotar a los individuos²⁶ a través de sistemas de creencia y acción.

¿Qué hacen las emociones?

Las emociones tratan sobre cómo es el mundo en el que las personas están envueltas (D'Andrade 1981). Al modular la profundidad, intensidad y nivel de participación de una persona, modelan su experiencia del mundo. En este sentido, no hay una gran diferencia entre pensamientos y sentimientos, excepto en cómo las personas se ven implicadas en la experiencia y los circuitos de respuesta (Goodman 1976; D'Andrade 1981; Rosaldo 1984). Las emociones retienen, dilatan, amplifican o automatizan la respuesta conductual, de modo que sus modos de interacción con el conocimiento son complejas y variadas (Levy 1983, 1984). Respecto a la relación conocimiento-emoción, Velasco (2003) entiende que el pensamiento da forma al sentimiento, mientras que los pensamientos siempre están emocionalmente cargados. Así, se puede decir que, los conocimientos

²⁶ No se trata de hacer una profesión de determinismo sentimental, sino simplemente, dejar constancia de que la noción de individuo, y los conocimientos y emociones que debe administrar para ser una persona competente en una época y lugar determinados, son un producto de esa sociedad concreta.

estructuran las emociones para darles *razón de ser*, mientras que las emociones sitúan e implican a los conocimientos para conectarlos con el mundo.

Además de la relación entre conocimiento y emoción, no debemos olvidar que las emociones juegan un importante papel en la creación de la identidad personal. En este sentido, las emociones salvaguardan la inversión de un individuo en una determinada imagen del yo' (Rosaldo 1984).

En la Sierra, el compromiso de crear una pareja complementaria que asumen sus miembros al comienzo de su relación, incluye un agrupamiento de emociones e ideas que se asocian a la conducta de la pareja. Este dispositivo, en el que los conocimientos, emociones y conductas propios de personas jóvenes sufren transformaciones que los conducen a ser los conocimientos, emociones y conductas de personas adultas, constituye un modelo cultural. El modelo orienta a la pareja a actuar en concierto bajo la idea de razonabilidad —en tanto que una propensión a dejarse influenciar por el otro— y en él se sindicán, entre otras, una actitud cognoscitiva de proximidad y encuentro antagónico como medio de conocer a su compañero/a; un sentimiento igualitario de lástima o compasión por él/ella, en el sentido de preocupación por sus emociones y pensamientos; y un estado emocional jerárquico como el respeto²⁷ que se deben entre los miembros de la pareja y con las respectivas parentelas. Puesto que, en esta transformación, cada uno de los miembros de la pareja presenta y expone su yo en el intento de crear complementariedad, la identidad personal de cada uno corre el riesgo de ser falsada por la conducta del otro. El objetivo último del esquema sería cooperar en la creación de una pareja en términos complementarios. En un nivel medio, uno de los objetivos de este esquema cognitivo es controlar las relaciones entre afines. Y en el nivel *micro*, una forma eficaz de mantener la relación a costa de los individuos, es reteniendo la respuesta de las mujeres ante las muestras de agresividad o violencia.

²⁷ Holland & Kipnis (1994) afirman que el respeto, en Estados Unidos, no es una emoción, sino un atributo que es ganado o merecido por aquellos de alto prestigio y estatus. En la sociedad andina el respeto juega un papel social más extendido (por ejemplo al asociarse a la edad) y menos selectivo (al no ligarse en igual modo a la competitividad), y creo justificado pensar en él como una forma de presentación de las personas y una valencia personal de clase, etnia y generación, que es escrutada, y ante la cual se reacciona combinando conocimiento y emoción.

¿Cómo funcionan las emociones en los relatos?

El relato de Trina muestra la operatividad del esquema. La *opción* narrativa de Trina por el empirismo folk hace que sus afirmaciones deban estar refrendadas por la experiencia. No es posible tener experiencia a distancia. La proximidad permite 'mirar'. Mirar es un acto que aglutina el registro visual de los hechos y su alcance emocional. Dónde no se mira, ni se sabe, ni se siente: "*Desde que me separao ya no lo miro*" (Trina). Con esta actitud cognoscitiva, Trina me interroga al final de la entrevista con curiosidad por conocer lo que ocurre en las relaciones de pareja en otros lugares y por el origen de la violencia. Su respuesta a mi pregunta de por qué su marido le pegaba es simple y esclarecedora: "*No tenía lástima de mí*". La lástima es compasión, empatía, es decir, proyección imaginativa, capacidad para entender y ser afectado por el estado emocional del otro (Strauss 2004). Su ex pareja carecía, había perdido o defraudado, un contexto emocional común con Trina. Sin embargo ella, hasta el final de la relación, halla en el respeto hacia su marido una forma de sentir, etiquetar y experimentar cómo debe ser la relación en su contexto socio-cultural. Podría haberlo infringido actuando con violencia, un acto del que es capaz, en una situación en la que, afirma, no tiene miedo. Esto hubiera satisfecho su deseo de represalia, pero como ella misma señala, habría sido dañarse a sí misma.

El relato de Trina muestra que las emociones pertenecen a la práctica social, se integran en modelos cognitivos, son accesibles para quien participa en las entrevistas, se pueden recuperar a través de los relatos, y por consiguiente, describir, analizar y exponer ante nuevas audiencias.

¿Quiénes sienten qué?

A lo largo del capítulo se constata que, mientras los maridos se especializan en la violencia física, sus madres lo hacen en la violencia psicológica. Las suegras utilizan palabras contra sus nueras²⁸. Poseen una pragmática de confrontación basada en la desvergüenza verbal. Las acusaciones de infidelidad, ignorar a la nuera delante de sus familiares, circular por su casa como si fuera propia, ignorar a los nietos o hablar de ellos como cosas, insultos que menosprecian su compromiso con la ética del trabajo (ociosa, sucia, etc), hablar con desdén o capciosamente, establecer vigilancia o minimizar la violencia, se incluyen dentro de un estilo

²⁸ De hecho, a una variedad de la pita (género ágave) que crece en el Valle y cuyas *hojas* presentan en su punta un doloroso aguijón, comúnmente se la denomina 'lengua de suegra'.

agonístico de intercambio pragmático con las nueras. Este lenguaje impone una valencia a los hechos, delimita el 'alcance' de la relación familiar —de la que excluyen a las nueras—, y utiliza las emociones tanto para guiar la conducta de su hijo, como para zaherir a sus nueras.

Por otro lado, sorprende que en los relatos los maltratadores sean descritos con total ausencia de sentimientos de compasión por sus víctimas, culpabilidad o vergüenza por sus hechos. Éstos deberían surgir como mecanismos que controlan sus impulsos violentos, pero los sistemas de regulación o control que incorpora el esquema, son inoperantes para ellos. Tampoco abundan las descripciones de personalidad, intencionalidad o motivación, excepto en sentido general y estereotipado. En los relatos, ellos son lo que hacen. Pero, paradójicamente, lo que hacen en raras ocasiones determina su valoración como persona en el mundo público, es sólo un hecho circunstancial en la evaluación que las mujeres hacen de sus parejas, y, ni mucho menos, es decisivo en la decisión de permanecer o no con ellos.

Si las suegras son 'desvergonzadas' y los compañeros inasequibles a la vergüenza, la posición de las nueras en el conflicto entre afines se asocia especialmente con la vergüenza. Por ejemplo, el relato de Noelia hace recuento de diversos hechos que suscitan vergüenza, desde el sexo premarital, hasta el hecho de que su marido la obligue a vestir de campesina, pasando por empujar un triciclo, o vergüenza de descubrir la violencia que padece. La vergüenza también concurre en el caso de Trina. Aún ahora que se ha escapado de casa de la suegra, no le ha contado a su familia el maltrato al que la han sometido. Según Trina, el sentimiento de vergüenza no surge de la conciencia de haber actuado mal con sus afines, sino del conocimiento del estado en que quedarán, y lo que dirán sus padres cuando conozcan la realidad. Trina no explica en qué consiste ese estado o lo que le dirán sus padres. Pero las palabras de Trina parecen corresponder con la afirmación de G. H. Mead (1934) de que la vergüenza se suscita al verse a uno mismo evaluado negativamente desde el punto de vista del otro. El punto de vista desde el que va ser evaluada es el de sus padres. Ese punto de vista, aunque alcanzado individualmente, tiene origen cultural, y tiene que ver con la auto-presentación de Trina como una persona adulta capaz de alcanzar complementariedad con su pareja. La expectativa creada por esta auto-presentación del 'yo' según los cánones del esquema, cae en contradicción con el yo real (Holland & Kipnis 1994). Esta es una de las razones por las que la reacción de una mujer maltratada que adquiere conciencia de que se están violando sus derechos es sentir vergüenza. La vergüenza surge de la experiencia contradictoria entre lo que sabemos y sentimos

que deben ser las cosas —aprendido a través de la retórica cultural dominante en una sociedad— y lo que realmente está sucediendo (Basso 2009). Lo que concuerda con la opinión de Benedict (2003), según la cual, la vergüenza se suscita porque se violan expectativas socio-culturales que anticipan esa evaluación negativa. Pero lo más revelador de la situación, es que el papel de *víctima*²⁹, pese a su involuntariedad y la ausencia de culpabilidad, no está exento de la posibilidad de violar valores socio-culturales. Por tanto, la victimización en el entorno doméstico puede asociarse a emociones como la vergüenza o la culpa³⁰, que son sustancialmente diferentes al miedo, el dolor o la indignación que experimentan una persona inocente. Diferentes porque, mientras que el dolor, el miedo, o la indignación son emociones motivadoras (Lutz 1982, 1987, 1990; White 1999; ver capítulo octavo) que suscitan y justifican una reacción lineal como respuesta; la vergüenza produce bucles de turbación realimentados que provocan desconexión entre los niveles emocional y cognitivo del yo, bloqueando la capacidad de respuesta de quien se avergüenza³¹.

Bucles y Bloqueos

Un sentimiento de parálisis cognitiva acompañada de aguda conciencia de sí encaja con el fenómeno denominado 'hipocognición' por Robert I. Levy (1973, 1984). La hipocognición es un proceso por el que cierta clase de experiencias no encuentran un lugar coherente dentro del conocimiento cultural (Levy 1984). No hay forma de conceptualizar —identificar, elaborar, organizar y comunicar— algunos sentimientos y emociones dentro del mundo cultural. En el caso de las mujeres maltratadas en la Sierra, el esquema de complementariedad no provee una forma de entender los sentimientos y conocimientos que suscita el tipo de estrategias y la agresividad que emplean sus afines. El hecho de que los conocimientos no puedan

²⁹ Al decir 'víctima', me refiero más a los rasgos jurídicos que a las reminiscencias religiosas o características psicológicas de estas personas. Quiero decir que padecen por culpa ajena, no que sean sujetos pasivos de un sacrificio cuasi-aceptado.

³⁰ Mientras la vergüenza es una emoción social que trata sobre el yo, sobre lo que uno es; la culpa es un sentimiento individualista, que trata sobre lo que uno ha hecho (Lynd 1958). Considérese la ausencia de instrumentos sociales para librarse de la vergüenza, mientras que hay multitud de recursos para librarse de la culpa. Se puede confesar, perdonar, ocultar, negar, expiar, asumir, o penar una culpa, pero hacer alguna de esas cosas con una vergüenza, probablemente tan sólo provoquen más vergüenza. Joseph Conrad ha novelado los estados crónicos de vergüenza y culpa en dos relatos que tienen lugar en el contexto colonial, *Lord Jim* —una novela de culpa —y *Heart of Darkness* — una obra sobre la vergüenza. El contraste permite apreciar las diferencias entre ellas.

³¹ Sus efectos son tan potentes que diversos autores le atribuyen efectos decisivos en la evolución cultural de la racionalidad y la emocionalidad occidentales (Elias 2000; Scheff 2000).

estructurar a las emociones, ni estas cimentar los conocimientos, puede ser interpretado, tanto por las mujeres maltratadas, como por quienes las rodean, como estados no emotivo-cognitivos (Levy 1984). Por ejemplo, pueden ser considerados deficiencias cognitivo-conductuales, o incompetencia cultural, lo que daña aún más su identidad personal. O pueden ser somatizadas como enfermedades que se unen a los daños físicos ocasionados por la violencia.

El bucle que realimenta este proceso tiene dos fases, en principio la incapacidad de pensar sobre unos hechos produce vergüenza (Levy 1984), y después, la vergüenza produce incapacidad de pensar en esos hechos (Darwin 1872). En las narrativas utilizadas en este capítulo, los motivos de vergüenza son muy diferentes. En el relato de Trina aparece en el cruce entre el conocimiento encubierto —que ha sido maltratada— y el manifiesto —que su relación ha fracasado, y queda sola para cuidar a sus hijos. En la historia de Noelia, se conectan con los temas de la sexualidad, el vestido, el trabajo o el maltrato público como medios de distinción económico-étnica y de exclusión familiar. Y en el de Rosa, se relacionan con los de inferioridad de clase y una atmósfera vital de culpabilización, inseguridad y preocupación moral que la lleva a las *“terapias para fortalecerse, para tener la seguridad de que no estoy haciendo daño, no estoy haciendo mal a nadie”*. Aunque por diferentes motivos, la vergüenza aparece en todos los casos. En la multiplicidad de causas que hay tras la vergüenza, se oculta el esfuerzo socio-cultural por disociar las causas —la violencia de los afines— de los sentimientos que produce —vergüenza y parálisis. Pero todas las ocurrencias del sentimiento de vergüenza tienen algo en común. Michele Rosaldo (1984) ofrece una pista sobre el origen de la emoción de vergüenza cuando afirma que entre los ilongots:

“la igualdad y socialidad son minadas por confrontaciones que envuelven desigualdad y extrañamiento. ... La vergüenza emerge cuando a causa de la debilidad, la edad o las relaciones envueltas, los inferiores aceptan su lugar y se retiran en avergonzada aceptación de subordinación”.

M. Rosaldo (1984:149)

Como explica Basso (2009), la emoción de vergüenza responde a una experiencia en la que los otros piensan y dicen de *uno* es más importante que lo que *uno* piensa de sí mismo. Para Trina, Rosa o Noelia, esa experiencia significa aceptar que su opinión sobre sí misma y su opinión sobre cómo debería ser y cómo es en realidad la relación que mantiene con sus afines, pueda ser suprimida por la

de quienes están en una posición dominante. Cuando sufren maltrato, experimentan una pérdida de conocimiento que es incorporada emocionalmente. Es decir, las conductas de los diversos actores y lo que ocurre en la relación son interpretados por la persona maltratada en los mismos términos que el maltratador (Denzin 1983). Ser obligado a aceptar esta imposición es auto-suprimir la propia voz. Ejercer esa represión sobre uno mismo es sentido como complicidad en la dominación. De este modo, quien se queda sin voz, quien *acepta* la servidumbre, experimenta vergüenza.

Las mujeres cuyo relato he presentado en este capítulo viven esta experiencia en los límites de la cultura matrimonial andina, en la tierra de nadie que se extiende entre afines y consanguíneos. Trina expresa su rebelión contra sus afines y contra sí misma, en el lenguaje de la afinidad: "*¿Con todo su mamá, con todo su familia, ya acaso con todos yo me casado? Yo no me casado con todos, con mi esposo nomá me habré casao también. Diciendo me he decidido a salir*". Quizá por esa capacidad para pasar de la vergüenza al enfado, sin tener que recurrir a la violencia y perderse a sí misma el respeto, Trina ha sido capaz de escapar por sus propios medios a esa situación.

Si Noelia ha persistido en una relación que no le permitía '*desarrollarse normalmente*' es por su compromiso con ese grupo de emociones que alientan la complementariedad, y que podríamos denominar '*amor andino*'³². Una pareja *enamorada*, como la que retrata Noelia al principio de su historia, está formada por dos personas que trabajan para esa relación. El amor exalta la auto explotación. La auto explotación es una economía basada en el respeto: Quien se auto explota por otros merece su respeto (Sahlins 1983). Quien no lo hace, es alcanzado por la vergüenza. Las personas enamoradas que no son respetadas, pueden sufrir una distorsión en su disposición hacia la auto explotación. En algún momento del relato de Noelia se explica como '*masoquismo*' o '*amor al golpe*' y se contabiliza en términos de salud-enfermedad como secuelas de la violencia padecida. Para Noelia, dejar a su pareja ha sido un proceso mucho más traumático que para Trina, pues, aferrada a su ambición y a una implacable ética del trabajo, ha vivido durante mucho más tiempo la severidad de esa tierra de nadie, lo que le ha hecho que su vergüenza se transforme en ira, desprecio e indignación. Emociones que han terminado afectando a la relación con sus hijos.

³² En Perú la insufrible frase popular dice: "Amor andino, cuánto más te quiero, más te pego".

Y Rosa, aunque ha sido capaz de hacer público su conflicto, aún vive cubierta por una atmósfera de vergüenza que amplifica sus dudas y suspende su decisión. Rosa aún no ha encontrado una forma de conceptualizar sus sentimientos e integrarlos con los hechos. Los intentos de hacerse con un *lenguaje experto* —un esquema psicológico, religioso o médico— que expliquen su incapacidad de dejar una relación que la daña, han sido hasta ahora infructuosos. Ahora que su hijo ha crecido, se ve implicado en la violencia, y ha tomado la parte de su madre, Rosa tiene una posibilidad en el lenguaje más decisivo de Pedro. La paradoja es que, para librarse del esposo, está ligando su destino al de su hijo.

Todo esto muestra que para ejercer un control emocional de la relación no es necesario que el esquema de complementariedad que domina las prácticas matrimoniales prevea los casos que salen del modelo y los sancione. No hacen falta reglas codificadas que gobiernen los sentimientos. Basta con que un dominio de la experiencia quede subesquemático, para que las personas experimenten hipocognición. En las historias de este capítulo, el fenómeno se asocia a un sentimiento de vergüenza. Durante los primeros años de una relación violenta, la vergüenza puede impulsar la acción de escapar, pero dada la naturaleza emocional de la vergüenza, es más probable que actúe realimentando procesos cíclicos que ligan a las mujeres a relaciones violentas³³. Como por ejemplo, los intentos de compensar ese estado con la autoexplotación para producir respeto, los de transformar a la pareja, o esperar que cambie, para que encaje en el esquema, o como los de reinterpretar deflacionariamente al propio yo. Todos ellos contribuyen a que las mujeres pospongan la toma de decisiones sobre la cuestión relevante —la aceptación de la violencia dentro de la relación de pareja— reconduciéndola a las causas puntuales de vergüenza. A través de este proceso de reconducción, la vergüenza patrocina el respeto, adopta el sometimiento voluntario, protege el silencio y asegura la explotación. La vergüenza protege el vínculo social (Lewis 1971), aún a costa de las mujeres que lo forman.

* * *

³³ Desde una perspectiva experimental de Hooege y asociados (2011) han puesto de manifiesto como la vergüenza conduce tanto a conductas de aproximación como de evitación.

Pese a las variaciones culturales y personales de la vergüenza, ese estado ofrece siempre una fuerte impresión de realidad emocional. Se trata de una emoción profunda enraizada en la persona moral, que pone en marcha un proceso interactivo que implica al 'yo' y a quienes le rodean. La vergüenza que padece una mujer maltratada emerge en interacción con personas crueles. La crueldad niega un contexto emocional común, desvincula a las personas, y penetra la cara privada de la emocionalidad. La vergüenza que padecen las mujeres maltratadas es un reflejo de la crueldad que ejercen los maltratadores. Tanto la crueldad como la vergüenza crean desconexión entre los aspectos cognitivos y emotivos del yo. La vergüenza sobredetermina la cognición y capacidad empática del individuo: impone a un yo, lo que (real o imaginadamente cree que) los otros piensan y sienten de él. En contraste, la crueldad impone a los otros lo que deben creer y sentir ante un 'yo' cruel. Como intentaré poner de manifiesto en el capítulo octavo, mientras en la crueldad hay una preocupación obsesiva por el reflejo de sí mismo en otros, en la vergüenza, la obsesión es con el reflejo de otros en uno mismo. Pero antes dedicaré el próximo capítulo a intentar mostrar la relación entre un entorno social impredecible, la aceptación de relaciones extra-conyugales por hombres y mujeres, y los estilos de paternidad y maternidad.

Capítulo 7

Trayectorias: Riesgo, estrategias de pareja y cultura de violencia

1. Incoherencia, imprevisibilidad y agresividad en la cultura andina

Las teorías de la violencia se mueven entre dos polos: o se considera que la violencia niega la comunicación y destruye la sociabilidad; o se considera una práctica social significativa con una estructura que descansa en la reciprocidad¹ y constituye una de las formas en las que los humanos producen subjetividades, verdad, identidad y en definitiva la misma sociedad (Allen 1988; Poole 1994; Ronsbo 2006). En el capítulo quinto he considerado la violencia como una conducta que, más que negar la comunicación, la manipula y con ello induce incoherencia en la práctica de los individuos y falta de homogeneidad en la cultura que le da soporte.

El tema de la carencia de unidad cultural es recurrente entre los antropólogos. Diferentes explicaciones de la ausencia de homogeneidad cultural han recurrido a nociones como las de aculturación, las de hegemonía y resistencia, centro y periferia o colonialismo. LeVine (1984) pone de manifiesto que la profunda variación cultural entre personas pertenecientes a una misma sociedad, en conocimientos, valores, esquemas cognitivos etc., parece contradecir la noción de cultura como conocimiento y significados compartidos. Y Linton (1936), analizando los efectos de la incoherencia para los nativos, afirmaba que la variación y contradicción dentro de la cultura, equivale a una falta de previsibilidad de los resultados de la propia conducta.

Situando la discusión en el campo de la antropología andina, en ésta especialidad ha sido tradicional separar las formas comunitarias de cultura tradicional y las occidentalizadas de los mestizos y 'blancos'. Una situación de este tipo supondría la coexistencia de más de una cultura en un territorio, un fenómeno

¹ Al hacer referencia a la reciprocidad no me refiero exclusivamente al intercambio económico, sino a cualquier forma de conducta que sea reductible a un patrón de 'toma y daca' —*do ut des*— como la economía, el derecho de bienes, la comunicación, la política, o el trabajo.

que algún autor ha denominado 'biculturación' (Polgar 1960). Deborah Poole (1994) afirma que esta postura ha sido revisada recientemente, pasando a considerar que la identidad andina, más que en la permanencia de una tradición, reside en la capacidad de resistencia que distingue a una población étnica y económicamente identificada como subalterna. No obstante, esta misma autora apunta las debilidades de esta posición para entender la violencia en los Andes. Según Poole, los códigos que dividen racial y económicamente a la población no son definidos estrictamente en términos raciales o económicos, sino que pertenecen a un "entendimiento compartido del poder y la autoridad que conecta a campesinos y mestizos en lo que podemos considerar una 'cultura de violencia' regional" (Poole 1994:5). Desde mi punto de vista, y matizando esa opinión, los estilos de conexión (o de comunicación entre personas y grupos), que, como expuse en los capítulos primero y quinto, están en algunos casos asociados al uso de la violencia, pueden afectar a la coherencia cultural; sobre todo si tenemos en cuenta que ésta es una cuestión de organización de las relaciones entre los esquemas, marcos, códigos, dominios o entidades culturales que encapsulan conocimiento y emociones.

Mi aproximación a la ausencia de homogeneidad cultural se centra, en primer lugar, en la quiebra de las relaciones recíprocas en el nivel social. Si, por un lado, la negación sistemática del intercambio económico equilibrado crea contrastes de clase (Poulantzas 1977) y diferenciación cultural (Bateson 1935, 1972); por otro, la negación de la reciprocidad entre grupos étnicamente diferenciados induce segregación socio-cultural y racialización (Poliakov 1974). Además, en segundo lugar, he examinado en el nivel doméstico las contradicciones entre el mensaje y el marco de referencia a través del que debe ser interpretado (Bateson 1972). La violencia doméstica crea afirmaciones incompatibles en el seno de la práctica familiar (Denzin 1984) y suscita antagonismos en las relaciones de género y generación (ver capítulo quinto).

Estas estructuras de incoherencia contribuyen a agravar el desequilibrio de una sociedad asentada en un medio inestable y por lo tanto poco predecible. Esta imprevisibilidad deriva tanto de un ecosistema que posee condiciones locales muy diversas en la estabilidad y previsibilidad de los recursos a causa de la dependencia de la producción agrícola en gran altitud², como también procede de la violencia

² La altitud se combina con un patrón climático extremadamente variable en precipitaciones y temperatura que hace las cosechas inseguras. Han estudiado las variaciones en la disponibilidad estacional de alimentos Collins (1983), Graham (1987, 2004), Leonard (1989, 1991), Leonard & Thomas (1988, 1989), Thomas (1976) y Thomas & Winterhalder (1976) entre otros. Collins (1983) relaciona la migración estacional con la escasez de recursos, y Leonard (1987, 1991) afirma que, entre las familias campesinas, las diferencias en la adecuación de la dieta y el estatus nutricional debidas a la variación estacional protegen a los niños menores de 12 años mientras que los adultos de ambos sexos sufren un estrés calórico severo, aunque son los hombres quienes sufren en mayor medida un pobre estatus

social crónica (Brown & Fernández 1991; Cotlear 1989; Deere 1991; Hobsbawm 1974; Isbell 1978; 1985; Mitchell 1991; 1999; Poole 1994; Starn 1991, 1994, 1995a, 1995b; Urbano 1991).

Un medio socio-cultural incoherente supone poca previsibilidad de los resultados de la propia conducta (Linton 1936). La falta de previsibilidad implica la existencia de riesgos externos (Giddens 1999). Es decir, riesgos que dependen de factores azarosos más que de la competencia individual. Que la variabilidad del resultado de una conducta no sea predecible, conduce a la percepción de que las personas no pueden influenciar los resultados de sus decisiones básicas. Estudiando la distribución de esta percepción, Lewis (1966) afirma que la idea de carencia de control sobre la propia vida es una característica de las personas situadas en una cultura de pobreza. Podríamos extender esta idea y decir que la sensación de carencia de control interactúa no sólo con la posición económica, sino también con la posición étnica y de género. Así, en la sociedad andina no sólo hay un alto nivel de riesgo, sino que la distribución de estos entre la población es desigual. Los individuos en situaciones locales inestables y privados de una sensación de control vital evalúan la preocupación por el futuro y la seguridad en una forma adecuada a los medios que su realidad socio-cultural les proporciona. Puesto que ni tienen riqueza, ni pueden cambiar libremente a una posición menos arriesgada, la única forma de controlar la situación es a través del conocimiento (Beck 1992). El conocimiento es un recurso escaso y controlado por sus poseedores. Las modalidades de conocimiento accesibles a personas en posiciones adversas casi se limitan al control de las situaciones a través de la respuesta individual. Una respuesta que puede incluir la violencia personal como medio de bloquear o forzar la comunicación entre diversas entidades culturales que administran la pertenencia étnica, la posición jerárquica o la adscripción a una clase o género.

De este modo, si la evitación del riesgo es un motivo culturalmente válido, las personas intentarán ocupar posiciones étnicas, de género y clase en las que la exposición sea menor, incluso a través del recurso a la violencia. Pero también la exposición *voluntaria* al riesgo puede ser un motivo culturalmente válido, que no requeriría explicar sus afinidades con la violencia. Por ejemplo, el paso por el ejército sería un momento en el que se conectan riesgo, violencia y cambio de posición social. El efecto general es que la violencia superpone un orden en el que la probabilidad viene sesgada por la propensión a la impulsividad, la hostilidad cognitiva y la agresividad de los sujetos violentos.

nutricional. Esta desviación en la asignación de recursos y el estrés calórico asociado podrían ponerse en relación con la tesis de Bolton, basada en la hipoglucemia, que intenta explicar las causas de la violencia en el mundo andino (Bolton 1984).

2. Objetivos

En este capítulo me propongo explorar la relación entre un entorno social poco predecible, las estrategias de pareja que siguen hombres y mujeres y la trayectoria familiar. Esta conexión ha sido establecida por teorías interculturales³ que estudian las funciones adaptativas de una estrategia reproductiva facultativa como la poliginia⁴.

La estrategia de pareja es significativa porque condiciona el desarrollo de la trayectoria familiar. Con la noción de estrategia de pareja me refiero a la opción entre poliginia y monogamia, o lo que viene a ser lo mismo, cuando la estrategia no es generalizada ni legalmente ratificada, la opción entre exclusividad y aceptación de otras relaciones sexuales fuera de la pareja. El rango de actitudes posibles frente a las relaciones extra-conyugales abarca desde la exclusividad a la aceptación de múltiples parejas. Estas actitudes se pueden poner en relación con el tipo, la proximidad y estabilidad de la relación. Se asocian con diferentes estilos de paternidad e influyen en la calidad y cantidad de los cuidados que se dan a los hijos. Además, mi intención es observar cómo afectan a instituciones andinas como la adopción y circulación de los niños; y los efectos sobre usos como la discriminación de hijos o hijastros, la negligencia selectiva y el infanticidio. Cuando este conjunto de instituciones, usos y prácticas se proyectan sobre una familia concreta delimitan su trayectoria familiar.

En primer lugar dedicaré una sección a la descripción de las estrategias de pareja en el Valle. El objeto es ofrecer un perfil de las prácticas de pareja, en las que son frecuentes las relaciones bígamas de los hombres (poliginia-simultánea) y la poligamia serial de hombres y mujeres. A continuación, como en otros capítulos, los relatos de tres mujeres representan por sí mismas su experiencia de violencia.

³ 'Intercultural' es la traducción del término 'cross-cultural' que adopto para referirme a los estudios comparativos basados en la recopilación estadística de datos culturales obtenidos a través de etnografías intensivas. En este caso me parece preferible el prefijo 'inter-' ('entre' o 'en medio'), que 'trans-' ('a través' o 'al otro lado').

⁴ Suponiendo que la forma de matrimonio responde a determinantes ecológicos, sociales o culturales se observan los niveles de intensidad de la poliginia (coetánea o secuencial) a través de nociones como las de inversión parental (los hombres, y las mujeres, en edad reproductiva y no reproductiva, presentan diferencias en los óptimos de inversión en la reproducción), competición por el apareamiento (basada en la razón de masculinidad y la muerte temprana de efectivos masculinos), defensa de los recursos (las coesposas se benefician de compartir los recursos de un esposo rico), defensa contra patógenos (herencia inmune), y diversos determinantes culturales (que van desde el parentesco hasta la religión, pasando por la intensidad del patriarcado, la admisión del castigo corporal de las esposas o la facilidad del divorcio), (Barber 2004, 2008; Betzig 1988; Campbell *et al.* 2001; Draper & Harpending 1982; Ember & Ember 1974, 1979, 2007; Low 1990; Symons 1979; White 1988; White & Burton 1988).

Aunque los relatos son dispares tanto en procedencia de clase como en contenido, conservan un sustrato cultural común que hace posible relacionar sus conocimientos y experiencia de la trayectoria de pareja, de la infidelidad y el abuso en el mundo doméstico. A través del relato de Mati, analizo cómo aborda la cuestión de la bigamia buscando una equivalencia de significado entre la cultura de pareja andina y la occidental. Aunque su historia está correctamente montada, el análisis se desborda con los significados autóctonos de la práctica matrimonial. A continuación, la historia de María muestra cómo contempla su situación de pareja desde la perspectiva campesina. El esquema complementario y el pragmatismo ante su situación de adversidad la llevan a contemplar la bigamia como un problema de resistencia. La misma táctica que emplea contra la desbordante violencia de su expareja. Finalmente analizo cómo Adela expresa su sufrimiento en una historia personal que relaciona fenómenos somáticos, psíquicos y sociales, para explicar los cambios desbordantes que está sufriendo su identidad personal, su situación maternal, doméstica y de pareja.

En suma, mi interés se centra en cómo las estrategias de pareja se producen, experimentan y categorizan por diversas personas con diferentes historias personales, condiciones de adversidad y adscripción étnico-cultural. Cuestiones de especial relevancia son, cómo esta experiencia influencia la evaluación de la relación, la interacción con personas significativas y la decisión de iniciar, permanecer o dejar una relación bígama. También es importante observar cómo influyen en el trato que reciben los niños, y se asocian con instituciones que regulan el tamaño y composición ideal de la familia. Y finalmente, cómo repercute en el *loci* dónde se establece el centro de solidaridad familiar.

3. Estrategias de pareja y trayectorias familiares en la Sierra Central: ilustración y descripción

3.1. Ilustración

Nota de Campo: Margarita 1. 050508-NCD 013

Margarita es nuestra casera, hoy a medio día comimos juntos –con Jesús y Cencio- un desastroso cocido. Cuando nos despedíamos nos dijo que se pasaría por la noche para contarnos su historia. Cuando llegó por la noche, primero

intentó que le subiéramos su sueldo. Decía que Jesús le había prometido ciento cincuenta soles mensuales, pero que María, al final, solo le daba cincuenta y que como tiene el padre mayor y en ocasiones debe pagar a alguien por cuidarlo por la noche –cinco ó diez soles- no le trae cuenta. No supe qué responder. Ella nos contó su historia.

Margarita tiene tres hijos, es madre soltera y sus hijos son de distintos padres. La última hija de Margarita, Sonia, de trece años, tiene por padre a un hombre de Pachaca, *casado* y con hijos, que la reconoció cuando tenía unos cuatro años. Solo ahora que los otros hijos de este hombre son ya mayores y no dependen de su padre, Margarita se ha decidido a reclamarle una pensión de alimentos para Sonia. Como el hombre se niega a pasársela, Margarita la ha reclamado judicialmente a través de un abogado del turno de oficio (que no debería cobrarle nada, pero que Margarita dice pagar por mitad). Ha celebrado vista con el juez, ella iba sola, y el padre acompañado de toda su familia, con lo que le metían ‘bulla’ y le costaba trabajo defenderse. Por otro lado, había huelga y su solicitud ha sido *tachada*, con lo cual debe esperar al día veinte para ver el estado de su proceso. El padre de Sonia le dice que, aunque gane el pleito, no le piensa pagar, y la tiente con diez o quince soles para que retire la denuncia. Margarita afirma que le basta con meterlo en la cárcel, aunque sea sólo un par de días.

El hombre, que es vecino de Pachaca, dónde Margarita ha vivido toda su vida, ha mantenido una relación de vecindad con Margarita y su familia. Ahora que le ha puesto la denuncia tira piedras al tejado de Margarita y, cuando *bebe*, insulta a su hermano Cencio. Esta es la razón de que Margarita vaya sola al juzgado, para no meter a su familia en el embrollo con este hombre. La hija, Sonia, conoce al padre, que de vez en cuando le da una propina de un sol, por ello no quiere que la madre lo denuncie, no sea que le suspenda la propina.

El padre tiene un defecto en la vista y se escuda en su invalidez para no pagar. Pero Margarita dice que es músico, tiene chacra, tiene casa y maneja una cuenta corriente, todo lo cual indica que debe tener ingresos suficientes para pasarle una pensión a la niña. La causa de su defecto es una herida que le hizo una prima de Margarita. En el tiempo en que Margarita le obligó a reconocer su

paternidad, un día, borracho, fue a la casa de esa prima y se puso a golpear la puerta. Salió esta mujer y le empujó, en la caída se hizo una brecha en la cabeza que le causó la lesión. Esto no fue obstáculo para que lesionado y agresora terminaran un tiempo después como convivientes. Para ello, la agresora abandonó al primo de Margarita y a sus cinco hijos.

Margarita tiene otro hijo, que no conozco, trabajando para su padre en Lima. Margarita se ilusiona cuando considera la posibilidad de sacarle algo al padre para que el hijo se opere, lo necesita porque tiene un labio leporino y un soplo al corazón. No está muy claro que sea posible, puesto que el hijo es mayor de edad y ha cesado la obligación de alimentos. Lo curioso es que el padre no se interesó por el hijo en veinte años, y que de repente llegó de Lima y le ofreció trabajo en su empresa de construcción. El chico accedió y se fue a Lima con él. Allí no recibe demasiado buen trato de su padre, debido, dice Margarita, a su madrastra.

Nos contó que, hace diez años, consiguió que operaran al hijo del labio —aunque aún no ha conseguido que lo traten de la encía y el paladar. Tras buscar médico en la atención pública y privada y no encontrarlo, se enteró de que, en Huancayo, una ONG había comenzado una campaña de operaciones gratuitas. Se llevó al niño a Huancayo y le hicieron las pruebas pertinentes y, pese al temor de Margarita, el soplo no era óbice a la operación. Le pidieron doscientos o trescientos soles, pero ella no podía pagarlos y fue capaz de convencerlos de que era verdad —no como otras personas que tuvieron que volver a la Oroya a toda prisa para buscar dinero para que les hicieran su operación. Metieron al joven en el quirófano y lo operaron. Mientras tanto, ella estuvo esperando y por la noche, serían las ocho, la llamaron para que estuviera presente cuando el chico despertara. Cuando lo hizo, le dijeron que podía llevárselo. Pero las combis no pasaban a esa hora, y ella no tenía los diez o quince soles que podía suponer un taxi. Así que tuvieron que volverse andando hasta Pachaca, unos veinte km, dónde llegaron de madrugada. Cuando Margarita tuvo cien soles fue a buscar al médico que había operado al niño, para ir pagando su deuda pero, como es natural, le fue imposible encontrarlo.

Nota de Campo: Margarita 2. 100708-NCD 069

Parece que la relación con Margarita ha mejorado en los últimos días. Margarita es nuestra casera. Vive en una casa anexa, cuida la propiedad, y nos protege. Ella y su hermano Cencio hacen la ronda campesina, y su presencia aquí garantiza que en caso de asalto, los vecinos de Pachaca vendrían a protegernos. Para poder dar aviso, la casa tiene instalada, desde los tiempos de Sendero Luminoso, una ruidosa sirena de bomberos. Margarita es campesina, madre soltera de tres hijos, que tuvo con distintos padres, y se dedica, además de cuidar a su padre, a la agricultura. Sea en su chacra, sea como jornalera. Un poco capciosa, su forma de imponerse es la resistencia activa. La conocí cuando estuvimos aquí en enero. Uno de sus conocidos, borracho, se pasó media hora aporreando el portón a altas horas de la noche. María, que estaba aquí presentándose a la comunidad y mostrándome las posibilidades de realizar trabajo de campo en el Valle, pensaba que era su amante, ahora pienso que también podía ser una ex pareja, quizá el padre de Sonia. María la llamó a capítulo al día siguiente, y ella, utilizando la mejor estrategia, negó haber escuchado nada. Sólo admitió que podía tener una ligera idea de quién podría ser, y prometió ponerle remedio. Margarita tiene otras líneas de conflicto abiertas, por ejemplo con Jesús, pero esta es otra historia.

Una vez instalados, tras unos primeros días en los que subía de visita con asiduidad, e incluso almorzaba con nosotros, ahora está un poco disgustada porque no le subimos el sueldo. Esta situación me produce apuro, pero no puedo subírselo porque su acuerdo es con la dueña de la casa, no conmigo; y yo tengo mi propio acuerdo con ella. Intentamos compensar dándole trabajos extras, o haciéndole algún regalo a su hijita. Pero claro, no es lo mismo un sueldo justo que un obsequio o trabajos extras, por bien pagados que estén. Así transcurrían las relaciones, hasta que hace unos días me llamaron de Lima. La hija mayor de Margarita está trabajando en Miraflores, un barrio elegante, antiguo balneario de Lima, en casa de unos amigos de su patrona. Trabaja en el servicio doméstico, y a cambio, además de su sueldo, recibe formación y protección en una casa elegante de profesionales limeños. Me telefoneaba esta señora, tras conseguir mi teléfono a través de María, entonces en Chapel Hill, para que le dijera a Margarita que su hija estaba enferma y que la habían llevado a urgencias. Un temor usual es que

quede embarazada. En Miraflores, en el cordón de jardín público que pende sobre el tajo que da a la playa y al Pacífico, todas las tardes puedes ver a grupos de mucamas uniformadas, que mientras cuidan de los hijos de las familias bien, charlan con jóvenes trabajadores que, como ellas, han emigrado a Lima. De estos encuentros surgen algunos amores, y algunos de éstos tienen como resultado embarazos no planeados. Para la patrona, que su protegida quede embarazada es un fastidio triple, debe dar explicaciones a los padres y facilitarle la entrada al matrimonio a la trabajadora que pierde.

Pero esta vez era una enfermedad real. Cuando por la tarde llegamos a la casa, me pasé por la casita de Margarita para darle la mala noticia. Se quedó muy preocupada por su hija, le marqué el teléfono de Lima y le dejé mi celular para que hablara con la protectora-empleadora de su hija. Me dijo que la habían llevado a urgencias y que estaban explorándola. Al día siguiente me acerqué para ver cómo estaba Margarita y para que pudiera telefonar a Lima de nuevo. Adelantándose a mis intenciones la vi sacarse del zagalejo un flamante teléfono móvil. ¿Quién hubiera pensado que Margarita tenía una de éstas máquinas? Tras una breve conversación, telefoneó a Lima, su hija había salido de peligro. De todas formas, Margarita se fue esta madrugada a Lima, a visitar a su hija.

Aunque no le preocupa excesivamente ponerle un desmesurado sobreprecio a los encargos que le hacemos, un barreño, jabón, leña, etc. esta vez Margarita me mostró su teléfono para que yo no corriera con sus gastos. Si hace esta diferencia es porque la enfermedad de su hija es una cuestión extra-negocial. Tiene ideas muy interesantes sobre esa enfermedad que atribuye a los desequilibrios entre calor y frío o lo seco y lo húmedo. ¿Cómo habrá llegado la doctrina de Hipócrates y Galeno hasta Margarita? Margarita se preocupa por los dos hijos que tiene en Lima, y probablemente una parte importante de la venta de su torito, setecientos soles o tres años de ahorro, hayan ido a un celular que le permite mantener contacto y saber a distancia de ellos y su situación. Margarita está haciendo un gran esfuerzo por su hija, una vez termine su tiempo de trabajo conocerá las costumbres de las clases profesionales de Lima, tendrá una educación mejor a la media y podrá desenvolverse en espacios en los que su madre nunca podría soñar. Respecto a su hijo, ella preferiría que no se lo hubiera llevado su padre y hubiera permanecido junto a ella, pero no ha podido ser. Le queda la pequeña Sonia, que

todas las tardes pasa frente al ventanal con sus trenzas, su uniforme escolar rojo, su pelota de ‘boly’ y sus sonrosadas mejillas.

3.2 Descripción de las trayectorias familiares

Lambert (1977) ha destacado la inestabilidad de las relaciones matrimoniales en la sociedad andina. Generalmente se piensa que el compromiso es lo que da pie a comenzar una vida de pareja, y que, a su vez, el compromiso con una persona es influido por la actitud frente a la exclusividad o no de la relación de pareja. En los Andes el compromiso —y con él la exclusividad sexual— no es una actitud con la que se entra en la convivencia, sino una responsabilidad que debe crearse a lo largo del desarrollo de la relación. Por ello se considera liviano en sus comienzos y debe ir fraguando con el tiempo.

Poliginia

La existencia de frecuentes relaciones extramatrimoniales en los Andes ha sido citada por diversos autores (Bolton & Bolton 1975; Ossio 1992; Price 1965; Van Vleet 2008), sin embargo no es mencionada la aceptación de las relaciones poligínicas y, menos aún, han sido estudiadas en profundidad. Al estudiar la violencia doméstica en el Valle, los relatos en los que aparecen este tipo de relaciones son muy frecuentes⁵. En el Valle se las denomina bígamas, lo que no es legalmente⁶ exacto, pues no hay dos matrimonios, y en muchos casos ni siquiera uno. Aunque ni se trata de una práctica general ni legal, podemos denominarlas relaciones poligínicas⁷, siempre que tengamos en cuenta que no se trata de poliginia generalizada ya que no existe un patrón aceptado en el que todos los hombres aspiran, y la mayoría logra, matrimonios poligínicos (Spencer 1980). Estas

⁵ De las ochenta y dos entrevistas que componen la muestra de esta investigación, cincuenta y una mencionan expresamente casos en las que otras relaciones del hombre constituyen un problema en la relación de pareja. Generalmente son casos de bigamia permanente, pero también se incluyen dos fingidas y algunas sólo sospechadas o en las que no interesa enterarse de la verdad. Otra pequeña parte de casos problemáticos está constituida por matrimonios seriados en los que una mujer lleva hijastros —entenados, en la terminología del Valle— a su segundo matrimonio.

⁶ El código civil peruano no acepta la bigamia, y estas relaciones constituyen un delito en el código penal, sin embargo hay permisividad social de estas conductas, y es conocida su práctica por personajes públicos relevantes.

⁷ Algunos autores (Nutini 1965) han desarrollado una terminología para referirse a diferentes relaciones con coesposas, por ejemplo bigamia unitaria, secundaria, satélite, etc. Pero, fuera del grupo étnico concreto y para el objeto de estudio considerado, suelen mostrarse incompletas o difíciles de encajar.

relaciones se asocian generalmente con la residencia separada de las coesposas y un patrón de alejamiento —migratorio, abandono temporal, o marido periférico— entre los esposos (Whiting & Whiting 1975). Aunque se basa en una apreciación compartida por las personas que trabajan en el problema de la violencia, no puedo ofrecer una cifra de la prevalencia de las relaciones poligínicas entre la población del Valle. Sin embargo los relatos de violencia presentados en este capítulo darán una idea de la fluidez y variabilidad de los arreglos conyugales en el Valle.

Franquicia sexual

Legal y nominalmente las relaciones sexuales extramaritales están prohibidas para ambos sexos, y muchas parejas se adecuan a ello manteniendo relaciones conyugales exclusivas y estables. Sin embargo, como en otras esferas de la vida andina, tampoco en ésta la norma se mantiene con rigidez (Allen 1988; Isbell 1978). Dentro de un contexto de uniones de hecho, en el que el matrimonio (o su celebración ritual-legal) es retrasado hasta unos años después de finalizado el periodo de prueba, la práctica es de permisividad sexual para los hombres. Sólo las mujeres de clase y etnia privilegiadas corren el riesgo de ser sancionadas socialmente. Aunque hombres y mujeres contestan, incluso con violencia, las infidelidades de sus parejas, esta se considera una cuestión estrictamente privada. Los lazos maritales son rotos con facilidad, la separación o el abandono son usuales en el curso de la vida de hombres y mujeres, que tienen varias parejas consecutivamente, lo que ha venido a denominarse poliginia serial (Whitten 1974). Para los hombres es más usual que estas relaciones se solapen, estableciendo relaciones poligínicas con residencia separada.

La violencia doméstica es más probable y grave en casos de relaciones extramatrimoniales. Cuando los hombres entablan nuevas relaciones comienzan a agredir físicamente y a acusar de infidelidad a sus compañeras. Harvey (1994) corrobora que en esas circunstancias los hombres se vuelven crueles hacia sus esposas. Y Estremadoyro (2001), afirma que los hombres que pegan, lo hacen más cuando mantienen relaciones extra-conyugales. El tiempo de solapamiento de relaciones es especialmente conflictivo. Ambos cónyuges temen y prevén que el otro cambie de pareja, el control, los celos y las acusaciones de infidelidad, reales o imaginadas, se multiplican en ese periodo. Sin excluir el uso de la violencia por las mujeres, los hombres utilizan la violencia tanto para que su pareja permanezca en la relación, como para procurar que la deje; en ocasiones parece que, paradójicamente, ambos objetivos concurren durante una pelea.

El conflicto adquiere caracteres diferenciados, especialmente en intensidad y duración, en los casos de relaciones extramatrimoniales que no conducen a la separación. Son los hombres los que abrumadoramente mantienen este tipo de relaciones denominadas 'bígamas', que cuentan con cierto prestigio, al menos desde el punto de vista masculino. Un hombre puede tener dos, o más, esposas a la vez, una esposa 'principal' y otra 'querida', o tener sucesivas queridas que simultánea con su esposa (Wade 1994). La situación de *preferencia* de una mujer entre las coesposas viene determinada por el estado legal de casados (o el acuerdo de las familias), el tener descendencia, y el orden de establecimiento de la relación —por este orden, aunque no sin discusiones. Cualquiera que sea la modalidad, la poliginia, cuando no es aceptada por ambas esposas, cronifica el conflicto, e induce a los hombres a utilizar la violencia para equilibrar su restringida capacidad de cumplir su papel en dos hogares. Más aun, hombres que no poseen recursos para mantener dos hogares se pueden ver tentados de compensar con violencia su incapacidad para ser proveedores de ellos.

Tener un hijo 'en una mujer', junto a la idea de que los hijos necesitan un padre⁸, da a los hombres notables derechos de injerencia en la vida de la mujer. Un hombre, que ha tenido un comportamiento despiadado con su compañera, puede dejar y posteriormente volver a una relación de pareja con facilidad. Una de las realidades que sustenta esta práctica es que las personas actualmente separadas, que formaron pareja y tienen hijos comunes, mantienen la expectativa de volver a formar pareja con aquella persona. Las personas creen en la posibilidad de arreglar y rehacer las relaciones rotas (Harris 1994). Hombres y mujeres consideran esa posibilidad incluso después de las más penosas experiencias y no la desechan hasta que volver es considerado demasiado costoso o desventajoso. Lo curioso del cálculo es que parece estar sesgado por un optimismo crónico. Desprecia los riesgos de que se reproduzcan conductas anteriores y sólo toma en cuenta las ventajas que pueda proporcionar. De este modo, los hombres (y mujeres) no sólo pueden abandonar y volver al hogar con facilidad, sino que cuando vuelven, lo hacen con los derechos y obligaciones (sexuales, económicos y de parentesco) reconocidos en una relación.

⁸ La idea tiene origen en el principio de complementariedad, la homosociabilidad, la bilateralidad del parentesco, y la herencia bilateral. Es difícil determinar hasta qué punto se practica la herencia bilateral, sin embargo las ideas que envuelven estos sistemas de pensamiento se dejan sentir en lugares y momentos insospechados. Estas giran alrededor de la percepción de que un hijo sin padre es huérfano (que en el Valle es sinónimo de pobre), carece de herencia y no posee un grupo de filiación. En apoyo de esas ideas vienen nuevas realidades como la diferencia salarial entre hombres y mujeres, el papel del hombre en la sociedad latina, una visión pedagógica de la vida de pareja, etc, que juegan a favor del estereotipo de la necesidad de un padre.

Esta persistencia de las relaciones resta efectividad a las represalias en situaciones de conflicto y da a las uniones rotas un carácter flexible y resistente. Además, genera una práctica en la que la persona, la propiedad, y el domicilio de las mujeres carecen de una protección legal efectiva desde el punto de vista legal. Una situación que beneficia a los hombres y disminuye los derechos de las mujeres.

Matrifocalidad

Interculturalmente las aventuras sexuales son la causa más frecuente de divorcio (Betzig 1989). También lo son en la sierra, aunque el divorcio legal es innecesario en las uniones de hecho. No obstante, el hecho de que muchos matrimonios sean arreglados requiere la aquiescencia de los padres para el divorcio de los hijos. En cualquier caso, las personas no permanecen mucho tiempo solas. El principio de complementariedad ejerce una fuerte presión para que hombres y mujeres vuelvan a emparejarse. Esta presión es más fuerte para los hombres, que tienen nominalmente prohibidas ciertas tareas del hogar y cuyo desenvolvimiento social sin una mujer es muy gravoso (ver capítulo cuarto). Muchas mujeres, si consiguen independencia económica, esperan a que sus hijos tengan cierta edad antes de volver a convivir con un hombre. Temen la discriminación, y en ocasiones el abuso, al que los padrastros someten a los hijastros (Allen 1988; Wilson *et al.* 1980). La consecuencia aparente es que el número de hogares en las que el cabeza de familia es una mujer —en el que se suman separadas, solteras con hijos y viudas— es mayor que el de hombres. No obstante estos hogares no están exentos de relaciones violentas. Otros familiares o personas cercanas, pueden asumir el papel de maltratadores.

Estructura familiar

La práctica de la residencia virilocal, la pertenencia temporal a una familia extensa y la constitución retrasada de la familia nuclear propia, hacen que la estructura familiar cambie con el ciclo vital de la pareja y con su pujanza económica. A estas condiciones generales se une la particular estrategia de pareja de los padres para dar lugar a una determinada estructura familiar. Residir con, o tener padrastros o madrastras, medio-hermanos y hermanos adoptivos que provienen de familias que no pueden hacer frente a su crianza es algo normal.

Adopción

La circulación de los niños es una práctica común en los Andes (Leinaweaver 2008, 2009; Leinaweaver & Seligman 2009; Van Vleet 2009; Weismantel 1995). Esta es administrada a través de relaciones de parentesco, compadrazgo y paisanazgo. En ocasiones se trata de traslados temporales, otras de adopciones definitivas, aunque no es fácil clasificarlas de antemano, y unas pueden convertirse en otras. La circulación tiene múltiples objetos, deshacerse de hijos no deseados, hacer frente a periodos de escasez de recursos, intentar proveer a los hijos de una mejor educación, colocarlos en otro medio étnico que ayude a su conversión racial, o situar a un familiar en lugares de emigración para que facilite la llegada posterior de otros familiares (Mayer 2009). En cualquier caso la práctica de la circulación de los hijos se sitúa dentro de la tendencia a usar el lenguaje del parentesco en las transacciones económicas, laborales o rituales (Mayer 2009). Este proceso, aunque normalizado a través de reglas morales, y no siempre estigmatizador para los padres que dejan a sus hijos, es doloroso para padres e hijos y revela patrones de desigualdad (Leinaweaver 2008; Weismantel 1995). Las familias ricas, las parejas de mayor edad⁹, o los progenitores separados con mayores posibilidades tienden a atraer niños, las parejas o personas pobres a dejarlos para que los críen otros (Weismantel 1995). Los hijos adoptivos son asimilados en diverso grado en sus nuevas familias, dependiendo de las condiciones pactadas por los padres, la duración de su estancia, la disposición de los adultos y la capacidad de los niños para hacerse una posición en igualdad dentro de sus nuevas familias. Así, aunque los hijos adoptivos son equiparados a los de sangre, no todos los niños acogidos están destinados a ser adoptados o tratados en igualdad. Y no siempre son bien tratados en sus nuevas familias, sea porque éstas carecen de recursos, sea porque son discriminados conscientemente y/o dedicados a trabajos explotadores. En cualquier caso, la circulación de niños no deja de ser una institución ambigua.

Negligencia selectiva e infanticidio pasivo

Si la circulación de niños tiene el efecto de regular el tamaño de las familias a través de relaciones interfamiliares, la práctica de la negligencia selectiva o el infanticidio son formas de hacer lo mismo dentro de la familia. Estas prácticas no son desconocidas en los Andes (Buecheler & Buecheler 1981; De Meer 1988; De Meer *et al.* 1993; Hall 1965; Larme 1993, 1997, 1998; Scrimshaw 1974, 1978;

⁹ Como he mostrado en el capítulo anterior, en el terreno doméstico y en especial el trato dado a los niños, las abuelas son parte fundamental del sistema circulatorio de relaciones interpersonales —en el que aportan y extraen recursos, y en el que patrocinan sus intereses.

Whitehead 1968). La mayoría de los casos de infanticidio tienen lugar en el periodo perinatal, ya que hasta la edad de un año los niños apenas se consideran vivos y es un tiempo de máximo riesgo para aquellos que viven en familias que enfrentan situaciones muy adversas (Whitehead 1968). Hacia los dos años de edad se celebra el "cortapelo" y los niños comienzan a afianzarse en la red familiar, lo que significa un avance en su estatus como personas¹⁰. Su nueva posición hace problemático el infanticidio activo, aunque no la discriminación permanente o una negligencia sistemática. Scrimshaw (1983) coincide en los dos años como límite para el infanticidio deliberado. Los niños no deseados pueden ser dados en acogida en cualquier momento, pero hasta los siete años no suelen hacer los trabajos que los pueden hacer aceptables para las familias que desean un trabajador barato, de modo que la acogida antes de esa edad está más cerca de ser una adopción que una forma de intercambio.

Consecuencias

Los estilos de cuidado parental varían entre familias, sea por motivos personales, de clase, etnia, trayectoria familiar y momento en el desarrollo de la estructura familiar. La calidad del cuidado que reciben influye en el desarrollo de los niños, su forma de respuesta al medio (Handwerker 1996, 2001b), y el tipo de afiliación cultural que adoptará en su vida adulta (Aguirre 2006). Uno de los factores que marcan una infancia deprivada es la violencia, ser testigo y/o víctima de violencia o malos tratos en la infancia, produce adultos agresivos, dominantes, cognitivamente hostiles y emocionalmente polarizados (Adams *et al.* 1984; Biller 1971, 1981; Broude 1990; Draper & Harpending 1982, Gelles 1989, Handwerker 1996; Hetherington *et al.* 1979; Hoffman 1971; Kithara 1975; Munroe 1980; Munroe & Munroe 1975; Santrock 1977). En el capítulo siguiente me centraré en alguno de los efectos que la crianza en un ambiente violento desencadena en los niños, en lo que resta de este, me centro en diversos relatos de la vida íntima de personas que han vivido trayectorias familiares en las que diversos tipos de maltrato han tenido un papel formador. Estas relaciones violentas se dan dentro de marcos domésticos y sistemas de parentesco que tienen la propiedad de ser

¹⁰ Lo que coincide con el ámbito temporal en el que se encuadran las definiciones académicas usuales del infanticidio. Scrimshaw (1983) da una definición que abarca estas particularidades: "Cualquier combinación de desatención u omisión de cuidados médicos, nutricionales, físicos o emocionales de un bebe o un niño en comparación con otros niños en la familia u otras familias en condiciones socio-económicas y educativas similares". Brewis (1992) revisa varias definiciones y destaca los problemas conceptuales que provocan.

extremadamente flexibles y a la vez increíblemente fuertes (Weismantel 1995). Si bien estas características ofrecen la posibilidad de sobrevivir en un entorno imprevisible, también hacen muy difícil salir de un marco de relación viciado por la violencia.

4. Estrategias de riesgo, preferencias reproductivas y núcleo de solidaridad

Mati tiene cuarenta años, está separada desde hace siete y tiene una larga trayectoria de conflicto. Durante este ha aprendido a describir su situación de pareja en la terminología y el código cultural que usa ante la administración judicial en la que se ampara para su defensa. El conflicto actualmente se centra en la pensión de alimentos y la concesión de la patria potestad de los hijos, pero tiene origen en la estrategia parental de su expareja. Éste hombre ha llegado a tener tres esposas simultáneamente. Tras descubrirlo y convivir con otra de las esposas durante un breve periodo, Mati tomó la decisión de dejarlo.

4.1. Relato de Mati¹¹

Yo soy separada desde el año 2001, el papá de mis hijos es del ejército, él es un poquito violento, se *lo* lleva a mis hijos el rato que él quiere, *lo* agarra como si fuera su mercancía, del colegio se los lleva, no le importa si estudian o no. Todo porque él quiere tener la tenencia de mis hijos para no darme la pensión de alimentos. Pero tampoco está en condiciones de *tenerlo* porque tiene otra familia, él tiene tres hijos con otra mujer y vive con otra mujer.

Después de nueve años de matrimonio me llegué a separar porque hubo problemas muy fuertes. Con mi suegra yo vivía, las relaciones eran buenas, la señora me veía como si fuera su hija. Mi suegro también vivía en la casa, mi

¹¹ Mati tenía cuarenta años al tiempo de la entrevista.

relación con él era buena, pero ellos *se* discutían porque mi suegro se había buscado una querida, dice, a una señora ya de edad como para él y tenía problemas también mi suegra en esa época. Mi suegro siempre ha sido mujeriego y a mi suegra también le pegaba, todo se ha repetido.

Yo vivía con mi suegra y mi esposo entonces me trajo a vivir a otra mujer; a la mujer con la que ahora está viviendo, me trajo a vivir al lado mío, o sea las dos vivíamos en una sola casa. Estaba trabajando en Lima y había conocido a otra mujer, en ella tuvo tres hijos. Y yo acá en Huancayo estaba con mi suegra, con mis dos hijos, y yo no sabía de la otra vida que hacía a mis espaldas allá en Lima. Y de un momento a otro, en abril del año 2001 lo trasladaron y se aparece esa señora con tres hijos en la casa y el señor me dice: “Pues Mati tienes que aceptarme, tienes que aceptarlos porque son mis hijos, *lo* estoy *trayéndole* a vivir acá en Huancayo porque no tienen donde estar en Lima”. Entonces le digo a mi suegra: “Pero señora Remigia, ¿bajo un mismo techo?, eso es absurdo, yo tengo dignidad, ¿cómo voy a soportar eso?, yo no soporto eso señora”. Porque mi suegra apoyaba a él: “¿Qué vas a hacer? —me dice— tienes que aceptar nomás, mi hijo tiene sus hijos también en la otra mujer, ¿qué va a pasar?, ¡nada!, ¿acaso te vas a derretir?, ¿la mujer te va arañar?, ¡qué cosa!, tú cocinas un día, ella cocina otro”.

Yo no soporté, aguanté tres meses. Era un caos, no me quería dar ya ni para un detergente, me tiraba así la plata, mucha violencia, bofetadas, o sea, maltrato físico y psicológico. También a la otra, a las dos, él se creía lo máximo y ya no soporté más, le dije:

—Yo me voy, ordena tu vida Leni,

—¿A dónde te vas a ir tú?, si tú aquí en Huancayo no tienes casa, ¡pobre diabla! ¿A dónde vas a ir?

— ¡No sé!, a donde sea, pero me iré pues; aunque sea donde mi mamá me voy a ir.

—Si tu mamá es una anciana, ¿qué te va a tener?, ¿a dónde te vas a ir tú que eres una muerta de hambre? Así me ofendía, me menospreciaba.

—¡No sé! —le dije— pero ya no quiero seguir así, voy a acabar loca o me voy a suicidar, o en todo caso, hasta a ti te puedo matar.

Es que yo soy huérfana de papá y él abusaba. No toleré más, tengo un hermano que es comandante, a él le avisé y le dije: “Sabes qué, Octavio, está

pasando esto”. Me dijo: “Mati no seas tonta, saca ahorita tu DNI, vamos a sentar denuncia por violencia psicológica”. Puse mi denuncia en la DEMUNA¹², inmediatamente le hice juicio de alimentos, me separé, agarré a mis hijos, agarré mis cosas, puse mi denuncia en la policía por retiro voluntario y me retiré de esa casa.

Cuando a la otra señora *le* trajo a vivir acá a Huancayo, ella me contó que tenía a otra todavía. Otra tercera señora tenía. Esa era de Cajamarca, una madre soltera que él había conocido en Lima, amiga de la segunda. Eran vecinas en la misma quinta y con ella también se metió en la misma casa. Y *le* trajo a vivir acá a Huancayo, y también le alquiló su cuarto y mis cosas, el televisor, radio, las cosas que yo tenía en mi cuarto, empezó a llevar para la otra mujer aquí en Huancayo. En el carro de mi esposo yo encontré mis cosas y a esa mujer. Cuando estoy caminando por la calle mis hijos me dicen: “Mami el carro de mi papá”, entonces vemos una mujer medio desconocida que estaba sentada:

—Señora, —le dije— ¿usted qué hace en el carro de mi esposo?.

—¡Qué!, ¿que el capitán de la Rosa es su esposo?

—Sí —le digo.

—No, a mí me ha dicho que era solo y me ha traído a vivir acá a Huancayo.

—¿Cómo que solo? Yo soy casada, ahí *tan* mis hijos —le dije, y le quité mis cosas que estaba en el carro, mi televisor, radio todas mis cosas que mi esposo en el carro tenía haciéndole la mudanza de un cuarto a otro. Y con esa mujer hasta ahora continúa, aparte de la mujer en su casa.

¿Será eso enfermedad?, ya será eso, y es una persona inestable que solamente piensa... A mi hijo por ejemplo le dice: “Mel yo te voy a comprar tu reloj, tus celulares”. A mi hijo le ha dado dos celulares, a un niño de doce años, ¿*pa* qué tanto celular? “Toma para que las chicas, *pa* que las costillas se impresionen viéndote”. A un niño ya le habla de esas cosas, en vez de que le diga que estudie. No le importa que estudie, le importa que tenga costillas, mujeres, que tus celulares, tu reloj, o te *vo* a compra tu zapatilla Power de cuero, tu casaca de cuero, dice *pa* que *impresione* a las chicas, eso nomás le enseña a mi hijo. Lo que a él le gusta cosas superficiales y no como un padre centrado que

¹² Defensoría Municipal del Niño y el Adolescente.

debe pensar bien para el futuro de su hijo. Y a mi hija *le* margina, a Cris *le* margina, a Mel le compra una zapatilla de cuero y a Cris una zapatilla de lona, no le compra ni ropa, nada a mi hija. Prefiere al varón, a la mujercita no le compra nada y le grita, dice mucho insulto: “Tú si quieres lárgate, porque tú eres igual a tu madre, déjale a mi hijo, si quieres vete”, así le bota a mi hija.

Por *hacerla odiar* la madrastra *lo* había vendido un celular del papá de mis hijos y le ha echado la culpa a mi hija. Mala es. Es que mi esposo no le da plata, como muchacha es en esa casa, atiende a mis suegros, hace la limpieza, cocina, de todo hace y él no le da plata. La tiene como una empleada, peor que sirvienta. Entonces agarra las cosas, lo vende a la *cachina* y luego le hace echar la culpa a mi hija: “Tu hija ha venido y se ha llevado”, esos conflictos causa. Y el papá un día me llamó por celular, me dice: “Mati, ¿Cris ha traído un celular a tu casa?” “¿Cómo? —le digo— ¿qué cosa?, mi hija no ha traído nada, mi hija no tiene esa costumbre, ¿por qué tienes que estar calumniándole así a mi hija?”. Y él ponía las manos al fuego que mi hija se había traído; la mujer hasta llorando le habrá hecho creer. A mi suegra le dije: “Señora Remigia cómo usted va a permitir que le esté maltratando, esta señora ha destruido mi hogar y encima todavía va venir a ofender a mi hija, ella tiene todo el derecho de visitar la casa de su papá, pero no a ser ofendida, ni que le esté agrediendo”. “Yo no he escuchado nada Mati, yo no he visto nada”, me dijo. Pero esa señora se calla porque el hijo *le* mantiene, porque como el papá de mis hijos *le* mantiene, pues ella se calla, no dice nada, viene con una mujer, viene con otra querida, todo acepta, todo. Así entonces ese problema es *lo* que tengo.

4.2. Poliginia y monogamia

El conflicto entre Mati y Leni se puede entender simplemente como un caso similar al patrón occidental de engaño y consiguiente ruptura matrimonial. Mati conoce la ideología euro-americana sobre el matrimonio, la fidelidad y la violencia, así pues, ésta es una de las lecturas que muestra en su historia. Una lectura que encuentra una de sus posibles explicaciones porque, en un entorno de riesgo, mientras los hombres concentran sus esfuerzos en maximizar sus parejas, la

estrategia de las mujeres se centra en el cuidado de sus hijos (Draper & Harpending 1982). No obstante, aunque no se puede negar que haya un conflicto entre preferencias poligínicas y monógamas, las cuestiones familiares no son tan lineales, ya que Leni y Mati siguen un patrón familiar que se atiene a asunciones diferentes a las occidentales en varios aspectos.

Estrategias

Mati fue la primera mujer de Leni, estaban casados legalmente, y tiene dos hijos con él. Ella relata su historia de conflicto desde una posición de primera esposa, a la que aún hoy no renuncia. Su trayectoria era la de una pareja distanciada cuya vida familiar transcurría bajo la tutela de la suegra. A los cuatro o cinco años de casados, Leni fue destinado a Lima. Allí conoció a la segunda compañera, comenzó a convivir con ella, y tuvieron tres hijos. En los años siguientes conoció a la tercera mujer, vecina y madre soltera emigrada a Lima, que co-residía con la segunda esposa. Mientras tanto, Mati permanecía en casa de sus suegros, dónde él la visitaba. Unos años después Leni fue destinado a un pueblo del Valle, llevó a sus esposas con él y se desencadenó el conflicto.

Mati y Leni coinciden en su preferencia por estrategias a largo plazo, y discrepan en que él prefiere tener más de una simultáneamente (sin excluir que intente maximizar del número de parejas sexuales a corto plazo). Conociera o no la existencia de las otras parejas estables de su marido, lo que desencadena el conflicto es que la obliguen a co-residir con otra mujer. Y lo que determina que tome la decisión de *retirarse*, es que Leni pretende igualar su posición a la de la segunda esposa y con ello disminuir sus gastos en ella y sus hijos. La co-residencia es descrita como una afrenta a su dignidad, lo que parece constituir una amenaza a su estatus socio-étnico y familiar como primera esposa. Es interesante constatar que mientras Mati presenta la co-residencia como un problema moral que afecta a su dignidad, la madre de Leni lo contempla como una cuestión organizacional, que encuentra fácil solución en el turno de cocina. Doña Remigia le rebate que vivir con la co-esposa la vaya a menoscabar en su posición o derechos, aunque ella misma no desea que su marido mantenga otras amantes.

Condiciones

Leni emigró a Lima sin Mati. Tomar una segunda esposa probablemente esté relacionado con el código de complementariedad matrimonial que exige a las personas actuar en pareja para formar una unidad de acción social. Pero también está influido por una posición social de alto estatus y control de recursos que le permite obtener más esposas (Betzig 1986). Que en los hogares haya presupuestos separados para ambos esposos, facilita que ellos opten por emplear recursos en mantener diversas relaciones. Emparejarse con la tercera acrecienta su prestigio y constituye una muestra de preferencia personal.

Dado que ninguna de las mujeres trabaja asalariadamente, Leni corre con los gastos de mantener a sus esposas, además de ayudar a su madre. Una condición de posibilidad de este tipo de relaciones es una sociedad con grandes diferencias salariales y una parte de la población al borde de la subsistencia. A ello se suma un Estado con poca capacidad o convicción para hacer cumplir las leyes matrimoniales. De todas formas es objetable que las esposas sean un costo neto. Como afirma Betzig (1988) es muy difícil determinar si las esposas son, en términos económicos parte del activo o del pasivo, lo que sí parece probable es que si a un hombre le gusta reunir esposas, lo encontrará más fácil si ellas pagan parte de los costos. Una contribución que en el caso de Leni, todas ellas parecen hacer.

Interacciones

Cuando Leni vuelve de Lima, la bigamia se hace de público conocimiento. Leni tiene en guarda a las esposas con las que tiene hijos consanguíneos en la casa de su madre. Allí es la suegra la persona que detenta la autoridad. Leni contaba con la orfandad de Mati, la ancianidad de su madre y su carencia de recursos para que se quedara con él. Pero Mati acude a sus hermanos para que la ayuden a *retirarse* de la casa y obtener una pensión de alimentos. Mientras convivieron, la relación entre las esposas es de desconfiada cooperación, ahora es de competición.

Consecuencias

Leni recurre a la violencia para mantener el control de sus esposas, con las que mantiene una relación distanciada y despectiva en las que les niega el derecho a ser interlocutoras válidas. Normalmente se impone mediante voces, órdenes y malos tratos verbales, pero si hace falta utiliza una violencia física leve.

Las esposas con hijos consanguíneos fueron puestas bajo la autoridad de la suegra. La existencia de hijos con un padre común era el argumento para que se dobleguen a esa situación. La segunda esposa admite la co-residencia tanto en Lima como en Huancayo. Mati se apoya en sus hermanos para salir de esta situación y obtener una pensión, que es pagada porque, al ser funcionario, es detraída directamente del sueldo de Leni.

La consecuencia, en el nivel del grupo doméstico, es la creación de una familia extensa, incluso contra la voluntad de las esposas. Las consecuencias en términos de relación es un distanciamiento entre los esposos. La relación poligínica crea relaciones competitivas dentro de la familia: entre esposas, entre éstas y el marido, entre éstas y la suegra, entre los hijos de diferentes esposas e incluso entre hermanos de diferente sexo.

Conclusión

Del relato de Mati podemos extraer algunas conclusiones que contextualizan la conexión entre un entorno de riesgo y las preferencias a la hora de formar pareja de hombres y mujeres. Algunas entrañan ciertas dificultades para el paradigma intercultural y la ideología de la consanguinidad. Por ejemplo, Leni sigue una estrategia a largo plazo de la que no obtiene el monopolio de los recursos reproductivos de sus esposas —toda vez que se ha separado de Mati, y su tercera esposa tiene hijos con otro hombre. Además, las posibles alianzas con los parientes de sus esposas se debilitan más que se fortalecen. Y, finalmente, no parece obtener una cooperación económica mayor que los recursos que invierte en la relación. No obstante el hecho es que Leni es un maximizador de esposas, aunque no optimice sus *inversiones*.

Respecto a los hijos, doña Remigia y Leni se apoyan en la 'verdad biológica' de la paternidad para defender la co-residencia. Pero la paternidad, en la historia de Mati, es una práctica más amplia que la descendencia biológica. En concordancia con la noción andina, no se hacen diferencias entre hijos legítimos e ilegítimos, ni entre los biológicos y los adoptados (entre los de la primera y segunda y los de la tercera esposa). Como he explicado en el capítulo cuarto, en la concepción andina el lazo padre-hijo se crea a través de la convivencia, el cuidado y la alimentación a largo plazo, no se trata, como el lazo de sangre, una cosa dada y permanente (Weismantel 1995). Leni está cuidando, creando la paternidad de los hijos de su tercera compañera, a la vez que discrimina a Cris e intenta apegar interesadamente a Mel.

Acerca de la cuestión de la co-residencia, la Sra. Remigia se apega a la doctrina de la consanguinidad y sólo acoge a los hijos de su hijo. Pero si nos fijamos en "el núcleo de solidaridad natural sobre el que se levanta la estructura social" este no consiste en un hombre, su mujer, y sus hijos consanguíneos como proponía Radcliffe-Brown (1996). Aunque Mati sitúa su relato dentro de las coordenadas del modelo dominante, éste está repleto de incoherencias. Su familia tiene una composición variable y adaptada a las condiciones del momento. En un principio vive con sus suegros y separada del marido, que la visita esporádicamente. A continuación Mati relata, como si se tratara de la ruptura del modelo nuclear, la llegada de otra mujer y sus hijos a la casa de la madre de su esposo, pero en realidad, Leni sigue ausente y transitando entre hogares. Parece indiscutible que en toda esta trama doméstica, la familia elemental brilla por su ausencia. Si delimitar la familia que comprende esta narración es difícil en términos euro-occidentales, las complicaciones no han terminado si se considera que, aunque Mati está separada legalmente, no ha roto totalmente el vínculo con Leni ya que recibe su pensión de alimentos y el flujo de recursos sigue vivo. Por esta razón, Mati se considera, o se narra, como miembro de la familia, aun después de la separación. Mati mantiene relaciones competitivas con las otras esposas. A la segunda la menosprecia como 'sub-esposa', que trabaja para la suegra y no recibe lo que le es debido. A la tercera, la muestra como una mujer que iba a despojarla de sus cosas y que finalmente fue despojada por ella misma. Y, más importante, Mati hace de la madre de Leni su interlocutora en los diálogos de conflicto. A lo largo de la entrevista la suegra es una parte importante de la relación de pareja, es la persona con la que convive, la autoridad bajo la que vive, la mujer a la que ayuda, la guardiana de su conducta, la persona con la que dialoga de los problemas de la convivencia, y la parte que finalmente es rechazada cuando Mati afirma que su suegra no puede ser neutral porque es dependiente. En toda esta historia madre e hijo parecen actuar conjuntamente acumulando mujeres, para controlar el tamaño y composición, no del hogar de Leni, sino de su madre. No es necesario distinguir entre relaciones reales (biológicas) y ficticias (socio-culturales) (Malinowski 1930) para acordar que madre e hijo forman un núcleo de solidaridad tan real, natural y consistente como la familia nuclear elemental.

Un núcleo de solidaridad centrado en la relación madre hijo se relaciona con un entorno de riesgo para la suegra —que intenta asegurar su futuro a través de su estrategia vital (ver capítulo sexto)— y su hijo —necesidad de emigrar, y asegurar la certidumbre de su paternidad, en un trabajo de riesgo, que le asegura condiciones económicas y sociales ventajosas. En términos de descendencia, la madre (y el padre) de un hombre puede incrementar el número de nietos si su hijo

mantiene una relación con varias mujeres (Hartung 1982). Así que las madres pueden estar inclinadas a formar alianzas estratégicas con sus hijos para conseguirles, o custodiarles, mujeres adicionales (aunque no estarán igualmente dispuestas a aceptarlo en sus maridos). Además, en términos de estatus, una característica de la riqueza y el prestigio en el mundo andino es la capacidad de llenar una casa de niños (Weismantel 1995). Las estrategias que se pueden seguir para conseguirlo son diversas, y pueden descansar tanto en las redes de parentesco real y ficticio, atrayendo niños en adopción, como a través del matrimonio múltiple. Como veremos en el próximo capítulo, en las familias violentas hay motivos adicionales para la alianza madre-hijo, pero por el momento baste subrayar que las estrategias encontradas tienen dos facetas. Por un lado las que enfrentan la monogamia a la poliginia, por otro las que enfrentan un núcleo de solidaridad centrado en la pareja, como prefiere Mati, con un núcleo de solidaridad centrado en la relación madre-hijo, como prefiere Leni.

Mati ha contado una historia ceñida a su problema y su vida adulta, a continuación María y Adela se retrotraen a su infancia para hacernos partícipes de su historia de conflicto. Dos estilos narrativos que se ajustan a capacidades y necesidades narrativas diferenciadas. Primero veremos una historia en la que los hechos pasados perduran en el presente narrativo y se proyectan en el futuro. La 'vida pobre' de María, influye algunas de sus decisiones vitales relacionadas con la vida de pareja. Posteriormente observaremos que en el caso de Adela, los sufrimientos pasados han sido incorporados en una discapacidad creada por el maltrato.

5. Evaluación de la relación, tentar o despreciar los riesgos

María convive desde hace unos doce años con su segundo marido, que tiene problemas de alcoholismo, y con el que ha adoptado a una sobrina discapacitada a la que ambos dedican atención y cuidados. Hace ya más de medio siglo, su madre, abandonada por su marido y pobre, no se hizo cargo del cuidado de sus hijos que fueron criados por una tía (real o ficticia) en condiciones muy duras en la puna. A los catorce años, su tía le concertó un matrimonio forzado con un joven del Valle. Él

era hijo de una madre soltera, su padre era el marido de la hermana de su madre. A los cuatro años de convivencia emigró, empezó a ganar dinero, y comenzó a frecuentar a otras mujeres y a maltratar a María. Ésta afirma que la causa del conflicto fue la infidelidad. El marido pretendía irse con otra mujer y comenzó a utilizar una violencia extrema para lograrlo. A consecuencia de ello le provocó traumatismos que indujeron tres abortos y puso en riesgo la vida de María. Muertas su suegra y su tía, que defendían a María y el mantenimiento del vínculo, él se fue a vivir con la otra mujer. Aún así, recrudece su violencia contra María. Hasta que sus familiares la fuerzan a que deje la relación.

5.1. Historia de María

Le cuento *do* lo que he sido. Yo me llamo María León, he nacido en 1950, acá en Quillay, después al poco tiempo *me ido* a la altura, en la puna¹³ he crecido. Por eso no soy *educado*, ni *estudiaio* ni *educao* nada, no sé leer ni escribir. En la puna he vivido estando chica, es que mi mamá no tenía suficiente *pa* que me *mantiene*, mi mamá era *un* pobre que no tenía nada, ni casa *tiene*, nada. Mi papá me *he* abandonado y mi mamá como sea me ha tenido, pero mi tía me ha *criao*. Tenía *uno* tía, tenía su estancia en la puna y ahí estaban sus llamas, sus pachos, ahí he crecido yo, allá me traía mis víveres mi tía.

Y allí he vivido yo con todos mis hermanos. Cinco hemos sido y allí hemos estado toditos. Todos mis hermanos son muertos, yo nomás estoy *vivo* con otro mi *hermano*, dos nomás somos. Les ha dado ese mal, la tos *convulsivo*, eso le ha dado, todos se han muerto, de eso falleció cuando *estaba niñito mi* hermanitos y a todos *le ha dao*. Yo nomás he *salváome* con mi *hermana*, todos se han muerto mis hermanos y así nosotros nomás hemos quedado.

Mi tía a veces me molestaba cuando no cuidó bien a los animales, lo hago *desparramado*, lo hago comer a veces *con* zorro, *con* perro, así de eso me molestaba. Aunque me dice, aunque me molesta, ¿qué haría?, no conozco nada, ¿a

¹³ Se considera puna la zona sobre los 3.800 m de altitud, que constituye la base de los grandes cerros que sobrepasan los 5.000 m. Aunque normalmente en esa zona la explotación agrícola es escasa por el alto riesgo de cosechas fallidas, lo específico de la comunidad de Colpar, en Quillay, es la explotación agrícola comunal de esa región, en la que se siembra fundamentalmente papa, de la que hay una extraordinaria variedad genética.

dónde iba a salir?, allí estaba aguantando porque no tenía yo recursos *pa* salir a donde sea, yo estaba ahí, aunque me dice, me moleste, estaba ahí.

Por eso ella es que me ha hecho casar. De catorce, quince años nomás he llegado a tener esposo, me *hacido* casar mi tía. Como con mi tía paraba más, me dice: “¿Cómo *vas estar* sola?, tengo que hacerte casar de una vez mientras estoy vivo”, y me *hacido* casar. Una vez, la calle acá tenía su casa mi tía y llevaba yo al cerro su vaca, el joven vino y conversamos, me había visto mi tía. Y único ese era motivo que me ha visto una vez y ha dicho: “Ahora que estás, ya yo te he visto como estás, así es que mi sobrina no se va a quedar así, tengo que *hacerte casarte*, de repente ahora mi sobrina estará gestando”, así me dijo. Y yo le digo: “No, no, no”, pero a la *juerza* me ha hecho casar. Yo tenía catorce, si *pe* catorce años, yo no quise casarme, no queríamos, pero chica me he casado. Y así he llegado a tener mi esposo.

Ahí, nomás, con mi suegra vivía yo acá en Quillay, de ese cerro, ahí nomás, tenía su casa. Trabajaba, pastaba sus animales, tenía animales, pastaba yo sus animales. A *me* gustaba el Santiago¹⁴, a veces me salía, me gustaba así cuando ya me *veníó pa* acá, me gustaba claro así las fiestas, me gustaba salir, divertirme, así andaba, *pe* bailaba, eso me gustaba.

Al principio mi esposo era bueno. De lo que *estoy* juntos, será cuatro años cuando salió, ya se fue a trabajar¹⁵, ahí ya cambió ya. Le discutía yo cuando *se* ha encontrado así andando con otras señoras. Él era violento porque tenía otras parejas, por eso es que hacía, otras le daban. Ese me pegaba mucho, mucho me pegaba. Hasta mi muela me ha sacado todito, acá no tengo muela, acá hoyito ese es, hasta mis dientes me ha movido. Tomaba pero poco, pues *tomando* ya me pegaba. Yo me escapaba, no podía hacer nada más, amanecía debajo de los árboles, me escapaba de miedo de que me *va pegar*. De ahí, como mucho me pegaba, dejé de quererle. Mi esposo era bien malo, me pegaba mucho, con palo me pegaba y he *tenío* mis hijos, también me ha hecho fracasar todo, he botao

¹⁴ Se refiere a las fiestas de Santiago, veinticinco de julio, en las que se celebra la cosecha, actividad masculina, que esos días es supervisada y auspiciada por las mujeres.

¹⁵ Las personas suelen comenzar a emigrar en el tiempo de construcción de la nueva casa, que coincide con la finalización del *servinacuy*, y el crecimiento en las necesidades creadas por la crianza de los hijos. Coincidiendo con el fin de la demanda incrementada de dinero, suelen dejar de emigrar a partir de los cuarenta (Collins 1983).

[abortado] al *bebe* cuando me ha *pegao* mucho, y uno también se ha muerto, mi chico, mi bebito, se ha muerto. Tenía tres hijos, dos *fracaso* he tenido, de él ya no tengo nada, todos se han muerto. Sí, se han muerto, fracaso por lo que me ha pegado, he botao, [abortado] dos, uno ha *vivio* pero su barriguita se había reventado en la barriga mía y *no* podía enfermarme, ya *pes*, también casi me he muerto. Sí, así me ha hecho, así me pegaba, duro, duro, sí, mucho, mucho he sufrido. Sí, a *me* pegaba mucho, me golpeaba porque él tenía *otro* mujer y de eso me pegaba. Celándome celando me pegaba: “¿Tienes otro tu querido? Te veía así que te ibas, te disimulabas”, así me decía. Pero él si se andaba con otras *pe*.

Y así yo he vivido con mi suegra. Mi suegra era buena. No vivían con su papá, sino mi suegra ha tenido de su cuñado su hijo y él vivía con su señora acá abajo. Sí, por eso uno solo nomás es su hijo, sí, bien buenita era su mamá, ella nomás me defendía cuando me pegaba, y murió mi suegra y me pegaba mucho, ya *me* separao. *Vivía pocos tiempos*, estaría pues *con* [él] diez años, así, me separé con mi esposo. Él se fue con la señora, ya me iba amistar y él se *jue* con la señora que estaba viviendo, con esa se ha ido. Yo *no* he sido humilde, humilde he sido, yo no decía nada, nada, hasta con cuchillo me ha *seguío*, me ha *sigueteado* porque *mi* mamá ya es muerto. Yo a su familia le decía y no entendía el hombre, ya *pe*, con esa maña que tenía, ha llegado a tener otra mujer y se ha *pegao*, y me ha *dejao* a mí solita. De eso ya *mis familias* no *quiso* que *esté* juntos. Yo me decía: “Yo sola mejor”, pero yo no quería separarme porque yo soy *casao*: “¿Qué me dirán?, ¿cómo voy vivir?, ¿qué me dirán?”, decía. Así *pe*, yo pensaba aguantar porque soy *casao* y último *mis familias* se han *amargao*: “Si no quieres separarte ya vamos ver, porque tanto te va hacer sufrir”, me decían mis primas. Todo me han dicho: “No tienes hijo, séparate, cómo vas a estar aguantando tanto golpe”, me ha dicho. Él no quería unirse ya conmigo, no quería volver, me han exigido y me separé, me han *separao*.

Sí, ahí vive él ahora, tiene sus hijos, todo, yerno, nuera, tiene ya, todo tiene ya en la otra señora. Me han *contao* que a ella no le pega, dicen que la señora más bien le pega a él: “Antes le habrás hecho a tu mujer, pero a mí no”, dicen que le dice. Ya 30 años será, diez años he estado sola, por eso tengo otro esposo, de Cecilia su cuñada por eso yo soy. Y ahora yo vivo bien, sino lo único él que toma trago nomás, él nunca me ha pegado, con él vivo bien, sin embargo sólo que me

falta dinero para hacerme curar un mal que he *encontrao*, ¿cómo se llama?, este... la fiebre amarilla. Nos ha dado a toditos, a toditos nos ha dado, eso acá hemos pasado todo eso.

5.2. Adopción, circulación de los niños y explotación laboral

María y sus hermanos fueron dados en acogida durante su niñez a causa del desamparo de su madre. Pese a su pobreza, ahora en su madurez ha adoptado a una sobrina. Su caso y el de su hija son casos de circulación de niños al margen de la esfera legal, ambos tratados a través de las relaciones de parentesco. Su caso, probablemente como una solución temporal, el de su sobrina, con ánimo de permanencia. Mientras ella nunca llamó a su tía 'mamá', su sobrina sí lo hace.

Paternalidad: circulación del alimento, circulación de los hijos

En nuestra concepción del parentesco un hijo se *crea* durante el acto sexual como algo previo a toda relación social que funda un vínculo trascendente entre ascendientes y *nasciturus*. Nada puede cambiar ese hecho natural o biológico innegable. En la Sierra, esta noción de paternidad basada en la sangre (Leinaweaver 2009) convive con otra noción relacionada con la *physis* en el aspecto de la crianza y la sustancia común. En este sentido, más que quien procede vía sexual de otro, se considera madre o padre a quien provee las bases materiales de la vida humana. La alimentación (grasa), más que el sexo (sangre), provee las metáforas clave de la paternidad en los Andes (Weismantel 1995). El vínculo que constituye el parentesco no procede fundamentalmente del sexo, o la sangre, sino de una conexión material entre personas de diferente generación que conviven, se cuidan y alimentan juntas. En consecuencia, las personas pueden maximizar su número de hijos a través de procedimientos no exclusivamente sexuales. La circulación de los niños es un medio para regular la composición de los hogares (Leinaweaver 2008).

La madre de María estableció una relación limitada con sus hijos: ni actuó con ellos como madre, ni los abandonó totalmente. María afirma que lo hizo a

causa de su pobreza¹⁶. En la sierra la posibilidad de ser una madre periférica, o la de entregar definitivamente a los hijos que no desean criar, está abierta las mujeres por otras razones que la pobreza. Weismantel (1995) apunta la misma posibilidad en Zumbagüa (Ecuador), y afirma al respecto, que las mujeres no están destinadas por su rol reproductivo a ser madres de los hijos que dan a luz.

Capitalización del trabajo infantil

En la concepción de la crianza, la adopción provee de una identidad social, los cuidados precisos y la red de parientes necesaria para sobrevivir a las vicisitudes de la vida en un entorno de riesgo (Weismantel 1988). Sin embargo, según la concepción de consanguinidad, los hijos acogidos nunca llegan a ser como los otros, de modo que no merecen el mismo tratamiento (Leinaweaver 2009). Esta duplicidad facilita que a través de una institución¹⁷ como la adopción se puedan canalizar otros tipos de intercambios. Así es posible dar a los niños en compensación por alguna obligación, en préstamo, o como trabajadores asequibles, ya que lo hacen por el alimento que consumen, y como última posibilidad de sobrevivencia (Leinaweaver 2009). Estos niños son acogidos 'como si' fueran hijos propios, pero son discriminados respecto a los de sangre. María otorga más peso a la relación con su tía que a la relación con su madre. María trabajó, fue alimentada, casada y protegida por su tía, y sin embargo la relación entre ambas no es la de madre-hija.

Compatibilizado con la educación (Ray 2000), en los Andes una parte importante del trabajo necesario para la reproducción de la familia lo hacen los niños y las niñas (Leonard & Thomas 1989; Leonard 1991). Su trabajo dignifica su rol familiar, pero también los expone a la explotación. Los niños dados en acogida son especialmente susceptibles de ser explotados. A cambio de su fuerza de trabajo en ocasiones se les remunera con una alimentación y cuidados en los límites de la subsistencia¹⁸ (Mitchell 1994). María señala la dureza del trato y las condiciones de

¹⁶ Para ofrecer una idea, aunque la historia de María se desarrolla en los años sesenta del siglo pasado, en el año 2000 el 30'4% de los niños y el 29'4% de las niñas peruanas vivían en un hogar pobre (Ray 2000). Este autor afirma que la contribución de los niños para salir de la pobreza es poco significativa, pero aunque así fuera, su trabajo no remunerado dentro del hogar es valorado (Arnillas & Paucar 2004).

¹⁷ Si la *mita* era un reparto por sorteo entre los indios para realizar trabajo público forzoso, *mitani*, o la acogida de indios menores por los encomenderos, es una institución descrita en el siglo XVII por Felipe Guamán Poma de Ayala (1980). También, durante el sistema de hacienda, eran usual que los indios, durante su niñez, trabajaran en casa de los hacendados.

¹⁸ Aunque a veces se trata de explotación de mano de obra infantil, en otras ocasiones, las familias de acogida viven también en el límite de la sobrevivencia, de modo que difícilmente se les puede reprochar

vida que le proporcionaba su tía. A causa de ello tres de sus hermanos murieron de tuberculosis durante la infancia. Pero, aunque era consciente del maltrato, no tenía dónde ir y se quedó con ella. La vida con su tía dejó en María una fuerte huella emocional a través del trato, el régimen de trabajo, dieta y enfermedad. Prueba de ello es que pese al tiempo transcurrido y la vida común, María persiste en llamarla tía en lugar de transformarla en 'mamá' como hubiera sido lo normal.

Un tiempo después, la tía *finge el embarazo* de María para justificar un arreglo matrimonial. Una simulación de este tipo sólo puede hacerse desde presupuestos culturales andinos: niega el carácter autoevidente de la maternidad, se basa en la libertad sexual de las mujeres y en ella se presenta una cosa como otra. Respecto a esta última ficción, la simulación está dirigida al provecho de la tía, aunque se afirma que se hace en el de la joven. El matrimonio forzado, no sólo libera a la tía de María, que está en una edad en la que su trabajo es menos eficiente¹⁹ y presenta el riesgo de quedar embarazada y permanecer soltera en casa de la tía; sino que favorece el establecimiento de relaciones de afinidad con una familia del Valle²⁰. Estos indicios nos ponen tras una integración familiar no lograda. A María no le fue dado convertir su acogida en una adopción y por tanto no adquiere ni la identidad social, ni la red de reciprocidad de su tía.

Con una débil posición social, María es casada con un joven que también está en una especial posición de parentesco —su padre mantenía relaciones con dos hermanas, de modo que su padre es también su tío. En estas condiciones, María llega a la casa de su suegra. Allí trabaja para su nueva familia. Pero cuando su compañero emigra y comienza a ganar dinero, empieza también a frecuentar a otras mujeres. Estos encuentros le deciden a cambiar de esposa y dejar a María. Ella se lo reprocha y él le pega. Bebe y le pega. Sus propias relaciones extramatrimoniales desencadenan sus celos y le pega. Se trata de acciones

su conducta. Entre los meses de enero y junio de dos mil ocho tengo noticia, sólo en la municipalidad de Quillay, de la muerte de cuatro niños en la puna, (aunque no puedo asegurar que fueran acogidos, en cualquier caso su muerte muestra la dureza de las condiciones de vida en la altura).

¹⁹ Larne (1997) afirma que, desde el punto de vista de los padres, en Cuyo Cuyo, mientras los chicos en su juventud entran en la época más productiva, las chicas tienen restringida sus posibilidades de trabajo fuera del hogar y deben ser vigiladas en su sexualidad. En el Valle, las jóvenes una vez pasados los quince o dieciséis años comienzan a sopesar la emigración y pueden buscar trabajos fuera de su población y alejados de su familia siempre que haya un familiar, en un sentido amplio que puede incluir compadres, patrones o incluso paisanos, que se hagan cargo de ellas.

²⁰ Los habitantes de la puna establecen relaciones comerciales con la gente de las tierras bajas sobre la base de relaciones de parentesco. Así previenen los riesgos de fracaso de cosechas y consiguen productos agrícolas que no se dan en la puna y que permiten su suficiencia económica anual. Estas relaciones comerciales se establecen en beneficio común y a largo plazo, ya que muchas veces se hacen estableciendo bases de intercambio que desconsideran la cotización de mercado de los productos que intercambian —por ello, el parentesco es el medio más adecuado para establecerlas.

agresivas que expresan el rechazo de su pareja. Ella no represalia con violencia. Las palizas le provocan tres abortos durante los años siguientes (entre tres y seis). Que los abortos sean sistemáticos hace pensar que la violencia además de una función expresiva, tiene también una faceta instrumental (Parsons 1968; Poole 1994). Tener un hijo significaría dar un paso más en el proceso matrimonial (Carter 1977), pasando a ser adulto con los derechos y obligaciones correspondientes en la vida comunitaria. Aunque tener un hijo no implica convertirse en padre²¹, la concepción y nacimiento de un niño son importantes para comenzar a crear y afianzar conexiones entre diversas personas. En primer lugar el mismo vínculo entre los miembros de la pareja conviviente y en segundo entre sus familias. Más adelante el niño habrá de ser bautizado, lo que significará crear lazos de compadrazgo, como los creará el primer corte de pelo. Un hijo pasa a formar parte de la red de parentesco de ambas familias y a ampliar la de compadrazgo, equilibra la desigualdad entre suegra y nuera, entre los miembros de la pareja, y entre familias afines. De este modo modera los conflictos y hace que la red familiar se consolide. A través de los abortos inducidos, este hombre se asegura de que no haya ningún hijo que solidifique la unión y entorpezca su separación.

No obstante la separación no es automática. En teoría, mientras no haya hijos y convivan en casa de la suegra están en la etapa de *servinakuy* y la separación es *voluntaria* si una de las partes así lo desea. Sin embargo la separación no acaba de tener lugar hasta que la tía de María y la madre del esposo (las partes beneficiadas del arreglo matrimonial) mueren —sólo entonces, él abandona a María y recrudece su violencia. El abandono del joven no es suficiente para romper el vínculo, ya que, si están o no *casados*, y quién es la esposa y quien la *querida*, es determinado por la lectura del acuerdo y los hechos que hacen todos los que se sienten implicados en la comunidad. No hay una autoridad, ni una voz autorizada que pueda romper el vínculo. La violencia del marido, y los abortos que provoca, intentan convencer a todos los interesados de que deben esforzarse en que María renuncie a permanecer en la relación.

Evaluación de los riesgos

Pero María no renuncia a ser casada. Cuando evalúa su relación, concluye que estaría mejor sola. Sin embargo, cuando evalúa dejar a su marido considerando la pérdida de posición social, el estatus de adulta casada y los

²¹ Para ello sería necesario que transcurriera el tiempo necesario para que se forjara el vínculo social de la paternidad a través del intercambio material de esfuerzo, cuidado y alimento.

derechos y obligaciones asociados, una red de parientes, una forma de ganarse la vida y de cooperar en la vida de pareja a través del *ayni*, está dispuesta a arriesgarse a la próxima paliza para evitar la pérdida. Esto equivale a buscar o tentar el riesgo (Khaneman & Tversky 1984). María intenta alcanzar el estado deseado apostando porque en un futuro próximo se cumplirá —y su pareja cambiará. Manteniendo esta postura, María es capaz de predecir la violencia futura de su pareja, pero esa apuesta no le facilita comprender el propósito instrumental de su violencia. Aunque apostar porque dejará de pegar y volverá con ella pudiera ser razonable, es incongruente con comprender y asumir que le pega para que lo deje y pueda estar con la nueva compañera. De este modo, la esperanza que representa su apuesta, la lleva a reconciliar las ideas contradictorias de pareja complementaria y bigamia, de cooperación y violencia, de hijos deseados y aborto provocado, de casada y abandonada, y se cierra a los objetivos instrumentales de la acción de su pareja.

Mientras María evalúa su relación por el valor subjetivo de la posibilidad de perder la relación, es decir de quedar sola y llevar una vida pobre, para él perder la posibilidad de convivir con su nueva pareja es más aversivo que las consecuencias de maltratar a María. O en los términos en los que contempla su futuro: para conseguir cambiar de esposa, está dispuesto a continuar pegando a María hasta que su relación deje de existir. Su perspectiva de ganancias le hace continuar en su estrategia desconsiderando cualquier otra opción. Una condición necesaria para que mantenga esa perspectiva es la ausencia de consecuencias del maltrato. Que no asuma riesgos con su estrategia está relacionado con un entorno social de impunidad²². Otra condición son los términos extremadamente flexibles en que se concibe la relación de pareja. Pero lo que en última instancia pone de manifiesto el análisis, es que la forma en que María y su pareja enmarcan sus decisiones hace que permanezcan irracionalmente dentro de una relación extremadamente violenta y sin recompensas aparentes.

²² El Estado tiene capacidad operativa limitada en el nivel de los pequeños municipios y comunidades, excepto que las autoridades del municipio los alerten. Pero, tanto para las autoridades del municipio, como para los comuneros, la actuación de las autoridades tradicionalmente ha representado un peligro de injerencia. De este modo, el *dejar hacer* en la esfera doméstica llega a ser considerado una forma de oposición a las imposiciones culturales de la sociedad dominante. De todos modos hay que recordar que también ha sido tradicional que las personas en conflicto soliciten ayuda a las autoridades para solucionar este tipo de problemas. En este sentido los jueces de paz, las DEMUNAS, y los centros de emergencia pueden considerarse una fuente de autoridad local que actúa en estos conflictos con éxito. Y hay que hacer notar que todas las DEMUNAS y muchos de los cargos de jueces de paz, ambos encargados de la protección de las mujeres en el nivel municipal, son mujeres. Lo mismo que las que brindan protección externa en el CEM. No sólo hay demanda de protección, sino que se entiende que son las mujeres las que están en una mejor posición y disposición para brindarla.

Finalmente la decisión de dejar a este hombre le viene impuesta por sus familiares —curiosamente sus primas, las hijas de su tía, son las encargadas de hacer una lectura de la situación que sigue las indicaciones del marido. La condición para poder resolver la relación de pareja es, por un lado, el exceso de sufrimiento, por otro, que no tenían hijos. Su exmarido se había encargado de eliminarlos.

6. Fatalidad, más allá de la contingencia

Diversos autores describen el infanticidio pasivo y la negligencia selectiva como medios de regulación demográfica y familiar que conducen a la muerte de los hijos no deseados después del nacimiento (Carr-Saunders 1922; Dickerman 1975; Harris 1981; Whiting *et al.* 1977). Otros sitúan esta práctica en los Andes²³ (Buecheler & Buecheler 1981; De Meer 1988; De Meer *et al.* 1993; Larme 1993, 1997; Scrinshaw 1974, 1978). La historia de Adela ilustra los efectos personales de la negligencia sistemática. Adela y su madre fueron abandonadas por su padre. Entonces su madre se unió a otro hombre. Estos hechos convirtieron a Adela en una hija no deseada. Su padrastro y su madre la hicieron objeto de abusos y negligencia durante su niñez. En ese tiempo Adela adquirió una discapacidad, cuyas secuelas aun padece. Si sus abuelos fueron partícipes del maltrato o refugio de la niña no está claro²⁴. La de Adela podría considerarse lo que Shorter (1977) denomina una “*horror story of neglect*”, en la que no se logró el objetivo de conducirla a la muerte, y en la que la discapacidad que le causaron fue incluso un estímulo para el maltrato posterior. Tras una niñez y una adolescencia de desatención y abuso familiar, entró en la juventud y fue abandonada por su enamorado tras el nacimiento de su primer hijo. Algunas voces en la comunidad

²³ En conversaciones con mis colaboradoras e informantes he tenido oportunidad de escuchar relatos en los que madres desesperadas optaban por sofocar o exponer al frío a sus hijos recién nacidos (como ilustración circunstancial se puede ver lo que dice Claudia, en el capítulo cuarto, sobre lo que hay que hacer a los hijos varones). Aunque de ello no se puede deducir que sea una práctica generalizada, el tono objetivo y los reproches limitados, dan una idea de que dentro de ciertos límites se considera una fatalidad más allá de las posibilidades de la madre —o quizá debiera decir, los padres.

²⁴ Que viviera con los abuelos significa que estos la acogieron en algún momento, tras el abandono de su padre, mientras su madre estaba ‘soltera’ o, más probablemente, cuando se unió al padrastro de Adela. Pero que la acogieran no implica que le dieran buen trato. Tengo noticia de un caso notorio en el que la abuela se estaba encargando de hacer lo que la madre no había sido capaz antes de abandonar a sus hijos. Igualmente conozco el caso inverso de una abuela que denuncia a su propia hija para proteger a su nieta.

opinan que su segundo hijo es fruto del sexo forzado con su padrastro. Y el tercero, resultado de la *seducción* de un hombre mayor del municipio, casado y con hijos. La narrativa de Adela se centra en esta última historia de su trayectoria familiar. La distancia emocional de la madre de Adela con su hija es tan acusada que, viendo en ese hombre mayor una provechosa fuente de recursos, abandona a su pareja, e intenta *robarle* el amante a la hija. El padrastro, haciendo caso omiso del carácter semi-incestuoso de la relación, pretende hacer de Adela su nueva compañera. El apoyo de su amante posibilita que Adela haga una relectura de estos hechos y de su vida, y que comience a oponerse a sus padres. Que su amante la ayude económicamente a construirse su casa la saca, no sin incoherencia, de la tutela de sus padres.

La narración de Adela arroja luz sobre el contexto cognitivo en el que ocurren estas conductas y nos *expone a* las condiciones de vida de una niña que ha sobrevivido al infanticidio pasivo, una mujer que ha resistido el maltrato de su familia y que se enfrenta, sola, a un futuro incierto.

6.1. Relato de Adela

Yo he nacido el trece de diciembre... el trece de marzo, del dos mil siete, dos mil ocho será, ochenta y siete mejor, tengo treinta y dos años. Me llamo Adela Duque soy de Matahuasi, pero años vivo ya en Quillay. Así en las chacras, así *nomás* trabajo.

A mí, mi mamá no me quería, si mi mamá me hubiera querido desde muy chiquita, ¡de verdad, cuánto hubiera sido que me quiere mi mamá!; pero no, mi mamá mentira, me odiaba, me botaba de la casa y yo *hay* veces me iba a vivir en la vecina. A mí no me querían nada, ninguno de *mis* familia a mí no me *querían*, ninguno de mis tíos, ni mis tías a mí me han querido. Por eso, cuando era más chica, he sido llamada. Como yo quería irme con mi papá, mi papá tiene otra mujer, otra familia, mi tía me *ha dicho*: “¿Por qué tú te vas a ir? Si te vas nunca vas a regresar acá, ni a ver a tu familia”. Tal vez estando con mi papá, *yo hubiera tenido otro, ya, que hubiera sido como ahora que estoy, ya no hubiera...* Ninguno me ha querido, mis tíos, mis hermanos, al contrario me tenían odio, me tenían cólera, no sé, envidia.

Cuando *he estado* chibolita mi padrastro mucho *le* maltrataba a mi mamá. Y cuando yo he vivido con mi mamá, a mí me pegaba con todo mi mamá. Cuando estaba chiquita, un poquito enferma del cerebro *yo también estado*. Yo no vivía con mi mamá, yo vivía con mis abuelos hasta doce años, cuando ya se falleció mi abuelo recién he vuelto a su lado de mi mamá. Entonces mi padrastro a mí me pegaba porque, a veces, mi mamá le decía una cosa, contra mí se venía *borrachando* con palo. Mi mamá decía: “¿Cómo te va apegar?, tú habrás hecho algo”. Y mi padrastro le maltrataba a mi mamá, mucho le pegaba. De celos le pegaba y hay veces *borrachando* le pegaba. Tomaba mucho mi padrastro. Ella gritaba, a veces yo con palo *le* defendía, y hay veces él a mí me pegaba también, ¿Qué iba hacer? Y así nos pegaba y yo que no aguantaba, le gritaba a mi mamita, yo me escapa a veces, y la puerta *lo* trancaba, y yo gritaba, *auxiliaba* a los vecinos para que nos defiendan.

Ya no le pega, no es como antes, antes era más, ahora como están sus hijos jóvenes ya no. Ahora mis hermanos *le* defienden, dicen: “Antes cuando estábamos chibolos hacías, pero ahora ya no, y tampoco a mi hermana ni a *nadies*”, y ya no hace nada, ahora mis hermanos le cuadran. *De mi* hermanos a veces no me llevo bien, yo soy la única mujer, vienen un rato y están ahí, y yo como estoy en la casa hay veces les molestan los chicos, hay veces *lo agarra* y hay veces poquito discutimos de eso. Tengo tres hijos, los padres son tres hombres diferentes, *ningunos* he convivido.

De mi hijito su papá, cuando yo estaba gestando de nueve meses, me ha dejado su papá. Con el joven yo me había enamorado a los quince años nomás y él también. Trabajábamos en la chacra, ahí es que hemos llegado a conocernos y poco a poco llegué a tomar, y [no se entiende] llegué a tener mi *bebe*. Cuando estaba de siete, ocho meses, ya por enfermarme, avisé a mi mamá, le conté que estoy gestando y faltando días para dar a luz, mi mamá llegó a llamarle la atención al hombre, que no quiso reconocer al *bebe*. Ya me enfermé, ya no puede enfermarme, busqué una partera, le *pagó* y el hombre vino, le *trayó* una manta y un ropón. Yo estaba *tovía* mal en cama y el papá de mi hijito había venido a conocer al chiquito, pero no la había firmado. Y como llegó los meses y no había firmado le digo: “¿Por qué no *la* has firmado?” Me sacó diciendo: “Que no, que ese no es mi hijo, de tu padrastro su hijo es, de mí no es mi hijo”. Y después,

cuando estaba para denunciar *papelariamente* acá en el consejo²⁵, entonces le digo: “¿Por qué no le has firmando, por qué no le vas a reconocer a mi *hija*?” Me dice: “Es que no había el libro que llevan *pa que asientan*, no había el libro”. Y así hemos llegado en *fuicio* y a mi hijo de hecho le ha *negau*, no está reconocido.

Así *ha estado* ya mi chibolo grande, llegué a tener un tropiezo otra vez. De ahí llegué a tener una hijita. Yo, cuando *he estado* con el hombre, para mí era un juego, y yo como he sido bien callada, humilde he sido, hasta mi padrastro me pegaba, mi mamá me maltrataba, con miedo he llegado a tener a mi chiquita. Entonces mi mamá me dijo: “Otra vuelta has tenido, entrégale éste a su padre, *te* lo has tenido de hombre viejo”. Pero así todo, él me ha dicho: “No le hagas caso, téngale, dele”. Pero él a los nueve meses también igualito me negó y yo le empecé a demandar y se ha *poniu* liso, y ya no le quería reconocer. Entonces yo le he dicho: “¿Por qué no le vas a querer reconocer a mi *hijo*?, porque, ¡sí!, es tu *hijo*”. Entonces él me dijo: “No importa, demándame, no es mi *hijo*, ya vamos a ver en los meses que nazca, de acá a un mes, dos meses, voy a aceptar”. Y él todavía dijo: “Ya, que le voy dar, le voy a comprar”. ¡No le compró nada!, no le quiso firmar, varias veces lo *ha* denunciado, hemos *acceptau*, pero no ha querido firmar. Se ha *esperau* cuando ahorita mi hija ya está grande, me ha dicho que le iba a hacer saber a su mujer, a sus hijas. Su marido le ha *contau*, y ahora su mujer, su hija lloran por culpa de él, y cuando se han llegado a enterar no le importa ya. A los cinco años, cuando ya está entrando al jardín, cuando ya le ha torcido la cara igualito a él, recién le ha reconocido a mi chiquita.

De ahí mi mamá ya me molestaba, ya no quería, me trataba mal porque yo llegaba a él, yo tenía plata. Y me celaba con mi padrastro, me decía: “De tu padrastro su hijo será”, así me celaba, así me decía mi mamá. O sea, de la relación que tenía mi mamá con el papá de mi hijita, de eso era el problema que tenían con mi mamá. Una vez había venido y le había encontrado con ella ahí. Él se amargó: “Si quieres ir *a tío* vaya, alístate, que diciendo *vas avisar*”, me ha dicho. Y yo no he avisado a mis tíos, me he *callau*. Ya en otro día me ha dicho: “Ya no lo voy a volver hacer, ya discúlpame, ya nunca más voy a volver hacer, tu mamá me ha seguido y yo no tengo la culpa de que me siga”. Y me ha dicho: “Ya nunca voy a

²⁵ Se refiere a la oficina de la Juez de Paz localizada en el Consejo Municipal, no a la Comunidad o el Ayuntamiento que no entienden de estas cuestiones familiares.

volver a ver, ni siquiera le voy hablar”, me ha dicho. Cuando otra vez los he encontrado, aun *era* peor las cosas y el papá de mi hijita le pegó a mi mamá y se han *dejau* pelear. Ahora mi mamá, de eso, ya le mira amargo, ya no le atiende, ahora a mi padrastro le atiende, le lava, ya están juntos, se han ido a Acopalca, los dos se han ido. Desde esa vez ha cambiado todo, y a mis hermanos también le he contado, y ahora con mis hermanos ya no se hablan.

Entonces me humillaban, pero yo he sido callada, yo no decía: “¿Por qué me dices?”, yo he sido callada, o sea, a mí cuando yo estaba chica me han *humillau* bastan...te, cuando llegué a tener mi a mi chiquita recién llegué a saber, porque de mi hijita su papá me habló: “¿Por qué te humillan?, yo no voy a dejar que te *humillan*, porque tú también tienes que hacer tu vida, porque *nadies* te puede humillar, porque tú eres callada, tú eres una persona, o sea, ¿qué cosa quieren hacer?”, y él me ayudó. Él es mi mayor y él me habló: “Yo no quiero tener problemas, claro nos hablaremos, conversaremos, pero ya no vamos a tener nada, que hemos llegado a tener tropiezo, pero yo no quiero que busques otro marido que trate a mi hija así, como otros mira como lo tratan; mi hija es mujer yo no quiero, ni a tus hijos quiero ver, que le traten otro padrastro”. Y tanto me ha hablado, me ha dicho cómo hacer: “¿Hasta dónde tu mamá te va a hacer?, ¿una madre te podría hacer así?”. De ahí ya tan...to que me ha hablado: “Yo no quiero que estés andando en la calle, que estés andando con mi chiquita, que estés *comiú*, no *comiú*, lloran...do, yo no quiero verte así”, de tan...to que me ha hablado, de verdad me *ha* dado cuenta, ahora ya no soy como antes. Como dice: “Ahora quiero verte una mujer respetada que no tenga sus líos, yo no quiero verte en la calle, tampoco tú hombre traigas ya, antes sí todo callada andabas, pero ahora, mientras que tú *vives* a mi lado, nadie te puede humillar”. Él me decía: “Vamos hacer tu casa de una vez, yo no quiero que estés así en tu mamá, que está gritándote, que está insultándote, porque yo sé cómo es tu mamá, ya me han hecho ya”. Me ha dicho: “Ya no quiero que me vuelva a buscar”.

Y ahora estoy también haciendo mi casa, el cinco de septiembre *va* a safar mi casa. Para vivirme aparte, para ya no tener problemas y no estar discutiendo. Mi mamá de la casa quería ayudar, porque mi padrastro no quería darme el terreno para hacer la casa. Yo no le pedía nada, pero él me ha dicho: “Yo no te voy a dar nada, no vas a poder”, pero yo he hecho mi casa. Para hacer tirar tapia, ni piedra

me ha ayudado a cargar, así que estoy acarreando por la espalda día y noche que he *cargau*. A mí no me ha dicho: “Te ayudaré, yo andaré con el carro, te ayudaré a cortar el palo, te ayudaré a cargar el palo”, nada, nada, nada, nunca me ha dicho. Era por la envidia que *estaba* de que había tenido, por eso *es*. Tenía envidia porque su papá de mi hijita me daba, porque yo tenía plata, porque él miraba las veces que compraba ropas o mantas para la chica, porque él dice, yo tomaba, bebía, porque hay veces yo llegaba con plata, hay veces le compraba lo que quiere. De eso decía: “El hombre le estará dando, el hombre le estará comprando”, de eso ya me tenía bron...ca. Yo le decía la verdad, que me daba según hay, me daba diez soles, veinte soles, así *nomá*, me daba *pa* mi hijita, me traía su zapato, su chompa, así su medicina, *sus* víveres, así cualquier cosa. Pero mi padrastro era igualito que mi mamá, [no] me soportaba, me decía: “Del uno, del otro, has parido tus hijos”, ha tratado de repente de faltarme al respeto [violarla], yo lo que he hecho es irme de ahí, defenderme cuando me ha agarrado, entonces yo le he *demandau* también.

Ahora ya no soy como antes, de todo me ha hablado de verdad, me ha ayudado a entender, ahora he cambiado bastante, ahora cuando me dice mi mamá, *como* mis tíos me dicen, yo también le contesto, le digo: “¿Por qué?”, ¿verdad? Más antes he sido callada, no le contaba a *nadies*, sola me sentía, hay veces de lo que hablaba mis hijitos todo se daban cuenta. Habrán llegado a humillarme, pero ahora ya no, ahora de verdad ya no, ahora vivo tranquila. Ya no peleo con mi mamá, ya no discuto *con nada*, ya no más, antes sí de veras.

Yo no tengo relación con el papá de mi hijita, claro nos hablamos, conversamos pero ya no hemos hecho, solo hemos hablado, porque yo también tengo miedo de llegar a otro *bebe*. Él tiene su familia, tiene dos hijos para mantenerlos también. Ahora su hija ha venido a mi casa y me ha dicho que le ha comprado su chompa, después dijo: “Que yo no quiero que la niña se separe de su familia, he venido porque yo también soy mujer, puedo llegar a esa situación que no quisiera, nosotros le vamos apoyar”. Y él dice: “Mi hija yo *le* voy a sacar adelante, mientras que estoy vivo yo le voy a apoyar hasta donde pueda, ya cuando me muera mi hija ya se hará cargo ya”. A mí *nadies* me ha enseñado, lo que me ha ayudado es de mi hijita su papá, él es lo que me ha hablado. Él me decía: “Así tienes que comportarte, ya no tienes que seguir así, como tú has sido

callada, humillada por *tus familias*, mientras que estoy vivo *nadies* te puede humillar, tú tienes que ser, ¿por qué te agachas, por qué te escondes?”, así me dice. Es que hay veces cuando yo salía acá los viernes, no me conversaba nada, callada hay veces me salía. Y él ya me habló, me dijo así: “Ya no quiero que estés angustiada, que estés llorando, cuídate, porque vas a andar así”, me dijo. Él es el que habló y me *he cambiau* ya de verdad, ya *toy tranquilo*, ya no soy como antes que me humillaban. Sí, mis hijitos también están ahora más tranquilos y hora va a ser mejor el día que nos vamos a nuestra casa y viviré en mi casa, como dice ahí aprenderé a ser... más lo que me falta... así es tío.

* * *

Adela es una narradora eficaz, dos temas se tuercen para dar forma a su relato, los consejos de D. José y la historia familiar. El hilo narrativo que produce crea un grupo de personas unido por relaciones *inconvenientes* que comparten historias pasadas y sitúa a los individuos en grupos enfrentados que compiten en un juego familiar de riesgo. La narración de Adela está llena de diadas que merecen atención: la relación de Adela y D. José, de éste con la madre de Adela, de ésta y la hija de D. José, la de Adela y su padrastro y la de Adela y su madre. A través de su interrelación, Adela desarrolla un discurso moral en términos desmesurados. Los elementos contrastantes de las conductas de cada parte son las agresiones permanentes de los padres contra la humildad de Adela; la sexualidad competitiva de la madre contra la expectación silenciosa de Adela; la violación del padrastro opuesta a la huida de Adela. Sexo y violencia son libremente expresados en una historia que sobrepasa algunos límites. Pero, aunque parezca lo contrario, aun quedan hechos indecibles. Se suprimen de la narración el hecho de que D. José la sedujo y algunos de sus arrebatos violentos, apenas se mencionan las cuitas de la esposa de D. José, se elimina toda referencia al sexo con su padrastro y, más grave, se extirpa la menor insinuación a su segundo hijo. Adela protege a toda costa su nueva relación.

6.2. Sobrevivir

El cuerpo, en el mundo andino, es percibido como un sistema abierto que mantiene un intercambio recíproco con fuerzas naturales, sociales y cosmológicas (Pedersen *et al.* 2010). La envidia y el odio generados por los familiares de Adela afectan a ese equilibrio dinámico, y tienen la capacidad de enfermar a la persona envidiada. Cuando Adela comienza su relato atribuyendo a toda su familia envidia y odio, más que una descripción de su carácter, los está culpando de ser la causa de sus males. Culparlos es la prueba de que es capaz de reprocharle sus faltas y de que ya no es la persona callada y sumisa que era hasta hace poco.

En su infancia Adela estaba doblemente en riesgo, primero, por su convivencia con su padrastro, y segundo, por su discapacidad (Whiting *et al.* 1977; Wilson *et al.* 1980; Williamson 1978). Desde su niñez fue objeto del abuso sistemático de sus familiares. Abandonada por su padre, su padrastro bebía y pegaba a su familia. Su madre, en lugar de defenderla ignoraba o participaba en el abuso. Nadie en su entorno la protegía, incluso sus tíos la engañaban para que permaneciera con su madre y no buscara la protección de su padre. El maltrato ha afectado a la capacidad cognitiva de Adela. Una de las formas en que su caso puede ser comprendido es el de maltrato de una persona con una discapacidad. Otra, como un proceso a través del que se crea la discapacidad. En la producción de la enfermedad y el sufrimiento de Adela se revelan las formas en que se conectan la salud y bienestar de los niños con las circunstancias sociales y emocionales de sus familias (Martínez *et al.* 2010), a través de procesos en los que interactúan la pobreza, el racismo, la violación de los derechos básicos y la cultura (Pedersen 1999). Sin duda, la discapacidad de Adela tiene un componente bio-físico obtenido a través de la acción sinérgica de factores conductuales (como la violencia, un régimen alimenticio negligente y un trabajo exigente) y factores biológicos (diversas patologías como deshidratación, malnutrición, e infecciones como encefalitis o meningitis). Además, tanto los factores conductuales como los biológicos pueden estar influidos por factores ambientales, como la escasez estacional o la deprivación económica (Scrimshaw 1978). Pero lo que crea una asociación consistente y operativa entre los factores ambientales, biológicos y conductuales es la cultura.

En la familia de Adela, el intento de regulación del tamaño y composición ideal de la familia a través de medios culturalmente *adecuados*, ha conducido a la asimilación como normales de conductas que son sólo excepcionalmente

permitidas. Parto del supuesto²⁶ de que los padres de Adela comenzaron a poner en práctica una serie de conductas que, más o menos concertada e inconscientemente, estaban destinadas a producir el efecto de disminuir los cuidados y aumentar los riesgos que iba a sufrir Adela durante su crianza. Esas conductas pertenecen a una práctica cultural²⁷ que influencia los niveles de mortalidad a través del trato dado a los niños y del que hay constancia de su puesta en práctica en los Andes (Buecheler & Buecheler 1981; De Meer 1988, 1993; Larme 1979; Scrimshaw 1974, 1978; Whitehead 1968). Sin embargo, en la familia de Adela el efecto de eliminar la descendencia 'defectuosa e ilegítima' (Whiting *et al.* 1977) de una forma socialmente condonada, no se logró en los intervalos y formas aceptadas. A consecuencia de ello, la negligencia se hizo más agresiva tomando la forma de abuso y maltrato consciente y continuado. Este proceso ha tenido consecuencias evidentes en el cuerpo y psique de Adela. Pero mi hipótesis es que el proceso abarca a todos los participantes, de modo que también los padres han sido modelados a través de su participación como ejecutores del maltrato.

Si analizamos el proceso desde el lado de la víctima, los traumatismos que produce la violencia física son autoevidentes. Pero la huella que deja en la persona y el autoconcepto son modelados más que por el tratamiento físico, por los conocimientos y emociones que los otros proyectan sobre esa persona. Y esa proyección es incluso más eficaz durante los pequeños actos de la vida cotidiana que durante las agresiones. Esos actos imponen su posición en la familia y la comunidad, demarcan lo que para Adela está permitido y delimitan su agencia. El resultado es una forma especialmente corrosiva de degradación permanente. Adela responde a estas micro-violencias mostrándose humilde y callada. Este patrón de respuesta personal es consistente con el andino. La respuesta a una conducta directiva de personas que muestran un estatus étnico, de clase, grupo de edad,

²⁶ Obtener datos fiables y sistemáticos sobre el infanticidio, una conducta privada, inobservable e incluso no necesariamente consciente, es una difícil empresa. Las investigaciones generalmente se basan en datos anecdóticos, de segunda mano, o inferidos (De Meer *et al.* 1988; Nations & Rebhun 1988; Scheper-Hughes 1984; Scrimshaw 1984). Mi conjetura se basa en indicios que no son totalmente irrazonables, pero, puesto que carezco de pruebas concluyentes, se trata tan solo de un supuesto. Como mi interés último es explicar el origen y consecuencias del comportamiento violento y hostil de la familia, basta que mi interpretación tenga el estatuto de hipótesis.

²⁷ El esquema cultural une esa práctica con la concepción andina del desarrollo infantil, de modo que provee de una racionalización para exonerar a los padres de su responsabilidad en los casos de infanticidio o negligencia selectiva. Según la noción andina la vida es concebida como sociabilidad y conexión con las personas de su entorno, los bebés carecen de relaciones, así que se considera que los recién nacidos tienen una conexión muy débil con la vida. El primer año es de máxima vulnerabilidad y gran peligro (Whitehead 1968). A la edad de dos años el *cortapelo* crea sus primeros lazos sociales extra-familiares y las niñas salen de la edad de peligro. Se puede ser negligente posteriormente, aunque el infanticidio activo es menos probable. Progresivamente el cuerpo de las niñas se va fortaleciendo y al llegar a la edad de siete años se considera una pequeña adulta (Larme 1997).

género o posición doméstica superior, es de sumisión (lo que no quiere decir que en los episodios de violencia no sea capaz de huir, pedir auxilio o defenderse).

Y si examinamos el proceso desde el lado de los perpetradores, podemos concluir que los padres han adquirido esa capacidad directiva —la capacidad de decidir cómo debe ser Adela— a través de su ineptitud, más que de sus capacidades. Su incompetencia para librarse *en tiempo y forma* de Adela los ha hecho vivir sometidos a la tensión de *estar librándose* de ella permanentemente (Harris & Ross 1987). Para ello han asumido una clasificación que asigna valor y trato diferenciado para diferentes hijos, han aceptado la autoridad necesaria para establecerla, y se han dejado abducir en un ambiente emocional en el que ese saber es válido²⁸. Ahora bien, el patrón de humillaciones-humildemente-aceptadas es mutuamente agravado: cuánto más se somete Adela, más degradante el trato que le brinda su familia. Y cuanto más se avanza en el patrón, más se distorsiona la personalidad de quienes participan en su formación. Esta espiral entre desiguales se corresponde con un proceso de cismogénesis complementaria que acentúa la peculiar inadaptación de cada uno de los miembros del grupo doméstico (Bateson 1935). En ese proceso de modelamiento mutuo se crea una desigualdad categórica entre Adela y sus padres. Ambos asimilan la anormalidad, cada uno desde su posición y con consecuencias específicas: Adela se hace más sumisa y callada, sus padres más dominantes y brutales.²⁹

El proceso tiene hondas consecuencias cognitivas y afectivas para quienes participan prolongadamente en un régimen de violencia complementaria. Su mundo, y el de quienes la rodean, más que de un mundo imaginado (Holland *et al.* 1998), es un mundo sin imágenes, sometido a la fuerza bruta de la materialidad³⁰.

²⁸ En estas condiciones la madre y padrastro de Adela no han podido crear el vínculo y mostrado la competencia parental que, en los Andes, se espera de una persona adulta socialmente estimada. Al contrario, han creado un medio doméstico violento, en el que se han visto envueltos todos los hijos, y en el que no se ha podido cumplir la prescripción cultural de cuidar, amar y proteger a los niños. Esto afecta a su estatus como adultos, pero también a su ethos, a su modo de estar y actuar en el mundo.

²⁹ Si observamos el proceso en términos de reciprocidad Adela siempre está dispuesta a dar y no discutir lo que recibe, a callar y no contestar. La reciprocidad andina no es siempre igualitaria, quien está en una posición superior no da tanto como recibe, de modo que la posición de Adela, siempre humillada, es de irreversible inferioridad (Van Vleet 2003). Y desde una perspectiva material, la actitud de Adela es una fuente de ingresos para sus padres. De ahí que, a la vez que la desprecian, se les haga imprescindible.

³⁰ La conducta de los padres de Adela hace imposible un resquicio de empatía, lo que la hace más difícil de entender y evaluar. Lo más fácil es la condena moral inmediata, pero eso solo expone nuestra posición ante los hechos. Lo que le ocurre a los padres es que no son capaces de consumir el infanticidio en un modo eficaz; pero culparlos de ineficacia en el homicidio, ¿no sería una forma de exculparlos? Por demás, cabe preguntarse: ¿Cuál es el procedimiento moralmente irreprochable de librarse de un hijo no querido, sin la ayuda de un Estado que imponga una salida moralmente dolorosa, pero administrativamente intachable?

Cuando un número suficiente de personas se suman a este mundo desilusionado constituyen, lo que se podría denominar, una anticultura de violencia.

6.3. Crisis y cambio

En el tiempo en que hace su relato, Adela es una mujer no casada que está criando a tres hijos de distintos hombres. No ha entregado a ninguno en adopción, vive en casa de sus padres, a cuya familia extensa pertenecen. Afirma que el primer hijo lo tuvo con un joven del que se enamoró. El último, del juego sexual con D. José. Engendrar un hijo es un tropiezo en el juego con hombres, y este, probablemente consiste en una forma de establecer alianzas provisionales con personas que satisfacen su deseo sexual y le prestan apoyo y protección en otros aspectos de su vida.

Aunque tener relaciones sexuales, quedar embarazada y dar a luz es necesario para tener un hijo, esto es sólo el comienzo de un lento proceso en el que deben compartirse alimentos, trabajos y emociones (Bolton 1977; Carter 1977). Mientras el primer hombre dio largas y finalmente se negó a reconocer a su hijo, dejando a Adela como 'madre soltera', el tercero sólo ha reconocido a su hija tras cinco años de discusiones, demandas y dilaciones. Sólo cuando D. José ha tenido certeza de su paternidad ha decidido reconocer a la hija. Adela pretende el reconocimiento legal como un remedio contra la táctica de silencio y morosidad que emplean los padres. No sé hasta qué punto, para Adela, el reconocimiento legal es un reconocimiento de la relación de sangre entre padre e hijo, pero desde el punto de vista práctico se trata de obtener una declaración de principio por la que el padre asume que va a cuidar y proveer alimentos, disponiéndose a crear una relación de paternidad con su hija. Lo importante no es tanto el momento en que se declara la paternidad, sino el comienzo de un proceso de colaboración en la crianza. El énfasis en lo material, ropones, chompas, etc. es un signo de la búsqueda de ese compromiso.

Por su parte, D. José mantiene una relación a largo plazo y a la vez establece relaciones a corto plazo con distintas mujeres. Para conseguir esas relaciones esporádicas amplía el estándar de parejas aceptables en edad, rasgos personales y circunstancias sociales y familiares (Buss & Schmitt 1993). Este oportunismo le hace afrontar ciertos riesgos. Tener una hija con Adela ha generado un conflicto en su propia familia que ha trascendido a la *opinión pública*. Si en un

principio se enfrentó a Adela y su familia rechazando su paternidad, cinco años después decide reconocer y criar a su hija. Esto le ocasiona un alejamiento temporal de su esposa, pero se trata de una obligación que debe afrontar como padre, ya que está en juego su prestigio masculino. Al principio intenta colaborar entregando dinero, pero esta inyección de efectivo inflama las relaciones en casa de Adela, lo que le lleva a cambiar de estrategia.

Dinero y diadas

Entregando dinero a Adela, D. José atrae la codicia³¹ de sus padres. La madre persigue y pretende a D. José, mientras el padrastro se disgusta con y pretende a Adela. En las estrategias que se plantean en esta historia, el sexo es un medio para la consecución de objetivos. La madre de Adela, aprovechando el distanciamiento de D. José y su esposa, intenta hacerse con la fuente de ingresos estableciendo una relación permanente con D. José. Estos hechos no se mantienen en secreto, pues la madre de Adela deja de lavar y cocinar para su esposo, (cabe preguntarse si lo hacía para D. José), incumpliendo las obligaciones de su papel de esposa, lo que se visualiza en la esfera pública. Y además, Adela los sorprende por dos veces en un encuentro sexual. D. José primero se disgusta, pero, después recapacita y opta por su hija y Adela. Para *deshacerse* de la madre de Adela, D. José *tiene* que recurrir a la violencia física. Por otro lado, D. José y el padrastro de Adela mantienen las distancias. Este no se muestra violento con D. José, aunque mantenga relaciones con su esposa. Quizá la distancia social y étnica que hay entre ambos impide la confrontación. El padrastro de Adela ni se enfrenta a D. José, ni intenta forzar la permanencia de su mujer, sino que, a la vez que se 'amarga' con Adela, pretende sustituir a su esposa con su hijastra.

Una casa para Adela

Cuando el conflicto llega a estos extremos, D. José decide que para proteger a su hija debe alejarla de la influencia de sus abuelos. Para ello, por un lado, Adela debe tener una casa propia. Y por otro, debe crear una nueva versión de sí, transformarse. Si bien Adela siente que el apoyo de D. José es decisivo, el progreso en ambas tareas se realiza gracias a su trabajo y empeño. Todo el proceso es sintomático de la situación culturalmente incoherente en la que están los

³¹ Si el dinero es importante en una economía de subsistencia porque permite pasar los meses de escasez antes de la cosecha, es imprescindible en una economía que avanza en la monetarización.

protagonistas. Adela se sirve de una entidad cultural básica en la transformación personal: la construcción de la casa. La construcción de la casa es una tarea que la pareja emprende, al final del *servinakuy*, una vez tienen un hijo y se consideran adultos. Una tarea que realizan con el apoyo de su nueva red social, en terreno del padre del novio y que finaliza con una fiesta-trabajo comunal, la *safacasa*. Adela emprende en solitario y con la explícita oposición de su padrastro esta tarea. La casa se hace en terrenos del padrastro, y D. José aporta tan sólo dinero o materiales pero no trabajo. La *safacasa* será una tarea pagada e individual. Adela entra en la casa como madre soltera con tres hijos, su *pareja* es un hombre mayor y casado, con el que dice que no mantiene relaciones sexuales, pero que, en nombre de la seguridad de su hija frente a los padrastros, le pide exclusividad sexual³². En cualquier caso, la construcción de la casa y la transformación de sí misma son tareas paralelas. Para poder construir la casa, Adela debe ser capaz de responder a sus padres y tíos, actuando sus derechos y contestando a las injusticias. Adela da el paso decisivo cuando divulga los escándalos sexuales de sus padres, lo que pone a sus hermanos y a la opinión pública de su parte, y consigue que su madre y padrastro abandonen el pueblo. A través de un proceso que tiene repercusiones en la formación de una opinión pública a través del chismorreo, Adela se demuestra que es capaz de convertir su sumisión en rivalidad, es decir la violencia complementaria se transforma en rivalidad simétrica.

En definitiva, su cambio de estatus y su progreso como persona están ligados, como ocurre regularmente en la cultura andina, a la casa: "*ahí aprenderé a ser... más lo que me falta*". Como proyectaba Adela, la *safacasa* se celebraría unas semanas después de la entrevista. Una entrevista que, entre otras cosas, era una puesta en escena de su nueva identidad como persona adulta.

* * *

A través del concepto de riesgo y con el fondo de la noción de trayectoria familiar como un proceso que envuelve a distintos actores a través del tiempo, en este capítulo he analizado diversas entidades que influyen la composición y tamaño del hogar y que se relacionan con la violencia en la esfera doméstica. A través del análisis del relato de Mati, he intentado exponer como el engaño, y la

³² Es decir, una especie de padre-amante-protector, lo que creo resulta una *figura cultural* novedosa, y probablemente impracticable, en el Valle.

imposición de la bigamia conlleva la creación de un núcleo de solidaridad centrado en la alianza madre-hijo y localizado en la casa de la madre de Leni. En el caso de María, he pretendido mostrar que instituciones como la adopción y la acogida pueden tener interpretaciones ambiguas que conducen a la explotación y muerte temprana de los niños; a la vez que deja a los supervivientes en unas condiciones sociales y personales desventajosas para afrontar la vida adulta. Estas son visibles en la elección del marco de referencia desde el que afrontar una decisión de vital importancia como la de dejar a una pareja violenta. Finalmente, con la historia de sobrevivencia de Adela, he pretendido exponer que entidades culturales que hacen aceptables conductas de otro modo prohibidas, pueden tener un uso perverso. En el caso presentado, el proceso, más bien irreflexivo y automático, tiene origen en la ineptitud de quienes lo desencadenan. Pero para tratar en forma violenta y continuada a otra persona, esta debe ser clasificada y sentida como perteneciente a un grupo radicalmente diferente al de los agresores. Esa valoración debe ser asumida, de algún modo, por la víctima. La violencia liberada a través de este proceso modela fatalmente tanto a la víctima como a los agresores.

7. Conclusiones

‘El uso de la violencia hace surgir un sujeto que reconoce el poder como principio de todas las relaciones’

Horkheimer & Adorno
Dialéctica del iluminismo

No es posible establecer a priori la validez de la bigamia o la monogamia como estrategia más adecuada para las relaciones de pareja. Ni es posible predecir si un hijo será mejor cuidado por padres de sangre o adoptivos. Ni siquiera que sea considerado persona a las veinticuatro horas o a los dos años del nacimiento es determinante del trato que recibirá. Se trata de prácticas culturales que se odian o se aman, pero que no están guiadas por la lógica, la evidencia empírica, ni la ciencia (Shweder 1984). Podríamos decir que son contingentes, es decir no son

necesariamente válidas o inválidas, verdaderas o falsas, buenas o malas. El hecho de que no sean necesarias es lo que les da su propiedad más relevante. Esta consiste en la capacidad de crear estructuras cognitivas que soportan conocimiento compartido sobre el mundo, guían la acción de las personas que piensan dentro de sus parámetros y tiene una gran capacidad para evocar sentimientos (D'Andrade 1984). Por ejemplo, en el primero de los relatos que he presentado en este capítulo, el enfrentamiento de dos estrategias de pareja diferenciadas contraponen los modelos a través de los que Mati y Leni entienden su relación. Desde una perspectiva relativista, la situación parece conducirnos a una contradicción irresoluble entre dos posiciones válidas y opuestas. No obstante, estas prácticas contingentes poseen otra interesante propiedad, su potencial para conectarse entre sí creando entidades culturales (D'Andrade 1984). En el relato de Mati, la bigamia se asocia con hechos estructurales como la emigración y las diferencias económicas; y se conecta con diversas prácticas, la crianza con un padre bígamo y violento, la preferencia por un núcleo de solidaridad fundado en el lazo de sangre madre-hijo sobre el núcleo formado por la pareja, la definición de la agencia personal y quién es un interlocutor válido, con reglas de cooperación y competencia entre coesposas, con el alejamiento entre los miembros de la pareja, y la discriminación de algunos hijos. Y más importante para el propósito de esta investigación, se conecta con el uso de la violencia en el contexto doméstico. Así, una práctica contingente se puede evaluar por sus conexiones dentro de la entidad cultural a la que pertenece. O de otro modo, la evaluación de una de las partes que constituyen una entidad cultural puede conferir su valor a la totalidad. La estrategia de Leni comporta el uso del engaño y los hechos consumados como medio de imponer una estrategia poligínica a una esposa que prefiere una estrategia monógama —en una sociedad nominalmente monógama. A través de la violencia Leni elimina la contingencia, impone como necesaria su versión del mundo doméstico, y niega el diálogo como una forma de crear esas versiones y justificarlas. Con ello, prescinde de la racionalidad de su postura y entra en contradicción con suposiciones básicas del modelo de pareja complementario³³. La única forma de devolver la racionalidad a la conducta de Leni es que la contemplemos como racionalidad instrumental.

Al analizar la segunda historia mostrada en este capítulo, he utilizado la distinción entre violencia expresiva e instrumental. Pero lo que el análisis de fondo

³³ Recordemos la noción cultural de pareja complementaria, en la que se conecta una preocupación por los sentimientos del otro, una idea de jerarquía, la necesidad de actuar en concierto y la idea de la razonabilidad como forma de llegar a acuerdos. Quizá incluso se podría traer en apoyo de este argumento las exigencias universales de los hablantes griceanos y los discutidores habermasianos.

revela es que cuando la dimensión instrumental de la violencia se separa de las ideas y valores de la dimensión expresiva, se produce una grave pérdida de inteligibilidad (Poole 1994). La instrumentalidad de la acción se construye sobre las bases expresivas que proporciona la cultura. En la narración de María, la violencia de su esposo aún una intención y expresión en una forma cultural específicamente andina en la que adquiere significado. Su rechazo de María, que fue una niña acogida por su fuerza de trabajo y es una mujer carente de conexiones sociales (lo que la asimila a las condiciones de indígena y pobre (Leinaweaver 2009)); su opción por la monogamia y la pareja complementaria (como demuestra su actual *familia bien formulada* en términos complementarios); la ausencia de obligaciones para con los no nacidos (siguiendo la concepción andina del desarrollo infantil); la asunción de responsabilidades con los familiares que arreglaron su matrimonio (a los que debe respeto y a los que debe que escuchar antes de separarse); y la forma cultural de administrar su auto-descontrol (dentro de un marco de ganancias propiciado por las condiciones sociales de impunidad) y su personalidad, sólo son comprensibles desde una visión andina de la relación.

La personalidad es la tercera entidad que junto a la acción instrumental y su dimensión expresiva, contemplo desde una perspectiva cultural. En este sentido, si la definición del estado o condición de 'persona' es específica para cada cultura (Shweder & Bourne 1984), también ha de serlo la forma en que se deja de, o no se llega a, serlo. La protagonista de la tercera historia propuesta en este capítulo aún haber sido objeto de negligencia sistemática y de la manipulación de códigos culturales de autoridad, conexión emocional y género, para producir su forma particular de subjetividad cultural. La manipulación a la que es sometida toma la forma de conductas violentas y actos de habla que la niegan sistemáticamente como persona y alcanzan el efecto de hacerla "humilde y callada". Padres, tíos y amantes de Adela unen sus esfuerzos en esta tarea. Las representaciones, etiquetados, descripciones y esquemas que contiene sus emisiones directivas, expresivas y emotivas le dicen a Adela qué debe pensar, hacer y cómo se debe sentir (Searle 1969, 1979). Pero esto implica prescribirse ellos mismos, qué deben sentir, pensar y hacer, adheriéndose al contenido del discurso. Esta adhesión es necesaria para que el discurso sea performativamente eficaz (García 2006). Es decir, las consecuencias de la actuación pragmática agresiva afectan tanto al emisor como al receptor de los actos de habla, modelando sus personalidades y clasificándolos en grupos separados.

De este modo, los efectos reales de los actos de habla³⁴ son los instrumentos a través de los que opera la cismogénesis.

Introduje el capítulo afirmando que la violencia puede ser adaptativa en un mundo socio-cultural no homogéneo o incoherente. La violencia crea orden mediante el expeditivo procedimiento de eliminar diversidad cultural. Al segregar versiones del mundo, como diría Goodman (1990), se ven afectados los marcos de referencia que utilizan los individuos para producir inteligibilidad. Con ello, la violencia modela tanto a los violentos como a los violentados, e instaura una 'cultura de violencia'. Una cultura de violencia que sobrevive generando procedimientos para reconstruir la incoherencia. Uno de estos procedimientos clasifica a grupos de individuos como pertenecientes a colectividades con rasgos identificables y que son definidos como inferiores. Una vez practicada esta separación, es posible ejercer impunemente la violencia sobre ellos. En este proceso de realimentación, la cultura de violencia sobrevive a costa de otros códigos culturales coexistentes en el mundo andino, y, en este sentido, se puede denominar una 'anticultura de violencia'. Cultura y anticultura forman un sistema socio-cultural único y dinámico, en permanente segregación. Este proceso tiene en la cismogénesis complementaria uno de sus principales mecanismos de secesión. La cismogénesis puede operar recursivamente en diversos niveles de la sociedad — geográfico, político, económico, étnico o de género— generando diversas violencias que actúan acumulativamente sobre la vida de las personas.

* * *

En el siguiente capítulo me detengo en la educación sentimental de los individuos violentos como un medio para crear un ciclo intergeneracional de violencia. La transmisión intergeneracional es un mecanismo necesario para la pervivencia en el tiempo de una anti-cultura de violencia. Para ello me adentraré en el análisis de las emociones, los efectos de saturación de la capacidad empática y las ambigüedades

³⁴ Ciertamente una enfermedad o una discapacidad no es un acto de habla. Pero la salud personal, la respuesta inmune, y la capacidad de recuperación están relacionadas con el nivel de salud general, el bienestar psíquico y la dieta, lo que a su vez está íntimamente relacionado con los cuidados que recibe una niña, y estos, con la forma en que se conciben su estatus personal y sus derechos desde un marco cultural y en un hogar concreto. Sólo la comunicación lingüística, culturalmente pautada, hace posible conectar todos estos factores.

que supone llegar a entender en profundidad el sufrimiento —es decir, controlar las funciones cognoscitivas de las emociones.

Capítulo 8

Lógicas: El ciclo de violencia en niños maltratados

En este capítulo examino el papel del abuso infantil en la transmisión intergeneracional de la violencia. Lo hago mediante el análisis de una narrativa. Se trata del relato de un joven andino que ha sido testigo, víctima y perpetrador de actos violentos en su entorno familiar. Con frecuencia, niños que han sido víctimas de abusos son adultos maltratadores en su propia familia¹ (Handwerker 1996; O'Leary *et al.* 1994; Widom 1989). Pero no todos ellos llegan a ser adultos violentos, por ello conocer la experiencia subjetiva y la trayectoria de estas personas es importante para entender cuál es la naturaleza del proceso de transmisión intergeneracional de la violencia. La cuestión que me planteo es: ¿Por

¹ Aunque Levinson (1981) discute la correlación transcultural de la práctica simultánea del maltrato a la esposa y a los hijos, la relación entre la violencia contra las esposas y el abuso infantil dentro del hogar ha sido establecida por algunos estudios (Bardales & Huallpa 2004; Masamura 1979; Straus 1977). Centrándonos en el Perú, la información sobre la prevalencia y factores asociados al maltrato infantil es incompleta. Bardales & Huallpa (2005) comparan la costa, la sierra y la selva del Perú. De los niños (9 a 11 años) entrevistados el 80,3% sufre maltrato físico o psicológico, mientras que los adolescentes (12 a 17 años) son el 75,4%. Los agresores son la madre o madrastra (71,9%), el padre o padrastro (63,4%), los hermanos/as (42,8%) y tíos/as (11%). Además, el 38,9% de los niños y el 37,8% de los adolescentes afirman que entre sus padres hay una relación que envuelve violencia física o psicológica. En Junín, departamento en el que tuvo lugar esta investigación, en el año 2000 el 46'9% de las mujeres había sido víctima de violencia doméstica (Berrocal *et al.* 2006). Vara Horna (2002) afirma que en Huancayo, capital del departamento, el 30.8% de los padres y el 31.2% de las madres agredió psicológicamente a sus parejas, mientras el 78.1% de los padres y el 90.4% de las madres castigó psicológicamente a sus hijos y el 44.7% de los padres y el 58.6% de las madres los castigó físicamente, al menos una vez en los últimos seis meses. Arnillas & Paucar (2004) en un estudio realizado parcialmente en Quillay y San Pedro de Saño, distrito del que es originario el joven que relata su historia en este capítulo, afirman que el 83,1% de los niños y niñas encuestadas manifiesta haber sufrido castigo por parte de sus padres, las muestras de cariño escasas y su trabajo valorado.

qué pegan a sus mujeres hijos que han visto cómo pegaban a sus madres? Mi conjetura es que las características socio-culturales del medio en el que se desarrolla una persona con una experiencia de sufrimiento infantil pueden amplificar o desalentar la expresión de esas disposiciones en la edad adulta. Con mi argumento pretendo mostrar cómo diversos rasgos de la cultura doméstica andina favorecen las actitudes y comportamientos violentos.

Seleccioné este caso porque ilustra la huella emocional que deja la exposición a la violencia durante la niñez. Lo presento en su totalidad y con una edición limitada a la transcripción. Con ello pretendo conservar la autenticidad de la historia, aprovechar las reflexiones del actor sobre su experiencia, y fundamentar en el caso mis conclusiones.

En lo que sigue expondré en primer lugar las causas y los efectos ostensibles de la permanencia durante años en una relación violenta. A continuación, presentaré los presupuestos teóricos del análisis de la emoción violenta. Finalmente, me adentraré en el análisis del caso.

1. Permanecer en una relación violenta

Aunque los relatos son formas idiosincrásicas de organización de la experiencia, es posible hallar regularidades en las historias de las personas que sufren violencia en el Valle del Mantaro. Aquí me interesa destacar que muchas parejas persisten en la relación a pesar de la insatisfacción que causa la infidelidad, el conflicto entre afines y los episodios violentos que suelen producirse cuando los maridos beben.

En el mundo andino para tener capacidad de acción social se requiere una vida de pareja y la creación de una red de reciprocidad formada por parientes de sangre, afinidad y compadrazgo. La vida de las personas adultas se contempla bajo la noción de complementariedad. Se trata de una ideología de la pareja como unidad elemental de la vida social, que segmenta los roles sociales, laborales y domésticos, y apremia a las personas a concebir la vida como necesariamente asociada a una persona del otro sexo (capítulo cuarto).

Tener hijos es necesario, aunque no suficiente, para que la relación de pareja fragüe. Hombres y mujeres desean tener hijos y su identidad está ligada a su cuidado (Allen 1988). Para una mujer el cuidado de los hijos está supeditado a su suficiencia económica. Aunque las mujeres trabajan y tienen presupuesto privativo (Allen 1988; Weismantel 2001), los bajos salarios hacen que no todas las mujeres logren capacidad económica para criar a sus hijos por sí solas. Esto obliga a algunas de ellas a ser conservadoras a la hora de romper el vínculo con un hombre maltratador. Más aun cuando la situación de 'madre soltera' las sitúa racialmente en tierra de nadie, en la frontera entre la sociedad campesina (dónde la idea de pareja complementaria exigiría las segundas nupcias) y la mestiza o blanca (en la que prejuicios de clase actúan como diferencias étnicas) (Weismantel 2001). Para un hombre, el estatus social y la sexualidad masculina están vinculados a ser un buen padre (Weismantel 2001). Pero además, un hombre insatisfecho con su relación debe sopesar la idea de abandonar a su mujer y a sus hijos, ya que estos tienen muchas posibilidades de ser discriminados o maltratados por un eventual padrastro (Allen 1988; capítulo séptimo). Finalmente, para los hijos tener un padre es fundamental para crear su posición social (Isbell 1978). Debido a las ideas de bilateralidad del parentesco y la parentela como foco de la reciprocidad que garantiza la autosuficiencia, un hijo sin padre está privado de una vía de acción social (Isbell 1978; Lambert 1977).

No está de más recordar que en la cultura andina el sufrimiento establece relaciones de prestigio basadas en la reputación de haber padecido intensa y prolongadamente (Mitchell 1994). El sacrificio de permanecer en una relación violenta puede hacer crecer la expectativa de ser socialmente recompensado.

Todos estos factores han contribuido a que se generalice la idea de que se debe permanecer a toda costa en una relación de pareja, aunque sea violenta. Las mujeres maltratadas relatan que uno de los motivos para permanecer con un hombre violento es que los hijos necesitan la aportación de un padre para su correcta crianza. La necesidad de un padre es naturalizada, aunque en los relatos de violencia no son distinguibles los aspectos sentimental, económico o relacional de esa aportación.

Sin embargo, el vínculo creado durante el tiempo de permanencia en relaciones violentas es completamente distinto en su naturaleza y efectos al descrito o esperado por las madres. La persistencia en una relación violenta transforma a la familia en una familia de violencia (Denzin 1984). Es decir un grupo doméstico que mantiene la ficción de un hogar afectivo, participa en un sistema de

interacción cognitiva-emotiva negativa y en la que cualquier hecho puede desencadenar la agresividad de sus componentes. En este medio, los hijos pasan de ser simples testigos del conflicto a tomar parte por uno de los cónyuges, transformándose en partícipes de la relación violenta (capítulo sexto). La ruptura de la imparcialidad se produce a través de la identificación moral y da lugar a la afiliación a una de las partes.

2. Sentir y narrar

Las emociones son un rasgo esencial de la vida humana y transmitir las es una de las funciones básicas del lenguaje (Sapir 1921, 1927). En las narrativas, el acceso al pasado se hace desde las preocupaciones presentes del narrador, como una elaboración de la experiencia hecha para una audiencia concreta (Álvarez 2008). Una parte fundamental de la conexión con la audiencia de las historias de violencia son las emociones que suscitan. A través de la empatía nos identificamos con la narradora (Strauss 2004), pero la inmediatez de las emociones nos hace dar por supuesta una comprensión, un contenido y un uso compartido. A pesar de la tendencia a universalizarlas, las emociones son esencialmente sociales y las narrativas sentimentales están influidas por la cultura, tanto en la forma en que se organiza la experiencia, como en su contenido.

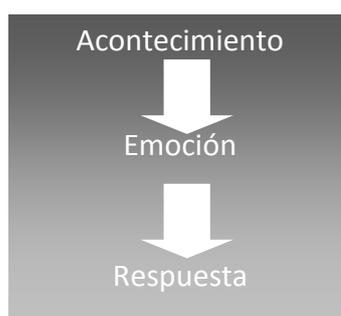
Shweder (1994b) contrapone tres tipos de narrativas que tratan de dar sentido a las experiencias afectivas². Las que se basan en teorías emocionales, las que lo hacen en teorías mágicas³, y las que lo hacen en teorías morales o de sufrimiento. En las narraciones emocionales una experiencia es representada como la asociación de un estado del mundo, la posición del actor en él y un plan, de

² Otras investigaciones (Nelson & Horowitz 2001) han hallado también diferencias en la estructura narrativa de la memoria de sucesos penosos. Básicamente se trata una variación entre quienes usan la estructura de la narrativa y quienes la evitan como maniobra cognitiva defensiva para no revivir esos sucesos. En el relato que me ocupa, más que en la estructura de la narrativa (Labov & Walewsky 1967; Linde 1993), que pueden compartir los relatos emocionales y de sufrimiento, la distinción se halla en el empleo, o no, del esquema emocional.

³ En este artículo me centro en las narrativas emocionales y de sufrimiento porque, aunque las teorías mágicas son utilizadas en algunos relatos de violencia, lo son anecdóticamente, como una informante que requiere ayuda para predecir la inminencia de la muerte de su marido a través de la interpretación de sus sueños, o como otra que pretende que su suegra utiliza la magia para controlarla.

modo que en un paquete todo o nada, la experiencia y el plan se validan o justifican (Shweder 1994b). El discurso permite examinar tanto el uso de las emociones en la interacción social como su dependencia de la cultura para atribuir significado emotivo a la experiencia (Lutz & White 1986). Catherine Lutz (1987) ha estudiado los esquemas socio-cognitivos en los que se representa la emoción. El esquema folk es un guión interpretativo implícito que permite organizar y compartir la experiencia. En él, la emoción juega el papel de un motivo para la acción del individuo en un contexto determinado. En la formulación de White (1990) el esquema toma la siguiente forma simplificada (fig 1):

Esquema emocional (fig.1)



En el uso común se sobreentiende que la emoción es activada por un acontecimiento que impacta en el yo del actor y dispara una acción de respuesta, social y situacionalmente adecuada. Para White (1990) se trata de un esquema emocional intuitivo⁴ y supuestamente intercultural⁵ que permite analizar, no sólo cómo los actores promueven un punto de vista, sino el conocimiento implícito sobre el curso de acción, sus condiciones, los tipos de relaciones sociales implicadas y los pronunciamientos morales sobre las mismas.

Para Shweder las teorías emocionales son producto del desarrollo de las sociedades occidentales. Junto a las teorías bioquímicas de la enfermedad han

⁴ La teoría folk es negada por la hipótesis James-Lange (James 1884; Lange 1967[1885]), según la cual, la emoción no es un antecedente, sino que es consecuencia de las conductas. De este modo las emociones sirven para explicarnos nuestras propias acciones. Así, por ejemplo, un individuo no recurre a la violencia porque siente celos de su esposa, sino que siente celos para justificar, *post hoc*, que la está maltratando. Aunque sugestiva para los casos de crueldad, la hipótesis James-Lange no es dominante en el estudio de las emociones.

⁵ Panksepp & Panksepp (2000) afirman que los procesos emocionales-motivacionales arquetípicos son compartidos por todos los mamíferos. En este sentido Sapir (1927) no excluía un nivel biológico en el que hubiera universales emocionales, sin embargo pensaba que la expresión de los sentimientos y lo que debe o puede ser expresado de estos en un contexto social determinado, están sujetos a convenciones culturales. Desde un punto de vista experimental, Matsumoto (1991) ha investigado la universalidad de las emociones y la influencia de la cultura en su expresión y percepción.

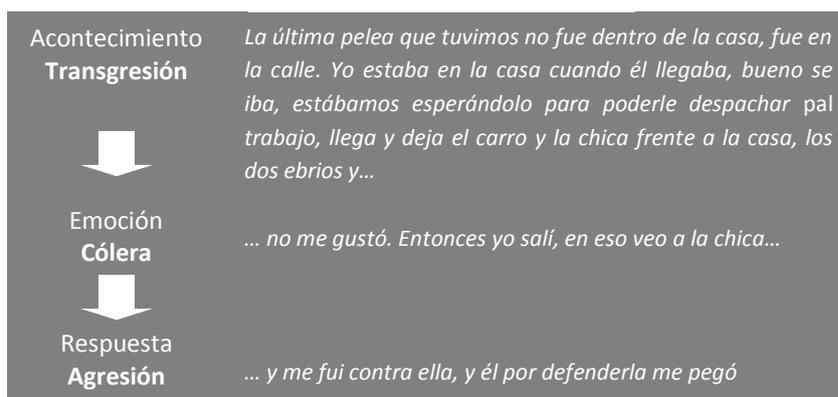
desterrado el recurso a realidades trascendentes u ontologías metafísicas (Shweder 1994b). Entre mis informantes he encontrado tanto mujeres que recurren a la narrativa emocional, como otras que utilizan relatos de sufrimiento. Entre estas últimas, por ejemplo María, cuya narrativa he tratado en el capítulo anterior, relata la pérdida de sus tres hijos en un modo desencarnado de emocionalidad:

Él era violento porque tenía otras parejas, por eso es que hacía, otras le daban. Tomaba, pues tomando ya me pegaba. Yo me escapaba, no podía hacer nada más, amanecía debajo de los árboles, me escapaba de miedo de que me *va pegar*. Mi esposo era bien malo, me pegaba mucho, con palo me pegaba y he *tenío* mis hijos, también me ha hecho fracasar todo, he botao [abortado] al *bebe* cuando me ha *pegao* mucho, y uno también se ha muerto, mi chico, mi bebito, se ha muerto. Tenía tres hijos, dos *fracaso* he tenido, de él ya no tengo nada, todos se han muerto. Sí, se han muerto, fracaso por lo que me ha pegado, he botao, [abortado] dos, uno ha *vívío* pero su barriguita se había reventado en la barriga mía y *no* podía enfermarme, ya *pes*, también casi me he muerto. Sí, así me ha hecho, así me pegaba, duro, duro, sí, mucho, mucho he sufrido. Sí a *me* pegaba mucho, me golpeaba porque él tenía *otro* mujer y de eso me pegaba.

María no expresa una emoción, por ejemplo de enfado, que la lleven a plantearse una respuesta, sino que acumula hechos —él toma y pega, ella tiene miedo, escapa, amanece en la calle y pierde tres hijos— que propone como muestra de sus padecimientos. Este tipo de relatos son narraciones de sufrimiento, lo que Buchbinder (2010) denomina 'el género de la queja'. Estos relatos usan términos no emotivos y una estructura narrativa por yuxtaposición de hechos dolorosos. No obstante, las narraciones de sufrimiento poseen capacidad pragmática. A través de ellas las mujeres ponen de manifiesto las situaciones y personas que las amenazan, sus reacciones de huida o enfrentamiento y legitiman su posición. Sin embargo, aunque estas narrativas son útiles para desenvolverse en su mundo y dar cuenta de sus estados afectivos, no son narrativas emocionales.

Otras narradoras usan el esquema emocional para motivar su conducta como respuesta a un acontecimiento. Por ejemplo, en el siguiente extracto de su relato, Lylian da cuenta de la última agresión de su marido (fig 2):

Esquema emocional (fig. 2)



El esquema emocional transforma la agresión de Lylian en una respuesta natural. La emoción básica que justifica la agresión es el enfado. Lakoff & Kövecses (1987) proponen que el enfado proviene de una violación moral y requiere una retribución⁶. La agresión de Lylian se justifica como respuesta emocional que respaldaría una infracción moral: que su pareja y la amante se presenten borrachos constituye un ataque injustificado a su identidad de esposa.

Las narrativas de sufrimiento y las emocionales permiten hacer diferentes cosas. Mientras la estructura por yuxtaposición de las narrativas de sufrimiento facilita las permutaciones —cambios de orden— entre sus elementos, la estructura del esquema emocional facilita las transformaciones —los deslizamientos de sentido entre sentencias que usan los mismos esquemas y diferentes emociones.

Considerando la distinción étnica andina entre campesinos (o indios) y mestizos (o blancos), mis datos no justifican inequívocamente una asociación de las narrativas de sufrimiento al mundo indio y las narrativas emocionales al mundo mestizo. En mi opinión, la diferencia entre narrativas tiene origen en una disposición estética de las narradoras fundada en la clase de cosas que habitan su mundo. Mientras que en la teoría de la emoción se acepta la existencia de esencias incorpóreas, que son, paradójicamente, únicas, intimísimas e intransferibles y a la

⁶ Lakoff & Kövecses (1987) ciertamente hablan del esquema de enfado norteamericano. Sin embargo Lakoff & Johnson (1980) reivindican que las metáforas conceptuales tienen una base en la experiencia corporal. Lakoff & Kövecses (1987) afirman que el modelo de enfado en Norteamérica se basa en metáforas de calor y presión, prestando evidencia a su hipótesis de que las metáforas conceptuales se basan en una teoría cultural de la fisiología del enfado. Los conceptos usados para entender el enfado o la cólera, no son arbitrarios, sino motivados por nuestra fisiología y las metáforas o metonimias son incorporados, de modo que ellos apuestan por la generabilidad del modelo.

vez públicas y comunicables —por ejemplo amor, tristeza, enfado, culpa—, las narradoras que usan la teoría del sufrimiento son remisas a aceptar en su universo ontológico categorías transcendentales de ese tipo: para ellas toda realidad es material. Por eso aceptan el uso de sentimientos o emociones que se experimentan físicamente, como la cólera, el miedo, o los celos, pero no estados mentales emocionales como el amor o la tristeza, que se experimentan como un estado psicológico. Esta idea concuerda con la afirmación de Catherin Allen para la que en el universo andino todo “es esencia animada que fluye sobre un medio material... [en el que] no hay lugar a esencias incorpóreas” (1988:207). De este modo, las narrativas emocionales y las de sufrimiento usan catálogos ontológicos diferenciados. En mis datos es posible verificar la existencia de narradoras más rigurosas que respetan los límites ontológicos y narradoras más oportunistas que traspasan las fronteras entre teoría de las emociones y de los sentimientos.

El relato que voy a analizar a continuación hace un uso elaborado de ambos tipos de narrativas. La historia está formada por una serie de narrativas de sufrimiento que tratan de la experiencia de violencia dentro del hogar. Pero, justo en el centro del relato, hay una narrativa anidada en la que el narrador usa el esquema emocional para contar cómo se rebeló violentamente contra su padre. Este cambio de código está relacionado con la disponibilidad en una comunidad de hablantes de diferentes estilos narrativos, para contar diversos tipos de eventos y sus consecuencias.

3. El relato de Jim

Conseguir el relato de este joven fue producto de una casualidad. Una de las grabadoras que empleé en el trabajo de campo llegó inesperadamente a sus manos, se interesó por la investigación y grabó por propia iniciativa su historia. Un día apareció por casa con la grabadora y la grabación. Esta contenía su historia de violencia, que escuché por primera vez en su presencia.

La estructura de su historia sigue una cronología particular, los episodios comienzan en la infancia y llegan a la pelea con el padre en su juventud, tras lo cual, vuelve a su infancia para desarrollar algunos sucesos hasta alcanzar la coda, en la que nos devuelve a sus preocupaciones presentes. Respecto al contenido, se

trata, básicamente, de un recuento de las relaciones patológicas entre hermanos, pero también los abusos del padre con todos los miembros de la familia, la diferencia en el comportamiento de sus abuelas, y los diversos momentos de la relación afiliativa con la madre. Al hacer su recuento de relaciones crueles, la oscilación entre la compasión y el exhibicionismo hacen el relato incómodo. La transferencia emocional (Crapanzano 1994) a la que nos obliga haciéndonos partícipes de sus sufrimientos no tiene en cuenta nuestra sensibilidad, nuestro sentido estético-moral. Al transgredir ciertos límites emocionales, agrade. Sin embargo, mi experiencia con Jim me hace pensar que tenía la obligación de atender a su historia.

Este relato es importante para mi argumentación porque, aunque no es único entre los relatos de defensa de la madre y rebelión contra el padre, se trata de una narración en primera persona del ambiente claustrofóbico de una familia de violencia y la huella emocional marcada por una crianza atormentada. Mi hipótesis es que la violencia distorsiona las formas de adquirir conocimiento sobre los procesos cognitivos, emotivos y conductuales de otros. Básicamente, la crueldad niega la circulación emocional recíproca entre individuos e impide que la empatía se convierta en simpatía⁷. Una vez cultivada y asimilada, esa capacidad para el bloqueo se puede reproducir cuando quiera que estas personas estimen que se les está haciendo demandas contradictorias, exorbitantes o abusivas.

La narración de Jim es una historia bloqueada. Su infancia sólo le provee de un repertorio de experiencias sádicas con las que no puede dar sentido a su experiencia presente, excepto en términos de miedo a sí mismo o de conversión religiosa. Sus experiencias son imposibles de transformar en narraciones para compartir, en historias en las que se suspende el control y se simpatiza con el oyente. Es una historia condenada al silencio, una historia que no conocen ni sus amigos, ni sus amigas, porque no puede contarla. Se trata de una huella emocional con la que está condenado a vivir. A veces piensa que sólo superando el grado de intensidad destructiva de su experiencia —matando— se podría librar de ella.

Esta historia no había sido escuchada ni siquiera por él mismo, hasta que

⁷ La primera se puede definir como la capacidad cognitiva de percibir en un contexto común lo que otro individuo puede sentir, la segunda como la preocupación por los sentimientos del otro. Otras autoras, por ejemplo Strauss (2004), dirían que la primera es el elemento cognitivo de la empatía, mientras la segunda es el aspecto emotivo. Baron-Cohen (2011) utiliza esta denominación para definir la crueldad como una ausencia de empatía. Este autor afirma que la empatía está distribuida entre la población como una curva de Bell, en los extremos se sitúan los psicópatas, narcisistas y personalidades borderline. Afirma que la empatía se desarrolla a través de la interacción entre genes y factores ambientales como el abuso y negligencia paternal. La relación entre medio social violento, genes y conducta antisocial ha sido investigada por Caspi *et al.* (2002) y Kochanska *et al.* (2009).

cayó en sus manos la máquina. Quizá contarla sea un medio de comenzar a librarse de ella, aunque yo no tengo esa confianza en la magia terapéutica de la palabra.

Jim—

1. Mi nombre es Jim, tengo 22 años, de mi infancia sólo recuerdo momentos tristes, los momentos alegres no sé... sólo sé que siempre que mi papá tomaba, llegaba a mi casa y acusaba a mi mamá de infidelidad o de no hacer nada y a su manera él resolvía con violencia, con golpes; cuando la comida no le parecía agradable *lo* botaba. Yo muchas veces era el consentido de mi papá, yo salía a favor de él, siempre que lo venían a buscar a mi casa para que se vaya a tomar yo decía: “Sí, está”. Cuando él se iba a tomar a la calle, yo de miedo a la violencia que iba a suceder en mi casa iba a buscarle, tenía que cantar, hacer bromas, hacerlo sentir lo máximo, *pa* que no se acuerde de sus problemas, *pa* que no se desquite con nosotros.

2. Para mí todos los días era llanto, todos los días tenía que llorar, y a mí como que me gustaba, porque me pegaban o me *sangreaban*, yo me iba a mi cuarto, me ponía a llorar, me tapaba con mi frazada y me ponía a soñar que el mundo sería diferente. Nosotros somos cinco hermanos, cuatro varones y una mujer, mi papá era demasiado celoso con mi hermana, a mí me mandaba a *cuidarle* cuando tenía que hacer algún trabajo. Yo soy el tercero, mi hermano segundo es Norman, él siempre me pegaba, él desde niño era una persona nerviosa, mi mamá me cuenta que cuando salían a algún lugar, siempre le gustaba hacer llorar a los niños, si había algún animalito lo mataba. Cuando mi papá y mi mamá salían, yo me quedaba con mi hermano. Me acuerdo que una vez teníamos una cerdita y nosotros estábamos mirando televisor y no sé qué le *dentra* a mi hermano y me dice: “Vaya hacerle su comida al chanco”. Yo voy, pienso cocinar la cáscara, y yo por querer irme rápido le digo: “Ya está”. Él viene: “ A ver prueba”, me dice. Y yo tuve que probar la comida del chanco [llora]. “¿Cómo está”, me dice. “Está rico”, le digo. “Come”, me dice [llora]. Yo no quería comer. Lo que hizo primero fue, *agarró* un tazón de aluminio y me tiró en la cabeza, en ese instante que me tiró, yo *miré* alucinaciones, era como en los dibujitos, mirabas sobre tu cabeza los pajaritos, yo miraba estrellas, después

agarró una rajada y me golpeó en la cabeza. Entonces ya *taba* llorando yo, decía en mi casa: “¡AUXILIO, AUXILIO!, lloraba, mis hermanitos menores no podían defenderme y entonces él me mandó a darle su comida, yo fui a darle la comida y me escapé. Me escapé, me fui dónde mi mamá, mi mamá me abrazó, me consoló, llegamos a mi casa y mi papá le dijo: “¿Por qué no le has pegado más a ese llorón, a ese mañoso?”, así dijo, yo sentí que no me querían en mi casa.

3. Yo muchas veces no quería vivir ya, *taba* cansado que todos los días era así, todos los días tenía que llorar por cualquier cosa, nada les parecía bueno lo que yo hacía. Para mí lo más bonito era salirme de mi casa, ir a estudiar. Yo *lo* quiero bastante a mi mamá, tal vez no le demuestro, pero *lo* quiero. Cuando empecé a estudiar al jardín me llevaron, yo tenía miedo, mi mamá me llevaba y ya, cuando mi mamá regresaba, ya estaba yo en mi casa esperándola, yo me escapaba, perdí todo un año. Después en la escuela también todo un año perdí porque yo no quería estar lejos de mi mamá, mi mamá era la única que me defendía, no quería estar lejos.

4. Después cuando me iba a la escuela ya me gustaba porque era como una manera de olvidarme de todo lo que pasaba en mi casa. Volver a mi casa era triste, otra vuelta ver renegando a mi papá. Yo no jugaba mucho, tenía que ayudar a mi papá a hacer la [no se entiende], no por una obligación, sino que desde muy niño yo miraba la necesidad en mi casa y todos siempre hemos colaborado con mi papá. Habían buenos momentos en que estaba de humor mi papá, nos compraba, nos engreía, pero cuando se emborrachaba nos sacaba en cara, a mí siempre me ha reclamado de todo. Cuando ya estaba bien en el colegio, yo decía: “Solamente quiero terminar el colegio, después irme, nunca más volver aquí”. Todas las vacaciones yo me he ido a mi hermana a Lima, trataba de trabajar en lo que sea para juntar *pa* mis útiles, siempre me sentí un fracasado, yo quería tener una vida normal como cualquier otro niño, no se podía, siempre mi papá le pegaba a mi mamá.

5. Yo iba siempre iba a pedirle auxilio a mi abuelita, iba a llamarle y mi abuelita venía, le calmaba a mi papá. Yo no sé que tendría él, pero siempre que tomaba llegaba a mi casa y reclamaba, nosotros teníamos que estar *calladito* de miedo, siempre dormíamos alerta a lo que van a discutir en su cama. Si discutían

teníamos que ir a defender; cuando yo intentaba defender, cuando era niño, me golpeaba o me botaba, yo siempre he sido un cobarde, prefería escaparme y no veía como le pegaba a mi mamá [llora], solamente buscaba auxilio en mis vecinos [llora]. Yo seguía creciendo con ese odio.

6. Cuando ya tuve la suficiente edad yo decía a mi mamá: “No voy a dejar que *lo* peguen”. Un día joven ya, creo que tenía mis diecisiete años, un día miércoles *taba* pegándole, yo primero no quería salir de mi cuarto, tenía miedo faltarle, y ya salgo y lo veo a mi papá que le está pegando a mi mamá, entonces le agarro a mi papá y lo aviento al piso, pero mis intenciones eran de calmarlo, como siempre hacía, lo abrazaba, le decía: “Papito ya no, ya no, papito no le pegues”, [llora] pero ya me había cansado de eso ya, entonces yo le dije: “Salga, ya me he cansado, sal afuera, en *este* casa no te puedo hacer nada”. Mi papá me siguió, me quería pegar, yo tenía miedo pero una vez que llegamos afuera le dije: “Ya mierda, [llora] hasta acá has sido mi padre”; ahora sí, me saqué mi polo y *lo* pegué, [llora] lo aventé al piso, le pegaba por primera vez. Mi papá lloró, lloró porque yo *lo* había pegado y me dijo: “Lárgate”, me botó feamente de mi casa. Yo agarré algunas cosas que tenía y me fui durante una semana, no sabía lo que pasaba en mi casa. Un día, todo con miedo porque me habían dicho que me habían denunciado por haberle pegado —su mamá me había denunciado a mí, digo su mamá porque nunca fue una abuela para mí— regreso y me estoy bajando [de la combi] y me encuentro con él borracho y me dice: “Me has pegado”, y yo no le contesto nada, solamente me abraza y me dice: “Perdona”. Pero yo estaba cansado, siempre que mi papá peleaba al día siguiente nosotros le decíamos: “¿Papá, por qué haces esto?”, y mi papá siempre su palabra era: “Perdonadme, perdonadme”, yo ya estaba cansado. Durante ese año mi vida *lo* dediqué al fracaso, estaba estudiando en la SENATI⁸, lo dejé, como vivía solo, todas las tardes tomaba con mis amigos, yo no les contaba, solamente lloraba, lloraba *nomá*, lloraba porque siempre me acordaba de mi pasado.

7. En todo mi cuerpo hay heridas, cada herida es una historia, pero así como me pegaba mi hermano, yo también les pegaba a mis hermanitos. Mi hermanito Delvis se llevaba más con mi hermanito Jordan, los dos eran

⁸ Servicio Nacional de Adiestramiento en Trabajo Industrial.

inseparables donde sea, y tal vez eso me daría cólera a mí. Cuando no había *nadies* en mi casa yo les pegaba, simplemente no me sentía tranquilo, buscaba algo o me desobedecían, yo les pegaba, *lo* pegaba a mi hermanito. Me acuerdo que un día yo le estaba pegando a mi hermanito menor y él me dice: “Ya déjale, déjale”. Yo le digo: “Tú no te metas”. “Qué vas a hacer”, me dice. Entonces yo lo golpeo y lo aviento contra la pared, [llora] lo desmayo. Me asusté en ese momento, yo decía: “Ya lo maté, lo maté”. Solamente se había desmayado, yo me salía, me ponía a llorar, ya no quería vivir [llora] porque yo era tan igual que mi hermano, malo era, era muy malo. A mi otro hermanito yo le pegaba hasta verlo *sangreando*, y cuando renegaba no estaba tranquilo hasta pegar a alguien, hasta que *sangreara*.

8. Cuando *llegué* a estudiar aparentaba ser otra cosa, aparentaba ser un alumno alegre, lleno de vida, pero llegaba a mi casa era otra cosa, era otro, la tristeza. *Había* un año en lo que no teníamos que comer, mi mamá estaba enferma, le habían detectado principios de cáncer *al* ovario, mi papá era tan malo que no se le compadecía mi mamá. Yo llegaba de la escuela, me encontraba a mi mamita trabajando y yo le reclamaba a mi papá y él se hacía a la vista gorda, no ponía atención [llora]. Crecí cansado, de tanto dolor *dentró* a ser hermano, por unos años encontré la paz, encontré la tranquilidad, yo deposité toda mi fe en la hermandad para que mi mamá sanara. Después de un tiempo le hicieron otro análisis y le detectaron libre a mi mamá, ahí fue alegría, yo solo sé que cuando me acuerdo siento ganas de destruir a todas las personas que me han hecho daño, *ya* no quisiera que *nadies* pase esto que estoy pasando yo.

9. Las historias de mis hermanos son aún más tristes, a veces mi papá tenía un favorito y ese favorito aprovechaba y nos hacía pegar, se inventaba cualquier cosa y nos hacía pegar, entonces nosotros esperábamos que se fuera mi papá y *lo* pegábamos. Mi hermanito, el último, era un llorón, le tocaba un poco y ya lloraba, entonces mi papá venía y sin preguntar por qué, con lo que encontraba nos golpeaba, a mí me jalaba mi oído, me dolía, me jalaba fuerte, otras agarraba un palo y me tiraba en las nalgas, a mí me ha tirado varias veces hasta no poder sentarme. Cuando en la noche estábamos jugando en la cama mi papá se renegaba, me hacía llorar mi hermano, entonces yo lloraba y mi papá me

decía: “Ya, lárguense, mierda”, fuera nos botaba en la noche. Afuera, cuando nos botaba, yo me quedaba, me ponía a llorar en la pampa o en la tierra, yo me ponía a comer la tierra, decía *pa* que pase mi pena y después de un rato mi mamá salía, nos abría la puerta *escondido*, entrábanos y dormíamos. Y él hacía como que nada pasaba y al día siguiente no nos decía nada, simplemente ya pasó.

10. Una vez estábamos tomando todos lonche y yo *taba* sentado al costado de mi hermano y él servía, y yo no sé si fue casualidad o fue a propósito, pero él me aventó la taza de agua hervida y me llegó en el codo de la mano derecha. Todos en la desesperación me jalaron la chompa y se llevaron pedazos de mi piel, me provocaron una herida, una quemadura que durante dos años no sanó, hasta hoy tengo la cicatriz fea.

11. Yo no quisiera que esto le pase a *nadies*, por eso es que tengo bastante miedo yo en hacer lo mismo el día que *tengue* mis hijos. Ahora soy una persona libre, no soy católico ni tampoco evangélico, tengo una manera de creer en Dios diferente. Ya no sufro tanto, ya no me hacen sentir tan mal, solamente que cuando veo un niño que llora me acuerdo que yo lloraba así, cuando veo que a una mujer le están golpeando me acuerdo cómo le pegaban a mi mamá, cómo de vergüenza no *tenía* que salir de la casa cuando su ojo estaba morado. Hasta ahora, a veces se me vienen pensamientos de rencor, de odio, ganas de querer matar, solamente cuando me acuerdo me pongo a llorar y ya me pasa.

4. Tejiendo crueldad, filiación y afiliación

En toda sociedad hay espacios y usos de la crueldad admitidos: los rituales, el control social y los castigos, la guerra, la diversión y el mundo doméstico aceptan en alguna forma ocasionar dolor deliberadamente. En el hogar, el mantenimiento de la disciplina o el juego de los niños son momentos en los que se admite infligir dolor intencionadamente. Sin embargo, hay límites sociales convencionalmente especificados que hacen que los usos del dolor en el mundo doméstico estén

interiorizados en prácticas inconscientes que hacen posible negarlos como crueldad. Así, el mundo doméstico se convierte en un lugar dónde la crueldad no es admitida y el dolor intencionado toma formas lúdicas, pedagógicas o terapéuticas que escapan a la calificación como crueles. En la casa de Jim se han sobrepasado las disponibilidades (sea como castigo, ritual, recreo o descarga de la frustración) que ofrece el marco de las prácticas domésticas en el Valle. Todos lo saben y todos lo occultan al exterior, la casa se ha convertido en un espacio interior, donde ocurren cosas horribles, en una atmósfera de pesadilla.

4. 1. Narración de sufrimiento —“En todo mi cuerpo hay heridas”

El relato de Jim está saturado de emociones. La ira que le atosiga tiene origen en la conciencia de la infancia perdida, de haberse convertido, gracias a los abusos del padre, en un joven turbulento y cruel. Comprender cómo el dolor emocional puede conducir a un intenso deseo de matar es una tarea que sobrepasa el trabajo analítico y que requiere, según afirma Renato Rosaldo (1989), una experiencia personal intensamente dolorosa. Si se carece de esa experiencia, quizá sea suficiente utilizar la empatía y los relatos —de Rosaldo o de Jim— para asimilar que los deseos turbulentos, la aflicción y la cólera, hallen en la caza, en el complejo dolor-sangre-muerte, un paliativo de ‘la ira poderosa que Jim encuentra en la pena’. Jim, como los ilongots, ha probado la cacería como cazador (y a diferencia de ellos, también como cazado), ha buscado peleas, se ha convertido temporalmente al evangelismo, y finalmente, se ha confiado al paso del tiempo como un medio de aliviar las tensiones de la aflicción.

En lo que sigue, me centro en el análisis del uso y la fuerza cultural de algunas emociones con el propósito de entender el tejido de exposición, afiliación y transferencia de la violencia.

Narrativa de sufrimiento, narrativa de crueldad

El relato de Jim no usa el esquema emocional. Diversos sentimientos son suscitados por los acontecimientos (amor, celos, envidia, vergüenza, culpa, miedo, por citar algunos) y, aunque lo hacen con una fuerte carga afectiva, ninguno conduce a una respuesta planificada como requeriría el esquema para las

emociones. La historia de Jim es una historia por acumulación, es una narrativa de sufrimiento. El sufrimiento que narra Jim es producto de la acción deliberada (y placentera) de causar (o recibir) dolor entre los miembros de la familia. Su relato es una narrativa cruel.

Emociones sin objeto: la conducta cruel y la emoción son un fin en sí mismo

En el párrafo séptimo Jim relata cómo abusaba de sus hermanos menores. Él es consciente de la inautenticidad de su tentativa de justificar su conducta mediante el esquema emocional. El deseo de provocar daño es una acción deliberada. Con ella se asocian dos emociones. La primera, como en la concepción de las emociones de William James (1884), es una justificación *post hoc* de la conducta abusiva, lo que la diferencia claramente del papel motivador que tienen las emociones en el esquema folk (Lutz 1987, 1990; Shweder 1994b; White 1990) o en las teorías socio-psicológicas (Fiske 2002). La segunda es un resultado de la acción y la gratifica. La *fig. 4* representa un esquema para el ciclo de crueldad y los dos tipos de emociones asociadas.



Ciclo de crueldad (fig. 3)

Cuando, en el esquema folk, una emoción liga causalmente un acontecimiento y una respuesta, entonces contribuye a dar sentido y significado a la experiencia, le ofrece un formato transmisible de persona a persona (Lutz 1990) y la fija a determinados objetos mediante la intencionalidad. En estos casos las emociones son *sobre* algo (Lazarus 1991) y sirven para predecir la conducta de los otros asumiendo que son agentes racionales, poseen una intención que guarda una relación lógica entre sus creencias y deseos, y ante la que es necesario adoptar una actitud de reciprocidad (Dennet 1987). Por el contrario, cuando la emoción es desencadenada por las conductas crueles, la emocionalidad no puede cumplir esos objetivos, pues las emociones no son ya *sobre* algo, sino que son *para* algo. En estos casos la emocionalidad no contribuye al significado de la experiencia, la persona cruel niega a los otros una posición de reciprocidad en la circulación emocional y se desinteresa de su racionalidad, sus creencias y deseos. En lugar de atribuyendo una mente a la otra persona, la conducta del otro se intenta hacer predecible mediante el orden que superpone la violencia —fundamentalmente, imponiéndole un papel de víctima. El ciclo cruel es endógenamente generado.

Con la conducta cruel y las emociones asociadas no se comunica ninguna intención o plan, excepto el de dañar. En términos comunicativos podríamos parafrasear a McLuhan & Fiore (1967) y decir que el medio es el mensaje. La emoción no porta un sentido y un objetivo, sino que es el sentido y el objetivo. El objeto de las conductas crueles y de los apaciguamientos que tienen lugar en la casa de Jim es hacer "*sentir al máximo*", es decir, suscitar, infligir emociones y transferir el propio estado emocional entre los familiares. Haciendo sufrir se adquiere, a través de la empatía, un estado de energía y excitación suscitadas por la impotencia y dolor de la víctima, la experiencia del propio descontrol y el apaciguamiento que producen la sangre y la culpa. Para entrar en ese estado es necesario establecer una comunicación en la que se niega la simpatía (Kirmayer 2008), dando entrada única a la gratificación de ser reflejo de las emociones desesperadas del otro. En otros términos, se cierra el cauce a una circulación recíproca de los sentimientos y con ello a los procesos interactivos que permiten ejercer mutuamente influencia. Para cerrar ese cauce a la reciprocidad parece necesario desconectar las emociones de ciertas actividades del razonamiento moral y el autocontrol. Esta habilidad relaja la tensión a la que los niños son sometidos por el abuso del padre y es aprendida tempranamente a través de la imitación y el juego. Se trata de un juego feroz en el que se aprende el dispositivo básico de una sociedad desigual: la negación de la reciprocidad.

4. 2. Afiliación —“Comer la tierra⁹”.

Significativamente, y como es preceptivo en la cultura andina, la participación en esta red de negación de reciprocidad se hace en estricto orden de edad¹⁰ y separación de género. Aunque la madre no se libra de los abusos del padre, Jim no hace ninguna referencia a ella como abusadora, ni ella recibe el abuso de los hijos. Sufriente en su relación con el padre, es refugio y protección para sus hijos.

La agresión continuada del padre crea una fuerte tensión en los hijos. Una vía de apaciguamiento, es la agresión secundaria a los hermanos menores. Otra consiste en buscar diferentes formas de afiliación con la madre. La afiliación con la madre ofrece protección y mejora la calidad del cuidado que reciben los hijos. Pero en casos de violencia doméstica crónica, los hijos no son meros espectadores, ni se identifican con quién (o con el sexo de quien) en cada momento le ofrece más recursos, como afirma B. Whiting (1965). Según la teoría de la envidia de estatus y afirmación de la masculinidad, la identificación se hace en términos sexuales-económicos, con una madre envidiada por su control de los recursos, el conflicto se produce en términos de identidad sexual, y se resuelve promoviendo una conducta agresiva y hostil generalizada que se pretende más masculina interculturalmente. En el caso de una mujer maltratada es difícil imaginar cómo el hijo puede percibir el estatus de su madre como envidiable (Broude 1990). Mi propuesta es que la afiliación del hijo con la madre se produce en el nivel emocional: la identificación se hace a través de la simpatía, se realiza en términos morales con una madre maltratada, el conflicto se suscita en términos de justicia y se resuelve aliándose con la madre y mediante el recurso a la rebelión contra el padre. Por ello, aunque la identificación con la madre comienza en la primera infancia a través de la protección que recibe de ella, esta se refuerza y toma una dimensión de reciprocidad cuando los niños desarrollan por completo sus habilidades lingüísticas y adquieren una conciencia moral que les capacita para comenzar a prestar protección a su propia madre. Una protección que puede llegar durante la juventud al enfrentamiento físico directo con el padre. Afiliación y protección recíproca fraguan una duradera alianza madre-hijo. En términos de violencia, el resultado de

⁹ Como es de común conocimiento, la tierra, en la cosmología andina, es la Pachamama, es decir, la madre tierra.

¹⁰ Excepto durante las ocasiones en las que el padre juega a tener un favorito y castiga en su nombre. Este refinamiento, ofrecer a sus víctimas la oportunidad de ser vicariamente él, es una notoria evidencia de la crueldad como una manifestación de un yo obsesionado por su reflejo en otros.

esta alianza es la atenuación de la violencia física paternal, hasta que virtualmente desaparece. En términos de hegemonía doméstica, mientras la alianza del padre abusador y su madre (la abuela de Jim) declina, una nueva alianza madre-hijo despunta (la de Jim con su mamá).

La forma de conducta agresiva, cognitivamente hostil, impaciente ante las gratificaciones y emocionalmente polarizada que se transmite en las familias violentas (Handwerker 1996) no es fruto de una necesidad de desidentificación sexual a través de conductas hipermasculinas (B. Whiting 1965; J. Whiting 1960; Whiting & Whiting 1975), sino que forman parte de un sistema de relación interpersonal caracterizada por la negación de la reciprocidad y el bloqueo de la emocionalidad, aprendida al ser objeto de abusos continuados.

4. 3. Narrativa emocional: La rebelión contra el padre —“Cada herida es una historia”

En el párrafo sexto Jim utiliza una narrativa anidada para relatar el enfrentamiento con su padre. En lugar de una narrativa por yuxtaposición de hechos crueles, utiliza el esquema emocional. Por tanto, la emoción cumple un rol motivador (Lutz 1987, 1990; Shweder 1994b; White 1990). En ese episodio, la paliza a la madre es el acontecimiento desencadenante, el enfado y el cansancio las emociones en juego, la pelea con el padre la respuesta. Jim afirma que ni la paliza ni el enfado eran muy diferentes a los que habían tenido lugar anteriormente. Y sin embargo, una ocasión más de violencia supone una acumulación insoportable, que el padre caiga por accidente muestra su vulnerabilidad, invitarlo a salir de la casa los coloca en terreno público y en una situación de iguales. Cambios casi imperceptibles y que por sí no poseen las condiciones de una causa, generan una revolución del sistema familiar. La narrativa es organizada como un evento de tipo catastrófico, una disposición idéntica de los acontecimientos genera una respuesta que rompe la continuidad del comportamiento y da como resultado un cambio de *estado doméstico*. El esquema emocional (*Fig 4*) tiene capacidad para dar entrada a todos estos detalles, los hace comunicables según el punto de vista moral del narrador, les da intencionalidad, es decir los hace legibles como un plan, establece sus condiciones y las relaciones sociales envueltas, además de señalarnos dónde se está utilizando conocimiento implícito sobre el contexto de la situación (White 1990).

Narrativa emocional: Esquema y actos de habla (fig. 4)

ESQUEMA EMOCIONAL	(Párrafo sexto)	ACTOS DE HABLA
ACONTECIMIENTO	<i>Cuando ya tuve la suficiente edad yo decía a mi mamá: "No voy a dejar que lo peguen". Un día joven ya, creo que tenía mis 17 años, un día miércoles taba pegándole, yo primero no quería salir de mi cuarto, tenía miedo faltarle, </i>	Speech Act 1: Promesa
↓	<i>y ya salgo, y lo veo a mi papá que le está pegando a mi mamá, entonces le agarro a mi papá y lo aviento al piso, pero mis intenciones eran calmarlo, como siempre hacía, lo abrazaba, le decía: "Papito ya no, ya no, papito no le pegues"; </i>	
↓ EMOCIÓN RESPUESTA	<i>[llora] pero ya me había cansado de eso, </i>	
↓	<i>entonces yo le dije: "Salga, ya me he cansado, sal fuera, en esta casa no te puedo hacer nada", le dije. Mi papá me siguió, me quería pegar, yo tenía miedo, pero una vez que llegamos afuera le dije: "Ya mierda, [llora] hasta acá has sido mi padre"; ahora sí, me saqué mi polo y lo pegué, [llora] lo aventé al piso, le pegaba por primera vez. Mi papá lloró, lloró porque yo lo había pegado y me dijo: "Lárgate", me botó feamente de mi casa.</i>	Speech Act 2: Condena
(Lutz 1987; White 1990)		(Austin 1962)

El narrador moral del relato, Jim, afirma que la violencia que ejerce no está motivada por la gratificación que pudiera recibir de las muestras de dolor de su padre. En este código narrativo, la violencia tiene valor expresivo e instrumental manifiesto, sirve para la defensa de la madre y se ejerce a causa de la palabra dada: "No voy a dejar que lo peguen". Además de la justicia de su causa —que es una asunción implícita— las condiciones para hacer realidad la promesa, son, por un lado, tener edad suficiente; por otro, librarse de las inhibiciones culturales que le impiden perder el respeto al padre mostrándose agresivo. Hasta el momento su táctica ha sido aplacarlo dentro de la casa, ese día lo invita a salir de ella, en un espacio neutral le dirige las palabras "hasta aquí has sido mi padre", que le niegan su autoridad y le permiten enfrentarse físicamente con él. Lo derrota, llora el padre vencido y llora él al recordarlo. Las relaciones significativas implicadas, además de la que queda rota por la pelea, son las que mantienen cada una de las madres con sus hijos. A consecuencia de la pelea es echado de la casa y, aunque días después, el padre pretende hacerse perdonar, como si fuera la misma clase de evento violento que los ocurridos hasta ese momento, Jim no contesta, no está dispuesto a fingir y perdonar una vez más. El 'cansancio' le hace romper con el patrón de acontecimientos que lo producen, conduciéndole a un uso agresivo del enfado y a una ruptura definitiva.

Performatividad

La escisión narrativa que practica Jim al usar un esquema emocional para relatar la pelea con su padre no es gratuita. Rosenberg (1990) propone que las emociones sirven a los actos de habla. La noción de acto de habla fue establecida por Austin (1990). Pretendía diferenciarlo de las emisiones descriptivas o declarativas que tienen un valor de verdad. Avisar, excusar, invitar u ordenar son actos de habla, en lugar de verdaderos o falsos son acertados o no, oportunos o inoportunos. Uno de los tipos de actos de habla son los performativos, en los que la acción es realizada por la emisión misma. Jim encadena dos pronunciamientos performativos en su narrativa (*Fig 4*). Aunque no los nombra, ambos se realizan en primera persona, reflejan los rasgos fundamentales del contexto de violencia en relación a los actores fundamentales y son realizadas a través de verbos que establecen una forma dialogada: 'yo decía, yo dije'. En el primero de ellos —“*No voy a dejar que lo peguen*”— *promete* defender a su madre. En el segundo —“*hasta acá has sido mi padre*”—, *condena* la conducta del padre. En consonancia con la clasificación de los actos de habla de Sedgwick y Parker (Sedgwick & Parker 1995; Sedgwick 2003) el primero es una emisión performativa promisoria, que describe como el mundo debe ser en el futuro —exento de violencia paterna. Y el segundo, la condena, es una emisión performativa transformadora¹¹, que crea un cambio instantáneo en el estatus personal y en el medio en el que se produce: Jim cumple la promesa hecha a la madre, queda sin padre, se agudiza el antagonismo con la abuela paterna, es perseguido por la autoridad y expulsado de su casa. Su transgresión le introduce en un estado liminal que denomina: '*un año de fracaso*'.

Ligar estos dos actos —promesa y condena— en la rebelión contra el padre, tiene consecuencias en el universo personal de Jim. La promesa de proteger se hace en función de la identificación moral con su madre y con ánimo de responder recíprocamente a la protección que ella le ha brindado. Pero cumplir la promesa exige condenar a su padre, es decir, romper la norma cultural que le exige respetar su autoridad. Jim, que ha sido criado recibiendo mensajes contradictorios cuyo *leitmotiv* podría ser 'respetar a un padre despreciable', se ve inmerso en el dilema entre la promesa y la condena. Aunque él lo afronta, y falla a favor de su madre, pronto recibe la presión del padre, de la abuela y, a través de su denuncia, de las

¹¹ Searle (1979) diría que el primero es de tipo *comisorio* por el que el hablante se obliga a realizar una acción en el futuro, y el segundo una *declaración* que cambia la realidad de acuerdo a la proposición.

autoridades para que revoque su actuación performativa. No lo hace y se mantiene en el incumplimiento de la obligación social de respeto al padre. Una obligación que, además, ha sido inculcada a través del abuso sistemático, lo que conduce a una situación de estrés acrecentada. La ansiedad de la situación se calma momentáneamente cuando las consecuencias de su acción (la disminución de la violencia y el apaciguamiento de la tensión familiar) le reafirman en que ha realizado la opción justa. No obstante esta calma es transitoria, pues depende de que cumpla la promesa de defender a su madre en cada ocasión en que esta se vea amenazada. La madre puede apaciguar o avivar el conflicto, pero no resolverlo.

Es de notar que la violencia del padre ha convertido dos mensajes coherentes en la visión del mundo doméstico andino —defiende y respeta a tus padres— en dos demandas culturalmente antagónicas: para defender a tu madre debes condenar a tu padre. Jim queda apresado en un doble vínculo en el que dos exigencias con un diferente nivel de abstracción se niegan mutuamente (Bateson 1972). Respetar al padre es incumplir con la madre, cumplir con la madre es romper con una norma o un cauce de acción convencional del mundo doméstico. Jim desearía cumplir ambos, pero ello no es posible, permanecerá transgrediendo una obligación social y cegando un curso de acción, en tanto no sea capaz de salir de la trampa que le tiende el doble vínculo. Sólo replanteando e interpretando el conflicto dentro de un marco de referencia mayor podrá acabar con él.

En el año 2010 Jim formó pareja con una joven de Quillay, van a tener un hijo, pero no saben si ir a vivir a casa de sus padres, a la de la madre de la chica, o buscar residencia alejada de ambas familias. Su padre 'no hace más problemas', pero la experiencia muestra que el *servinakuy*, el periodo de convivencia a prueba, en el que la nuera está a las órdenes y bajo la supervisión de su suegra, genera intensos conflictos entre ambas en los se verán enfrentadas y las dos recurrirán a Jim situándolo ante un conflicto de lealtades. Por demás, Jim es un marido inexperto que desea ser un padre y un marido respetado, es también un hijo abusado cargado con la deuda de una promesa moral con su madre; una madre que es, desde, y gracias a la rebelión de Jim la cabeza de la casa. Y la casa andina, una formación ideológica total que contempla a la pareja en términos complementarios y que instaura en el mundo doméstico un vínculo doble básico en términos de poder entre mujer y marido: 'dependes de mí para ser la autoridad'.

5. Conclusión: *coming-of-age* en los Andes

En la coda de su relato Jim recapitula sus circunstancias presentes e intenta obtener ayuda para interpretar y resolver su preocupación actual: “*es que tengo bastante miedo yo en hacer lo mismo el día que tengue mis hijos*”. Para facilitar la tarea ofrece un relato sobre su pasado en el que ha controlado totalmente el proceso de producción, y mediante el cual intenta conectar efectos con causas para obtener una explicación. Pero no nos equivoquemos, ni las narrativas son una medida fiable de la correspondencia de su contenido con los hechos pasados, ni su estructura se corresponde con la de la realidad (Álvarez 2008). En la construcción de una narrativa, los episodios recordados y los olvidados, las evaluaciones emitidas, los procesos que postula el autor —emociones, introspecciones, deseos y pensamientos— están al servicio de la construcción y presentación de un yo. Esta necesidad de narrar responde a la pretensión de darle sentido a la propia conducta y hacerla socialmente aceptable. En este sentido el relato grabado por Jim puede ser considerado un mensaje metacomunicativo, una comunicación que trata sobre el proceso de comunicación (Bateson 1972). Con su relato me interpela sobre si es posible construir una narrativa culturalmente adecuada para su experiencia. El hecho es que, cuatro años después de la pelea con el padre, su relato es aun insatisfactorio. Ha situado una narración emocional, todavía bloqueada por el doble vínculo, en el centro de una serie de narrativas de sufrimiento que oscilan entre el deseo de obtener prestigio por sus padecimientos y la culpa por el daño causado. Necesita una narrativa lograda porque, en el mundo andino, es una herramienta cultural que contribuye a la reparación de un yo dañado por el sufrimiento. Esta se confecciona mediante prácticas discursivas dialógicas que conducen a la reducción de las incoherencias emocionales, la transformación de los procesos cognitivos, y la inclusión de los puntos de vista de otros. Y tiene usos concretos, como en las reclamaciones públicas, o genéricos, como la autopresentación social como una persona digna de estima y reciprocidad.

Cada cultura tiene sus propios procedimientos de adjuntar conocimiento y sentimientos a las narrativas que intentan dar sentido a las experiencias de sufrimiento. Y cada una admite en diferente medida que se expresen lingüísticamente experiencias inaceptables. Jim crea una narrativa en la que da cabida a sus dos preocupaciones. Mientras la narrativa emocional refleja que hay algo *erróneo* en su relación con el contexto doméstico, las narrativas de sufrimiento reflejan la conciencia de Jim que hay algo *erróneo* con su cuerpo (Levy 1984). La

primera muestra la solución culturalmente inestable que ha dado a las injusticias de su padre. Las segundas son una historia de de-formación. En conjunto componen un *bildungsroman* irresuelto en el que abuso del padre es internalizado psicológica y moralmente en la infancia, y en el que, si bien la rebelión juvenil contra el padre da sentido a su experiencia como abusado, no tiene un efecto liberador, ya que agrava el sinsentido y la culpa de su experiencia como abusador.

Capítulo 9

Conclusiones

En este capítulo final, pretendo recobrar algunas de las líneas argumentales sobre la violencia, el mundo doméstico y la cultura andina, que he ido desarrollando a lo largo de esta investigación.

1. Narrativas

Esta etnografía recoge una selección de relatos de vida a través de los cuales, mujeres que sufren violencia a manos de su pareja, intentan dar sentido, expresar sus sentimientos y crear conocimiento en torno a su experiencia. Esta situación de violencia, genera relatos tristes que contienen diversas voces y puntos de vista, acusaciones, conexiones con factores sociales y opciones por un modo de entender la relación, que pretenden influir en la creación de su entorno doméstico y socio-cultural. Las historias de violencia permiten constatar que el contexto influye en la expresión e interpretación de la violencia, a la vez que dejan ver cómo crear significados influye en la interpretación y creación del contexto.

2. Culturas matrimoniales

Al contar su historia, se hace notar que muchas personas en el Valle del Mantaro no entienden la relación de pareja como un compromiso fundado en el amor romántico, sino más bien como un proceso prolongado en el que se relaja la

oposición natural entre dos extraños y se crea complementariedad. Ni en el Valle, se conciben unánimemente las relaciones familiares como esencialmente ancladas en un lazo biológico. Para muchas personas lo que une a la familia no es el vínculo de sangre, sino la creación de una naturaleza común en el proceso de compartir alimentos, cuidados y una relación con el entorno. No obstante, dentro de esta disparidad entre personas, hay un conocimiento compartido sobre cómo son las relaciones, aunque no todas las evaluaciones y preferencias coinciden en cómo deberían ser. En cualquier caso, todas las personas que han ofrecido sus relatos para esta investigación sostienen ideales de convivencia e intimidad que son frustrados por una violencia familiar intensa y despiadada, cuyos protagonistas principales son los maridos. Sin embargo, el retrato de los hombres violentos es conciso y desnudo. No es posible saber si son coherentes con su ideal de convivencia e intimidad, y se hace muy comprometido alcanzar una hipótesis sobre cuál es su historia, su motivación o su autoevaluación. Parece que estos hombres primero atraen, después violentan y finalmente extraen cierta intensidad vital de la masa de emociones, sufrimientos y desconciertos en que ha quedado la relación.

3. Ñakaj

Después de leer un buen número de relatos de violencia cabe preguntarse: ¿Dónde queda la figura del buen padre en estos relatos?, ¿el *tayta* que cría, cuida y alimenta a sus hijos? Se diría que la figura del esposo-padre se ha convertido en un *ñakaj*. En los Andes, el *ñakaj* (o *pishtaco*, o *karisiri*) es una figura mítica que se asocia a los hombres blancos en tanto que merodeadores que pretenden robar la grasa de sus víctimas, el *ñakaj* es un sacamantecas que desmiembra y chupa la vida de los indios. El *pishtaco* representa la explotación cultural, económica y sexual de los indígenas. A través del tiempo se ha encarnado en un soldado español, un sacerdote católico, un hombre a caballo o motorizado, un *sinchi*, y últimamente, un doctor que extrae los órganos de sus víctimas. En este sentido el *ñakaj* representa una crítica étnicamente posicionada al intercambio comercial. El *ñakaj* mantiene una relación con el objeto de su deseo —la manteca— y deshumaniza a la persona, de la que hace una simple víctima. Una víctima es el producto de un proceso de producción irracional. Un *ñakaj* es quien, en la producción y el intercambio, asume la posición estructural del hombre blanco. Cuando la figura del padre se ‘emblanquece’, lo hace asumiendo los rasgos de un *pishtaco*.

4. Racialización

La raza es hecho y fantasía. La raza crea sufrimiento real en base a diferencias imaginadas. En la sierra hay una diferencia de casta entre campesinos-comuneros y vecinos-mestizos. Diferencias adscritas por el lugar de residencia, los derechos sobre la tierra (usufructo o propiedad), la forma de trabajo (*ayni* o *minka*), el lenguaje, la actividad, el peinado y el vestido, la comida y la bebida, etc. sitúan a las personas en posiciones de desigualdad estructural. Mientras unos disfrutan de seguridad y bienestar, otras padecen escasez, riesgo y fatalidad que originan angustia y trauma. La situación de privilegio da una dirección preferencial a la identificación con un código racial.

En los Andes la 'blancura' no es una propiedad del cuerpo sino una posición estructural. La blancura es posicional, las personas cambian de identidad étnica dependiendo del espacio que ocupan y las personas con las que interactúan. Esta cualidad posicional se comunica a otros identificadores, como el tiempo que habitan —creando personas modernas y civilizadas o primitivas y salvajes—, y el género —dando lugar a versiones masculinas y femeninas de una misma persona en contextos específicos.

Como corresponde a una frontera imaginada, en el mundo andino hay diversos procedimientos para traspasar las barreras raciales. Es decir, de aprender a ser un mestizo/a. Esta conversión puede ser transitoria, como en el intercambio del mercado. O más permanentes, como la inmersión en instituciones totales, por ejemplo las educativas y las militares, o como la experiencia de la emigración. Todos estos procesos tienen en común hacer la vida en un nuevo medio y afrontar un proceso que conduce a reinterpretar la propia identidad.

Pero la emigración provee de una reinterpretación de su identidad a la persona que se sumerge en ese medio, no a sus familiares. Con ello, la emigración no sólo distancia físicamente a la familia, sino que introduce una fractura racial dentro del mundo doméstico que trae consigo una relectura de las relaciones de interdependencia entre las personas próximas, que ahora se pueden hacer en términos de etnia, clase y dependencia.

Entre estos procesos de *promoción racial*, el ejército es importante porque enseña el uso instrumental de la violencia y la jerarquía. Pero la emigración es especialmente significativa, no sólo porque logra reinterpretar la propia identidad,

sino porque permite articular las economías doméstica y capitalista en el seno del grupo familiar.

5. Monetización y reciprocidad

La emigración, además de identificación con un código racial, logra articular economías extrayendo fuerza de trabajo de la sierra a cambio de una inyección de liquidez en las economías domésticas. Pero el dinero trastoca las relaciones domésticas basadas en la reciprocidad en especie. En *ausencia de dinero*, la forma de participar y posicionarse en la vida familiar y comunal es colaborando con trabajo, cuidados y alimentos. Pero cuando se entra en una red de reciprocidad con dinero y una actitud de negociación, inmediatamente se gana una posición estratégica. Por un lado, el dinero, incluso aunque lo que es dado y recibido tenga igual valor, crea desigualdad porque la posición de quien puede darlo incrementa el valor de esa posición y su habilidad para recompensar a otros. Y por otro, la negociación vincula estrictamente a quien da y recibe, destruyendo el carácter de expectativa implícita de la reciprocidad. Aunque, tanto en una economía del don, como en una negocial el objetivo de dar es crear dependencia, en circunstancias de radical desigualdad, la articulación de la economía doméstica y capitalista se hace, en muchos casos, a un alto costo. El proyecto de mejorar en la estructura de cargos comunitaria se confunde con la mercantilización de las relaciones. La jerarquía familiar basada en el género y generación se interpenetra con la jerarquía que imponen las diferencias étnicas y de clase. Y el dinero se convierte en un medio de cumplir o demandar el cumplimiento de obligaciones familiares.

6. Cismogénesis

La situación hasta aquí descrita significa que el grupo familiar interacciona en función de patrones diferenciados: sus miembros mantienen posiciones y aspiraciones personales diferenciadas e inconexas y usan conocimientos y medios no compartidos. El resultado es que dentro del grupo doméstico se crean estructuras estables de reciprocidad desequilibrada e interacción recíproca negativa. Cuando no se puede recuperar cierto equilibrio, este modo de interacción destruye los valores sobre los que las interacciones familiares fueron inicialmente construidas, o al menos, pensadas.

Esta estructura de interacción es conocida como cismogénesis (Bateson 1935). La cismogénesis es un mecanismo que opera recursivamente en diversos niveles sociales —doméstico, territorial, de género, clase, interétnico, o cultural— cuando se niega la reciprocidad. La cismogénesis pretende explicar las condiciones de los procesos de diferenciación cuando en esos diversos niveles contactan grupos de personas con experiencias socio-culturales muy diferentes. Como he expuesto anteriormente, el resultado de este proceso es un mecanismo de segregación étnica y de clase que crea profundas diferencias de estatus, asigna valor a un grupo sobre otro, y realimenta el proceso de diferenciación, haciendo que las personas mantengan configuraciones cognitivo-afectivas muy diferenciadas y creando una cultura no homogénea.

Como toda sociedad en cambio, la andina mantiene diversos patrones de diferenciación. Pero una especificidad andina es la diversidad y entretrejo de esos procesos. En unos casos se trata de diferenciación simétrica (la que se da entre el campo y la ciudad, entre poblaciones y entre mitades de una región o población) y en otros, complementaria (la que segrega a grupos sociales en clases, etnias, géneros o grupos de edad). Esos mecanismos de diferenciación se asocian con la expresión de la violencia en dos formas, primero desencadena explosiones de violencia en contextos en los que se considera la respuesta adecuada a la percepción de una desviación abusiva en la estructura de reciprocidad (peleas territoriales o festivas, *tinkuy*, castigos domésticos, justicia popular). Y segundo, provoca un régimen de violencia implosivo por el que, cuando una persona o un grupo se muestra sumiso, hace más probable que el otro se muestre dominante, incluso hasta la violencia.

7. La violencia como mundo de experiencia

El análisis de los relatos de violencia muestra que las interacciones que tienen lugar en el grupo doméstico son sensibles a los procesos de diferenciación económica, racial o de género que tienen lugar en su medio social. Esos procesos se hacen reales y adquieren escala humana en los escenarios íntimos del mundo doméstico, afectando a las diversas relaciones que en él tienen desarrollo.

En mi etnografía de las relaciones violentas es posible observar al menos dos dimensiones del conflicto. Una determinada por una línea horizontal en la que la violencia es de pareja y tiene fundamentalmente la dirección hombre-mujer. Y

otra vertical, a través de la que se conectan conflictos relacionados: el que tiene lugar entre suegra y nuera, y las diversas formas de violencia del padre o padres contra sus hijas e hijos. El hecho de que durante el periodo de convivencia 'a prueba' (o *servinakuy* o, como se le denomina en el Valle, 'consentidos'), las jóvenes residan en la casa de los padres de su pareja y estén bajo la autoridad de sus suegras en una familia extensa, garantiza que en las familias violentas se crucen ambos ejes de conflicto.

A través del eje horizontal, los hombres (y en menos ocasiones las mujeres) maltratan a sus parejas física, psicológica y sexualmente, muchas veces con violencia muy grave y durante períodos de tiempo muy prolongados. El matrimonio se considera una institución central en el desarrollo personal y social, lo que hace que haya una fuerte presión matrimonial, sea un medio de abrirse oportunidades y que haya muy diversas formas de desarrollarlo. La relación de pareja está marcada por la oposición de género y encaminada a la creación de complementariedad. Puesto que existe una estricta separación por género del espacio, trabajo, propiedad y presupuesto, la complementariedad se expresa como necesidad de actuar en concierto ante una realidad de oposición entre géneros. El respeto, la preocupación por el otro y la razonabilidad como medio de llegar a acuerdos son la forma en que se alcanza una acción común. Ésta está marcada por una reciprocidad en la que hay estricta correspondencia en las aportaciones diferenciadas de cada cual: esposa, esposo, e hijos. En este contexto, las amenazas a la débil jerarquía del marido (una mujer con más iniciativa, mayores propiedades o más estatus, un marido disminuido por el desempleo, la edad o la enfermedad); la influencia del grupo de pares (que en contraste con el grupo familiar, está estructurado jerárquica y competitivamente y es necesario para crear una relación de *ayni* que permita ganarse la vida y actuar socialmente); la introducción de consideraciones de raza en la relación (a través de la emigración, el servicio militar, la educación, u otro modo de ascensión social) o la mercantilización de algún sector de la economía doméstica, amenazan romper el equilibrio y conducen al conflicto y la violencia. El conflicto, durante sus primeras fases, se caracteriza por una negación de la reciprocidad y la ruptura de la buena fe en la comunicación. Ello conduce a posiciones encontradas e inamovibles, y una violencia que tiene el carácter de un ajuste de cuentas, propiciado y normalizado por el consumo de alcohol. Cuando el conflicto no encuentra solución con la intervención de los familiares ficticios o reales, o la pareja no se separa por consideración a los hijos, los problemas se enquistan y la violencia alcanza un carácter repetitivo y ritual, sincronizado y predecible, que termina afectando a todos los miembros de la familia. La violencia sistemática del padre contra los hijos hace que estos se alíen con la madre,

rebelándose en su juventud contra el padre (que generalmente cesa en la violencia), y creando un antecedente para el desencadenamiento de la violencia en la línea vertical.

En el eje vertical el conflicto tiene lugar entre personas de diferente generación entre las que existe una relación jerárquica y un deber de respeto. Por un lado, el *servinakuy* (el periodo de convivencia a prueba con residencia patrilocal que puede durar varios años) crea una relación estrecha, pero no por ello menos conflictiva entre suegra y nuera. El conflicto entre éstas generalmente tiene origen en las relaciones de explotación, el desacuerdo en la elección de nuera, o en el hecho de que la suegra ve en la presencia de la nuera un peligro para su futuro. Entonces la suegra suele recurrir al maltrato psicológico, una conducta explotadora y en menos ocasiones puede llegar al maltrato físico de la esposa de su hijo. Además, las suegras descontentas alientan no sólo el maltrato de sus nueras por sus hijos e hijas, sino que en ocasiones también repudian a sus nietos. Por el contrario, los suegros suelen mantener una actitud benevolente con sus nueras.

También en la línea vertical discurre el maltrato de los hijos por sus padres, del que se pueden distinguir dos variaciones. Una en la que sólo uno de los progenitores (generalmente el padre) maltrata violenta e indiscriminadamente a los hijo/as, y otra en la que ambos los violentan o tratan negligentemente. Mientras en el primero los hijos encuentran un aliado (generalmente) en su madre, en el segundo, ambos padres pretenden librarse de sus hijos. En este segundo caso se podría incluir los niños o niñas maltratados cuando son dados en acogida.

En cualquiera de los ejes, una consecuencia de la violencia es que víctimas y perpetradores se de-forman en esa interacción. Pero cuando se suman ambos ejes, y se toman en consideración el paso del tiempo y cuestiones de estatus generacional, se puede observar un fenómeno que tiene lugar en las familias andinas, y que adquiere rasgos específicos en las familias violentas. Durante la juventud de una mujer y hasta su edad mediana, una fuente básica de conflicto es el establecimiento como una familia nuclear en el que el núcleo de solidaridad reside en la relación que mantiene con su pareja e hijos. Es decir, debe separar a su pareja de sus parientes de sangre —lo mismo le ocurre a un joven, que debe 'sacar' a la joven de casa de sus padres, pero normalmente tiene a su favor el uso de la residencia patrilocal. En contra de esta posibilidad están las obligaciones de su pareja para con sus padres, y especialmente para con su madre si ésta ha sufrido la violencia de su marido. El objeto de este conflicto no es únicamente de naturaleza psicológica, sino concreto y determinado: el establecimiento de una

residencia independiente (la construcción y safa de una casa); que el principio de autoridad pase de su suegra a su compañero; la administración del patrimonio (en el sentido de que las ganancias de su marido se destinen a su casa y no a la de su suegra, y por tanto, que ella sea las administradora del común); y el reconocimiento de la filiación de sus hijos por su suegra. Por el contrario, una mujer madura con hijos jóvenes (y, por lo tanto, con una suegra ya anciana o difunta y un marido maduro cuya autoridad está en declive) puede pretender que el núcleo de solidaridad permanezca en su casa como estrategia para asegurar su futuro bienestar. Y ello con más pujanza si ha sufrido la violencia de su esposo y ésta ha cesado a través de la alianza con su hijo/a. En estos casos su estrategia básica es impedir que se cree complementariedad entre su hijo y su compañera. Con esta situación se relacionan e influyen varios hechos: la posesión de un patrimonio (de modo que esta mujer pueda ceder un terreno —o habitación— a sus hijos para que residan virilocalmente); el orden de nacimiento y el sexo de los hijos (puesto que es más posible que las hijas vayan a residir con la familia de su esposo, los hijos pueden prestar un apoyo más cercano y decisivo); la emigración (cuando los hijos emigran, es tentador dejar a su mujer e hijos al 'cuidado' de su madre); y la bigamia (la poligamia garantiza, en buena medida, la inestabilidad de la vida de pareja y por tanto la permanencia de la alianza con la madre y entre el grupo de hermanos).

Estas dos modalidades de familia, con núcleo de solidaridad centrado en la pareja o en el grupo de hermanos, han sido anteriormente descritas en los Andes para caracterizar a las familias ganaderas que viven en la altura, y las agriculturas que viven en las laderas y Valle. Grupos para los que incluso se ha propuesto un diferente origen étnico. Mi idea es que este patrón conductual, más que una singularidad espacial, forma parte de una cultura de violencia que no se circunscribe a las familias ganaderas que viven en la puna, sino que abarca a las que viven en el Valle, sean campesinas o no, y también a las que viven en las ciudades, cualesquiera que sea su adscripción étnica.

8. Cultura de violencia

En esta investigación he trabajado con una noción de cultura considerada como una configuración de conocimientos y emociones que guardan relación con conductas a las que se asocian o con las que comparten estructura. Desde esta perspectiva, la cultura es una herramienta que infiltra la experiencia con

emociones, y las articula prerrelexivamente con formas de pensar sobre esas prácticas. Se trata, entonces, de un medio para responder y desenvolverse, desde una situación socialmente definida, en un mundo hecho de cosas, prácticas y experiencias en tanto que modos de pensar y sentir sobre aquellas. Por lo tanto, para intentar caracterizar la experiencia total de violencia, y una hipotética cultura de violencia¹, es necesario establecer los conocimientos y emociones que suscita el maltrato, y cómo se articulan en los relatos de violencia.

8.1. Cognición

Uno de los rasgos de la experiencia de la violencia en el nivel cognitivo es la contradicción entre el marco de referencia y la conducta violenta. Por ejemplo, entre la forma de entender el esquema de pareja complementaria y el sufrimiento que hace experimentar una pareja maltratadora. Este fenómeno de doble vínculo (Bateson *et al.* 1963) bloquea el entendimiento de lo que sucede, produce disonancia cognitiva y tiene el efecto adverso de crear adherencia a la relación, eludiendo parte de su realidad. Esta situación tiene efectos perversos. Puede producir una categorización de las relaciones de género como inherentemente abusables, y establece un orden de picoteo entre personas conectadas por lazos familiares. A medio plazo conduce a la definición de un 'yo' devaluado, con menos recursos en la resolución de problemas y menos capacidad de represaliar o actuar para modificar la relación o su situación personal. Además, produce distorsiones de memoria que se reflejan en la relación de la experiencia propia. Y, finalmente, se manifiesta en el razonamiento y la creatividad verbales. En este aspecto se observan fenómenos como la preferencia por el razonamiento analógico, el empleo estratégico de la mentira y el uso de los diversos estilos narrativos con los que las mujeres del Valle del Mantaro dan cuenta de su experiencia de violencia.

¹ Desde el punto de vista que sostengo en esta investigación, ni una identidad social, como la de de campesino o mestizo, es lo mismo que una cultura, ni hay que identificar la cultura andina, como ha sido descrita por los andinistas, con una cultura de violencia. En cualquier lugar las personas poseen, se adscriben, o actúan dentro de los parámetros de más de una cultura, y una de ellas puede ser una cultura de violencia.

8.2. Emoción

8.2.1. Narrativas de sufrimiento y narrativas emocionales

Las narrativas ponen de manifiesto los ajustes afectivos que las personas experimentan en el transcurso de la relación. En mi investigación he distinguido dos tipos básicos de narrativas: de sufrimiento y emocionales. Mientras en éstas los sentimientos son una parte importante de la vida íntima, expresan el yo, motivan la conducta, informan del contexto y dan sentido a la acción, en las narrativas de sufrimiento sólo parcialmente cumplen estas funciones. En éstas, algunas emociones desertan la vida de la narradora y sólo emociones negativas, como la envidia, motivan la acción de los otros. Un yo más austero se reivindica en la precariedad de su subsistencia y en la intensidad de su sufrimiento, centrándose en lo que ocurre en su cuerpo y dejando de lado lo que ocurre en su pensamiento. Si en las primeras, las emociones son calientes, primordiales, explícitas y egoístas, en las segundas, son frías, implícitas y morales. En ambos casos las emociones hacen lo que *se necesita*.

8.2.2. Control emocional de las relaciones

Las emociones se adaptan para promover y sostener relaciones sociales y estrategias relacionales. En las relaciones violentas esto se hace a costa del interés inmediato de las mujeres maltratadas. Para conseguir esta disposición altruista las emociones representan un objetivo relacional, presuponen unas expectativas de beneficio, y motivan a permanecer en la relación, de modo que las mujeres cooperan lealmente en el mantenimiento de la convivencia, incluso ante la evidencia de la deslealtad de su pareja, el perjuicio personal y la frustración de los objetivos de la relación.

Vergüenza e hipocognición

La vergüenza es una emoción compleja que sirve al control afectivo de la relación. Una mujer avergonzada por el comportamiento de su marido y otros afines, puede crear afección o compromiso, en lugar de evitación, incluso en ausencia de amor, cariño o miedo, a través de la percepción de la evaluación negativa de otros. La violencia, la exclusión del grupo familiar y la pérdida de

relaciones solidarias son hipocognizadas (Levy 1984), alcanzando el control emocional de la relación sin necesidad de reglas.

Asco

La hipocognición, como el doble vínculo, tiene origen en la incoherencia entre conocimiento y experiencia. Ambas producen bloqueos e intensifican la experiencia de estados cognitivos y emocionales concretos. Por ejemplo duda, soledad, enfado o vergüenza, que indican que en una relación se están produciendo quiebras de la reciprocidad comunicativa, emotiva o material. Cuando estos problemas no encuentran solución y se resuelve a través de la violencia, ésta desencadena procesos de cismogénesis que operan en las relaciones de pareja y en la forma de entender las relaciones entre géneros. El asco que algunas mujeres maduras sienten hacia los hombres une, en un sentimiento o sensación, la experiencia física, la fuerza emocional y la evaluación moral hechas prácticas corporales. Manifiestan un rechazo que alcanza a todo el cuerpo y se expresa en interacciones sociales intrascendentes (como un viaje en autobús) o significativas (madre-hijo). El asco ofrece un indicio de la forma en que la imaginación se integra en los procesos sociales —mediante una respuesta corporal— cuando se intenta neutralizar la diferenciación creada a través de la cismogénesis —en este caso para mantener los límites de las categorías hombre y mujer.

Celos

Un dispositivo como la vergüenza de las mujeres tiene su análogo en los celos. Los celos se suscitan cuando una persona presume que su pareja puede mudar su afección y abandonarlo —muchas veces a causa de la infidelidad del mismo esposo o el maltrato de los afines. Se trata de un sentimiento que, en el Valle, justifica un castigo irracionalmente violento, generalmente excitado y sostenido por el alcohol. Los celos hacen un uso ambiguo de la imaginación que justifica y motiva la violencia. Pero aunque su motivación es un *interés* extremado por el otro, la finalidad de la violencia no es aproximar a la pareja para crear complementariedad, sino asegurarse de que las expectativas de reciprocidad del perpetrador se hacen realidad. La violencia es una forma cruel de vincular a quien da y a quien recibe.

Crueldad y metacognición

La crueldad puede ser modelada a través del proceso de desarrollo personal. Cultivar el uso de la crueldad tiene el efecto de orientar los conocimientos y emociones hacia clases específicas de relaciones y problemas relacionales —por ejemplo, definiendo la localización del núcleo de solidaridad familiar. Pero, para perpetrar actos crueles, se tienen que bloquear los circuitos que hacen posible la empatía y los procesos interactivos que posibilitan ejercer mutuamente influencia. En el mundo doméstico esto significa establecer un modo de interacción que niega el modelo complementario en el que se basa la relación de pareja. Como he expuesto más arriba, este modo de interacción produce en la víctima un doble vínculo comunicativo, hipocognición y un bucle de vergüenza que fideliza en la relación cruel. Pero el perpetrador no es inmune a su acción, al procurarse experiencias que no son subsumibles públicamente en forma coherente con el conocimiento y las emociones compartidas en su mundo cultural, se provee de conocimiento sobre el conocimiento cultural. Este proceso de metacognición, soluciona el problema de hacer compatibles dos culturas no solidarias o incoherentes; y se relaciona con el *descubrimiento* del carácter imaginado del mundo cultural. Desvelar la 'irrealidad' de la cultura equivale a adquirir la capacidad de solventar cualquier contradicción entre conocimiento y experiencia recurriendo a este 'saber (*en un nivel*) superior'. Un saber que, a cambio del desencanto del mundo, abre la posibilidad de conducirse y experimentar en terrenos culturalmente vedados. Un conocimiento que arroja a los individuos crueles en, lo que se podría denominar, una anticultura de violencia.

9. El ñakaj de nuevo

En la mitología andina el *ñakaj* es el habitante solitario de esa anticultura de violencia. Pero el *ñakaj* no es ajeno a la cultura andina, más bien, el mundo de extracción y violencia que personifica es producto de esa sociedad. Esta figura ilusoria representa diversos niveles de confrontación socio-cultural. Cuando en la realidad esas confrontaciones culturales penetran el mundo doméstico, algunos de sus miembros se pueden sumar a esa anticultura de violencia. Los hombres cuyo posicionamiento de género, etnia y clase ha sido inscrito y transmitido mediante la violencia, parecen destinados a convertirse en análogos domésticos del *ñakaj*. El padre pasa a ser la contrafigura que utiliza la violencia tanto para explotar, como para educar en los usos de la brutalidad. Un aprendizaje que utiliza el

condicionamiento en lugar del razonamiento; y cuyo objetivo es hacer automática una respuesta que, en lugar de aceptar sumisamente las imposiciones de los otros, replique con violencia frente a ataques que son percibidos como intolerables. Estas enseñanzas sirven en una sociedad de alto riesgo, como la andina, para posicionar a las personas en una jerarquía de género, etnia y clase que necesita de la violencia para reproducirse.

* * * *

Aunque en diversos ámbitos se considera que la violencia doméstica sólo tiene el sentido instrumental de conseguir poder, mi propósito en esta investigación ha sido explorar el saber que, en los Andes, se despliega alrededor de la violencia familiar. Para captar el sentido de la violencia hay que observar cómo, en el Valle, las personas se adhieren a prácticas matrimoniales compartidas y modelos de sociabilidad doméstica. Pero al mismo tiempo que se las agencian para gestionar las dificultades que supone la vida familiar, deben crear cauces de comunicación entre las diversas posiciones de etnia y raza con las que pretenden identificarse. Los procedimientos de los que disponen para ello tienen origen en los niveles político y económico a escala nacional y global, y, al ponerlos en práctica, influyen las formas que adquieren las relaciones íntimas en el nivel doméstico. A su vez, la composición y forma de estos grupos familiares afecta a las relaciones económicas y tiene implicaciones políticas y sociales. Por ello, ni las relaciones íntimas, ni los procesos cognitivos y emocionales que experimentan las personas pueden ser contemplados como fenómenos aislados que ocurren *dentro* del mundo doméstico o *dentro* de la psique de las personas. En este sentido, las disyunciones que provoca la afinidad en conjunción con las diferencias de generación, las estrategias productivas, las trayectorias de los miembros de un grupo familiar en consideración a sus estrategias reproductivas, y el control emocional de la relación, son el resultado de procesos de acción personal que tienen efectos sobre la familia y la sociedad. Cada persona interpreta estos ajustes en relación a otras formas de organización posibles, frente a las cuales, asumen posiciones, obtienen conocimientos, crean su subjetividad, modelan su emocionalidad, e imaginan su persona, su familia y su sociedad.

Para entender el lugar del sufrimiento y la violencia en el mundo doméstico he sumado el análisis cultural, el de narrativas y de las emociones con el propósito de interpretar las experiencias en tanto que producidas a través de las interacciones entre personas que utilizan esquemas, modelos o marcos de referencia, más o menos compartidos, e inscritos en narrativas de violencia. Esos relatos son productos sociales que tienen un soporte físico (un hilo de voz, la memoria de una grabadora, el papel de la transcripción), producen una reacción corpórea (una emoción, un gesto de ayuda, un deseo de huir, y sobre todo palabras), que posee una lectura cultural (que refleja las fortalezas, incoherencias y las especificidades que adquieren las relaciones íntimas en un mundo cultural) y pretende afectar a la relaciones personales y sociales en las que la autora está inmersa. Hacer una etnografía de la violencia es adquirir un compromiso con ese esfuerzo.

Mi tarea en el campo ha sido la de un observador de las formas de interacción en el mundo doméstico violento y de la narración de historias, y la de un participante en el diálogo entablado alrededor de la violencia. La participación produce afección y compromiso, pero no hay que ser ingenuo sobre las condiciones en las que tiene lugar el trabajo de campo. Sin duda, la disponibilidad con la que he accedido a decenas de historias privadas durante mi trabajo, está relacionada con mi posición étnica y de clase en el Valle del Mantaro. También está relacionada con la posición en la que están las mujeres víctimas de la violencia. Esto da pie a deliberar sobre las consecuencias epistémicas y morales de la posición del investigador durante la investigación. En mi experiencia, una parte fundamental de la especificidad de esa posición radica en la relación de proximidad afectiva que se establece con las personas en el campo. De modo que, por un lado, es sensible a las relaciones de poder en ambas direcciones, y por otro, necesita que se establezca una conexión empática y emocional como medio de ser influenciado y adquirir conocimiento sobre los otros. Participar desde una posición de poder y saber, reconocible, discutible y que es posible aceptar o rechazar, validar o falsar, es el principio de un procedimiento mediante el cual es posible crear una versión correcta del mundo que se pretende investigar.

BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, Thomas. 1998. *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Abraham, Margaret. 2000. *Speaking the Unspeakable: Marital Violence among South Asian Immigrants in the United States*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Abu-Lughod, L. 1985. Honor and the Sentiments of Loss in a Bedouin Society. *American Ethnologist* 12:245-261.
- _____. 1986. *Veiled Sentiments*. Berkeley: Berkeley University Press.
- Adams, Paul L., Milner, Judith R. & Schrepf, Nancy A. 1984. *Fatherless Children*. New York: John Wiley.
- Adams, Richard N. 1953. Estudio de la comunidad de Muquiyauyo. *Revista del Museo Nacional* 22.
- _____. 1959. *A Community in the Andes. Problems and Progress in Muquiyauyo*. Seattle: University of Washington Press.
- Aguirre, María L., de. 2006. Neurobiological bases of aggression, violence, and cruelty, Commentary a Nell, V., Cruelty's rewards: The gratifications of perpetrators and spectators. *Behavioral and Brain Sciences*: 29: 211–57.
- Ahearn, Laura. 2001. *Invitations to Love: literacy, Love Letters and Social Change in Nepal*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Alber, E., 1999 . *¿Migración o movilidad en Huayopampa? Nuevos temas y tendencias en la discusión sobre la comunidad campesina en los Andes.*; Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Albert, Ethel. 1963. Women of Burundi: A study of social values. En *Women of tropical Africa*, Paulme, Denise, ed. Pp. 179-215. Berkeley: University of California Press.
- Alberti, Giorgio, & Mayer, Enrique, eds. 1974. Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Alberti, Giorgio, & Sánchez, Rodrigo. 1974. *Poder y conflicto social en el Valle del Mantaro*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Alcalde, M. Cristina. 2006. Migration and Class as Constrains in Battered Women's Attempts to Escape Violence in Lima, Peru. *Latin American Perspectives*. 151(33): 147-64.
- _____. 2007a. Why Would You Marry a Serrana?. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(1):1-24.
- _____. 2007b. Response to Commentaries on "Why Would You Marry a Serrana?..." *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(1):. 37–43.

- _____. 2010. *The Woman in the Violence: Gender, Poverty, and Resistance in Peru*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Alencastre, A. & Dumézil, G. 1953. Fêtes et usages des indiens de Langui. *Journal de la Société des Américanistes* 42:1-118.
- Alers-Montalvo, Manuel. 1967. *Pucará: un estudio de cambio*. Lima, Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas.
- Altamirano, T. 1999. Nuevas interacciones entre el campo y las ciudades. *Anales de la XIII Reunión Anual de Etnología*: 347-351; La Paz: MUSEF.
- Álvarez Ramos, Augusto. 1998. *Una travesía local en el siglo XX: Muquiyauyo 1900-1998, un estudio de la Empresa Eléctrica Comunal*. Lima, Pontificia Universidad Católica, tesis de Licenciatura en Antropología.
- Álvarez Roldán, Arturo. 1994. La invención del método etnográfico. Reflexiones sobre el trabajo de campo de Malinowski en Melanesia. *Antropología* 7:83-100.
- Álvarez Roldán, Arturo & Gamella Mora, Juan F. 1997. *Drogas de síntesis en España. Patrones y tendencias de adquisición y consumo*. Madrid: Ediciones doce calles, S.L.
- Álvarez Roldán, Arturo, Martínez Casanova, Noelia & Martínez Rossi, Sandra. 2008. *La memoria amenazada. Relatos de vida e historia sociocultural de Puebla de Don Fadrique*. Puebla de Don Fadrique: Ayuntamiento de Puebla de Don Fadrique.
- Allen, Catherine. 1988. *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington D.C.: Smithsonian Institute Press.
- Allen, C. M., & Straus, Murray A. 1980. Resources, Power, and Husband-Wife Violence. En *Social Causes of Husband-Wife Violence*, Straus M. A. & Hotaling G. T. eds. pp.: 188-208. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- American Anthropological Association (AAA). 1973. *Professional Ethics: Statements and Procedures of the American Anthropological Association*. Washington, D.C.: American Anthropological Association.
- _____. 1998. Code of Ethics of the American Anthropological Association. <http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethcode.htm>
- Anderson, Jeannine. 1982. Commentarios a Cross-cultural Perspectives on Middle-aged Women, Brown, Judith K. Author. *Current Anthropology*, 23(2): 143-156.
- Andréu Abela, Jaime; García-Nieto, Antonio & Pérez Corbacho, Ana María. 2007. Evolución de la Teoría Fundamentada como técnica de análisis cualitativo. *Cuadernos Metodológicos* 40. Madrid: Centro de investigaciones Sociológicas.
- Appadurai, Arjun. 1988. Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory. *Cultural Anthropology*, 3(1): 16-20.
- Arguedas, José María. 1956. Industrias populares en el Valle del Mantaro. *Fanal* 12(46).
- _____. 1957. *El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo. Un caso de fusión de culturas no perturbada por la acción de instituciones de origen colonial*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Tesis de bachiller en etnología.

- Aries, Philip. 1962. *Centuries of Childhood: A Social History of family Life*. New York: Alfred Knopf
- _____. 1981. *The hour of our death*. London: Allen Lane.
- Arnillas Traverso, Gina & Paucarr Meza, Nelly. 2004. *¿Para el Amor o el rigor?, la situación de los Niños y Niñas y el respeto a sus Derechos*. Lima: Every Child
- Arnold, Denise . ed. 1997. *Más allá del silencio: Las fronteras de género en los Andes*. La Paz: Centre for Indigenous America Studies and Exchange/Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- _____.ed. 1998. *Gente de carne y hueso: Las tramas de parentesco en los Andes*, vol. 2. Parentesco y género en los Andes. La Paz: Centre for Indigenous America Studies and Exchange/Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Arnold, Denise & Yapita, Juan de Dios. 1996. Los caminos del género en Qaqachaka: Saberes femeninos y discursos textuales alternativos en los Andes. En, *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*, Rivera Cusicanqui, Silvia, ed. Pp.: 303-392. La Paz: Hisbol/Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Arriaga, Pablo Joseph, de. 1999[1621]. *La extirpación de la ideología en el Pirú*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Asencio, Marysol W. 1999. Machos and Sluts: Gender, Sexuality, and Violence among a Cohort of Puerto Rican Adolescents. *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, 13(1), 107-126.
- Atienza, David. 2009. Viaje e identidad. La génesis de la élite Kichwa-otavaleña en Madrid, España. Quito: Abya-Yala/UPS Publicaciones.
- Atkinson, Paul. 1990. *The ethnographic imagination. Textual constructions of reality*. London: Routledge.
- Aunger, R. 1994. Sources of variation in ethnographic interview data: The case of food avoidances in the Ituri forest, Zaire. *Ethnology* 33:65-9.
- Austin, John L. 1990 (1962). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Ayers, Dorothy. Comentarios a, Cross-cultural Perspectives on Middle-aged Women, de Bown, Judith K. *Current Anthropology*, 23(2): 143-56.
- Bachelard, Gaston. 1990[1934]. *La formación del espíritu científico*. Méjico, D.F. : Siglo XXI
- Baer, Roberta D.; Weller Susan C.; Garcia de Alba Garcia, Javier; Glazer, Mark; Trotter, Robert; Pachter, Lee & Klein, Robert E. 2003. A Cross-Cultural Approach to the Study of the Folk Illness *Nervios*. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 27: 315–37.
- Baker, P. T., & Little, M. A. eds. 1976. *Man in the Andes*. Stroudsburg, Pennsylvania: Dowden, Hutchinson and Ross.
- Barber, Nigel. 2004. The sex ratio at birth, polygyny, and fertility: A cross-national study. *Social Biology*, 51, 71-77.
- _____. 2006. Why is violent crime so common in the Americas? *Aggressive Behavior*, 32(5), 442-450.
- _____. 2008. Explaining Cross-National Differences in Polygyny Intensity: Resource-Defense, Sex Ratio, and Infectious Diseases *Cross-Cultural Research* 42(2): 103-17.

- Bardales, Olga. 2006. Estado de las investigaciones sobre violencia familiar y sexual en el Perú. Periodo 2001-2005. Lima: Mimdes
- Bardales, Olga & Huallpa, Elisa. 2005. *Violencia Familiar y Sexual en Mujeres y Varones de 15 a 59 años: Estudio realizado en los Distritos de San Juan de Lurigancho, Puno y Tarapoto*. Lima: CENDOC-MIMDES.
- _____. 2005. Maltrato y abuso sexual en niños, niñas y adolescentes: estudio realizado en los distritos de San Martín de Porres, Cusco e Iquitos. Lima: Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social (MIMDES).
- Barnes, R. H. 1999. Marriage by Capture. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5(1):57-73.
- Barth, F. 1961. Nomads of South Persia. The Basseri tribe of the Khamseh Confederacy. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press Inc.
- _____. ed. 1969. Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference. Londres: George Allen and Unwin.
- Baron-Cohen, Simon. 2011. The Science of Evil: On Empathy and the Origins of Cruelty. New York: Basic Books.
- Basso, Ellen. 2009. Ordeals of Language. En *Culture, Rhetoric and the Vicissitudes of Life*, Carrithers, Michael, ed. Oxford, New York : Berghahn Books.
- Bastien, Joseph W. 1978. *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. St. Paul: West Publishing Co.
- Bataille, Georges. 1992[1957]. *El erotismo*. Barcelona: Tusquets
- Bates, D. 1974. Normative and alternative systems of marriage among the Yörük of southeastern Turkey. *Anthropological Quarterly*, 47: 270-87.
- Bateson, G. P. 1935. Cultural Contact and Schismogenesis. *Man* 35(December): 178-83.
- _____. 1972. *Steps to an Ecology of the Mind*. San Francisco: Chandler.
- _____. 2006. A Theory of Play and Fantasy. En *The Game Design Reader. A Rules of Play Anthology*, Katie Salen y Eric Zimmerman eds. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Bateson, G.P.; Kackson, Don D.; Haley M.; Jay, D.; & Weakland, John H. 1963. A Note on the Double Bind. *Family Process* (2): 154-61.
- Beattie, J. 1958. Nyoro marriage and affinity. *Africa* 28: 1-22.
- _____. 1964. *Other cultures*. London: Cohen & West.
- Beck, Ulrich. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. New Delhi: Sage.
- Behar, Ruth. 2009[1993]. *Cuéntame algo, aunque sea una mentira: las historias de la comadre Esperanza*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Belote, Jim & Belote, Linda. 1977. The Limitation of Obligation In Saraguro Kinship. En *Andean Kinship and Marriage*, Bolton, Ralph & Mayer, Enrique, eds. pp.: 106-17. Washington, D.C.: American Anthropological Association.
- Benedict, Ruth. 2003[1946]. *El crisantemo y la espada*. Patronos de la cultura japonesa. Madrid: Alianza Editorial.

- Bergen, R. K. 1998. *Issues in intimate violence*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Berlin, I. 1980[1955]. *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. Harday, Henry. ed. New York: Viking Press.
- Bernard, H. Russell. 2002. *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. 3rd Ed. Walnut Creek: Altamira Press.
- Berrocal de Montestruque, Lupe, Matos Marcelo, Sylvia & Cordano Gallegos, Diana. 2006. *La Violencia Conyugal Física en el Perú*. Lima: Centro de Investigación y Desarrollo del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI).
- Betzig, Laura. 1986. *Despotism and differential reproduction: A Darwinian view of history*. Hawthorne, N. Y.: Aldine de Gruyter.
- _____. 1988. Rethinking Polygyny: Co-Wives, Codes, and Cultural Systems [and Comments and Reply: White, Douglas R.; Mulder, Monique Borgerhoff; Chick, Garry; Hartung, John; Irons, William; Low, Bobbi S.; Otterbein, Keith F.; Rosenblatt, Paul C.; Spencer, Paul.]. *Current Anthropology*, 29(4):529-572.
- _____. 1989. Causes of Conjugal Dissolution: A Cross-Cultural Study. *Current Anthropology*. 30:654-76.
- Biller, Henry, B.. 1971. *Father, Child, and Sex Role*. Lexington, MA: D.C. Heath.
- _____. 1981. Father Absence, Divorce, and Personality Development. En *The Role of the Father in Child Development*, Lamb, M. E. ed. pp.: 489-552, New York: John Wiley.
- Blacksmith Institute. 2006. *World's Worst Polluted Places*. New York.
www.blacksmithinstitute.org/ten.php . 13/10/2010.
- Blackwood, Evelyn. 2005. Wedding bell blues: Marriage, missing men, and matrifocal follies. *American Ethnologist* 32(1):3-19.
- Bloch, Maurice. 1987. Descendant Sources of Contradiction in Representations of Women and Kinship. En *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, Collier, J.F., & Yanasigako, S.J. eds. Standford: Standford University Press.
- Boas, F, ed. 1938. *General anthropology*. Boston: D.C. Heath.
- Boesten, Jelke. 2006. Pushing Back the Boundaries: Social Policy, Domestic Violence and Women's Organisations in Peru. *Journal of Latin American Studies*, 38:2:355-378.
- Bolin, Inge. 1998. *Rituals of Respect: The Secret of Survival in the High Peruvian Andes*. Austin: University of Texas Press.
- _____. 2006. *Growing Up in a Culture of Respect Child Rearing in Highland Peru*. Austin: University of Texas Press
- Bolton, Ralph. 1973. Aggression and Hypoglycemia Among the Qolla: A Study in Psychobiological Anthropology, *Ethnology*, 12:3 (1973:July) p.227
- _____. 1977. The Qolla Marriage Process. En *Andean Kinship and Marriage*. Bolton, Ralph, & Mayer, Enrique, eds., pp. 217-239. Washington, DC: American Anthropological Association.
- _____. 1979. Machismo in Motion: The Ethos of Peruvian Truckers. *Ethos* 7(4): 312-42.
- _____. 1984. The Hypoglycemia-Aggression Hypothesis: Debate versus Research [and Comments and Reply: Banerji, D., Bastien J., Basu A., Bolles, R. C., Brooke, J. D., Cadorette, C. R.,

- Dressler, W. W., Hudspeth, W., Hunt, L. M., Browner, C. H., Johnson, A., Jones, W. T., Kaprow, M. L., Lewellen, T., Paddock, J., Picón-Reátegui, E., Saha, N.]. *Current Anthropology*, 25(1): 1-53.
- Bolton, Charlene & Bolton, Ralph. 1975. Conflicto en la familia andina. Cuzco: Centro de estudios andinos, Bartolomé de las Casas.
- Bolton, Ralph & Mayer, Enrique, eds.1977. *Andean Kinship and Marriage*. Washington, D.C.: American Anthropological Association.
- Bourdieu, P. 1996. *The Rules of Art. Genesis and Structure of the Literary Field*. Cambridge: Polity Press. (Traducción española: 1995. *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*. Madrid: Anagrama).
- Borneman, John. Marriage Today. *American Ethnologist*, 32(1): 30-33.
- Bourque, L. Nicole. 1994. Spatial meanings in Andean festivals; Corpus Christi and Octavo. *Ethnology*, 33:3: 229-243.
- Bourricaud, F. 1962. *Changements á Puno: etude de sociologie andina*. París: Institut des hautes études de l'Amérique Latine. (Traducción española, 1967, México: Instituto Indigenista Interamericano).
- Bouysson-Cassagne, Thérèse. 1987. *La identidad aymara. Aproximación histórica, siglos XV, XVI*. La Paz: Hisbol.
- Branchetti, Angela. 2001. La Batalla de Chiaraje: Una Pelea Ritual en los Andes del Sur de Perú. *Anales del Museo de América* 9:59-78.
- Brandes, Stanley H. 1980. *Metaphors of Masculinity: Sex and Estatus in Andalusian Folklore*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Brewis, Alexandra A. 1992. Anthropological Perspectives on Infanticide. University of Arizona's Campus Repository: <http://dlist.sir.arizona.edu/arizona/handle/10150/112038.16/12/1011>.
- Briffault, R . 1927. *The mothers: a study of the origin of sentiments and institutions*, vol. 2. London: Allen & Unwin.
- Broude, Gwen J. 1990. Protest Masculinity: A Further Look at the Causes and the Concept. *Ethos* 18(1): 103-22.
- Broude, G.J., & Green, S.J. 1983. Cross-cultural codes on husband-wife relationships. *Ethnology*, 22: 263-280.
- Brown, Judith K. 1999. Introduction: Definitions, Assumptions, Themes and Issues. En *To Have and to Hit: Cultural Perspectives on Wife Beating*, Brown, Judith K., Counts, D., & Campbell, J. eds. pp.:3-27. Urbana: University of Illinois Press.
- Brown Judith K. 1982. Cross-cultural Perspectives on Middle-aged Women [and Comments and Replies: Anderson, Jeanine; Counts, Dorothy Ayers; Datan, Nancy; Dougherty, Molly C., Fennell, Valerie; Freed, Ruth S., Gutmann, David L., Jacobs, Sue-Ellen; Raybeck, Douglas; Vatuk, Sylvia]. *Current Anthropology*, 23(2): 143-56.

- Brown, Judith K., & Dickerson-Putman, Jeanette. 1994. Women's Age Hierarchies: an Introductory Overview. *Journal of Cross-Cultural Gerontology* 9: 119-125, 1994.
- Brown, Judith K., Counts, D., & Campbell, J. eds. 1999. *To Have and to Hit: Cultural Perspectives on Wife Beating*. Urbana: University of Illinois Press.
- Brown, Judith K., Subbaiah Perla, & Sarah, Therese. 1994. Being in Charge: Older Women and Their Younger Female Kin. *Journal of Cross-Cultural Gerontology* 9: 231-54.
- Brown, Michael F. & Fernandez, Eduardo. 1991. *War of Shadows: The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Brush, S. 1977. *Mountain, Field, and Family*. Pittsburgh: University of Pennsylvania Press.
- Buchbinder, Mara. 2010. Giving an Account of One's Pain in the Anthropological Interview. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 34(1): 108-131.
- Buecheler, H.C., & Buecheler, J. M. 1981. *The Bolivian Aymara*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Burga, Manuel. 1983. La Sierra Central Peruana (1821-1870). *Allpanchis*, 22.
- Burton, Roger V., & Whiting, John W.M. 1961. The Absent Father and Cross-Sex Identity. *Merrill-Palmer Quarterly of Behavior and Development*, 7:85-95.
- Buss, David M., & Schmitt, David P. 1993. Sexual Strategies Theory: An Evolutionary Perspective on Human Mating. *Psychological Review*, 100(2):204-232.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Buviniæ, Mayra; Morrison Andrew R., & Shifter, Michael. 1999. Violence in the Americas: A Framework for Action. En *Too Close to Home: Domestic Violence in the Americas*, Morrison, Andrew R., & Biehl, Maria Loreto, eds., pp. 3-34. Washington, DC: Inter-American Development Bank.
- Cáceres, Adriana & Cáceres, José. 2006. Violencia en relaciones íntimas en dos etapas evolutivas. *International Journal of Clinical and Health Psychology* 6(2): 271-84.
- Cáceres, C. F., Vanoss-Marín, B., Sid-Hudes, E. 2000. Sex Sexual Coercion Among Youth and Young Adults in Lima, Peru. *Journal of Adolescent Health*, 27: 361-367.
- Cahill, David. 1994. Colour by Numbers: Racial and Ethnic Categories in the Viceroyalty of Peru, 1532 – 1821. *Journal of Latin American Studies* 26:2: 325-346.
- Cameron, Deborah & Frazer, Elizabeth. 1994. Cultural difference and the lust to kill. En *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*, Harvey, Penelope, & Gow, P. eds. pp.:156-71. New York: Routledge.
- Campbell, A., Muncer, S., & Bibel, D. 2001. Women and crime: An evolutionary approach. *Aggression and Violent Behavior*, 6: 481-497.
- Campbell, Jacquelin C. 1985. Beating Wives: A Cross-Cultural Perspective. *Victimology* 10:174-85.
- _____. 1999. Sanctions and Sanctuary. En *To Have and to Hit: Cultural Perspectives on Wife Beating*. Campbell, Jacquelyn C., Brown, Judith K., Counts, Dorothy., eds. pp.: 261-285. Urbana: University of Illinois Press.

- Campbell, Jacquelyn C., Brown, Judith K., Counts, Dorothy. eds. 1999. *To Have and to Hit: Cultural Perspectives on Wife Beating*. Urbana: University of Illinois Press.
- Campbell, J., Jones, A. S., Dienemann, J., Kub, J., Schollenberger, J., O'Campo, P. 2002. Intimate partner violence and physical health consequences. *Archives of Internal Medicine*, 162 (10): 1157–63.
- Canessa, Andrew. 2000. Fear and Loathing on the Kharisiri Trail: Alterity and Identity in the Andes. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6(4):705-20.
- _____. ed. 2005. *Natives Making Nation: Gender Indigeneity and the State in the Andes*. Tucson: University of Arizona Press.
- _____. 2007. Commentaries on "Why Would You Marry a Serrana?." *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 12(1): 33–36.
- Caplan, Patricia. 1985. *Class and Gender in India: women and their organizations in a South Indian city*. London: Tavistock.
- Carcedo Cabañas, Ana. 2008. Indicadores sobre violencia contra las mujeres. Sistematización y evaluación crítica. San José de Costa Rica: Instituto Interamericano de derechos Humanos.
- Carter, William E. 1977. Trial Marriage in the Andes? En *Andean Kinship and Marriage*. Bolton, Ralph & Mayer, Enrique, eds. pp.: 177-216. Washington, DC: American Anthropological Association.
- Carr-Saunders, A. M. 1922. *The Population Problem: a Study in Human Evolution*. Oxford: Clarendon.
- Caspi, Avshalom; McClay, Joseph; Moffitt, Terrie E.; Mill, Jonathan; Martin, Judy; Craig, Ian W.; Taylor, Alan & Poulton, Richie. 2002. Role of Genotype in the Cycle of Violence in Maltreated Children. *Science* 297: 851-853.
- Castillo, Hernán. 1964a. *Mito: huérfano de sus hijos ilustres*. Cornell: Cornell University Press.
- _____. 1964b. *Chaquicocha: comunidad en progreso*. Cornell: Cornell University Press.
- CIA, The World Factbook. 2010. Peru. [https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/\(07/05/2010\)](https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/(07/05/2010))
- Cieza de León, Pedro. 2001[1554]. *Descubrimiento y conquista del Perú*. Madrid: Dastín Historia.
- Coles, Robert. 1980. Children as moral observer. *The Tanner Lectures on Human Values*. <http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/coles81.pdf> (11/12/2011)
- Collier, Jane. 1974. Women in Politics. En *Women, Culture, and Society*. Rosaldo, Michelle Z., & Lamphere, Louise, eds. pp.: 89-96. Stanford, Cal.: Stanford University Press.
- _____. 1997. *From duty to desire: remaking families in a Spanish village*. Princeton: University Press.
- Collins, Jane L. 1983. Seasonal Migration as a Cultural response to Energy Scarcity at High Altitude. *Current Anthropology*, 24(1): 103-104.
- Colloredo-Mansfeld, Rudolf. 1994. Architectural Conspicuous Consumption and Economic Change in the Andes. *American Anthropologist*, 96(4): 845-65.
- Comisión de la verdad y la reconciliación. 2004. *Informe de la verdad. El gran relato*. Perú. <http://www.cverdad.org.pe/ingles/ifinal/index.php> (11/12/2011)

- Cope, R. Douglas. 1994. *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660 – 1720*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Coronel, José; Degregori, Carlos Iván; del Pino, Ponciano, & Starn, Orin 1996. Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso. Lima: IEP/Universidad Nacional de San Cristobal de Huamanga.
- Cotlear, Daniel. 1989. Desarrollo campesino en los Andes: Cambio tecnológico y transformación social en las comunidades de la sierra del Perú. By. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Counts, D. ed. 1990. Domestic Violence in Oceania. *Pacific Studies*, Special Issue 13(3)
- Counts, D., Brown, J.K., y Campbell, J. eds. 1999. *To Have and to Hit: Cultural Perspectives on Wife Beating*. Urbana: University of Illinois Press.
- Crapanzano, Vincent. 1994. Kevin: On the Transfer of Emotions. *American Anthropologist*, 96(4):866-85.
- Curandi, Carol B. 2010. Neighborhoods, Alcohol Outlets and Intimate Partner Violence: Addressing Research Gaps in Explanatory Mechanisms. *Int. J. Environ. Res. Public Health* 7:799-813.
- Custred, Glynn. 1974. Llameros y Comercio Interregional. En *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*, Alberti, Giorgio & Mayer, Enrique, eds. pp. 252-289. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- _____. 1977. Peasant kinship, Subsistence and Economics In a High Altitude Andean Environment. En *Andean Kinship and Marriage*. Bolton, Ralph & Mayer, Enrique, eds. pp.: 117-135. Washington, D.C.: American Anthropological Association.
- Chagnon, Napoleon A. 2006[1992]. *Yanomamö, La última gran tribu*. Barcelona: Alba
- Chambers, Sarah C. 1991. “To the company of a man like my husband, no law can compel me”: The limits of Sanctions against Wife Beating in Arequipa, Peru, 1780–1850. *Journal of Women History* 11(1): 31-52.
- Chan, Ko Ling; Tiwari, Agnes; Fong, Daniel Y. T., Leung, Wing Cheong; Brownridge, Douglas A., Ho, Pak Chung. 2009. Correlates of In-Law Conflict and Intimate Partner Violence against Chinese Pregnant Women in Hong Kong. *Journal of Interpersonal Violence*, 24(1): 97-110.
- Chávez, Susana & Coe, Anna B. 2007. Emergency contraception in Peru: Shifting Government and Donor Policies and Influences. *Reproductive Health Matters* 15(29):139-48.
- Chhabra, S. 2005. Gender and sufferings. *Journal of Obstetrics and Gynecology*, 25 (8): 772–775.
- Chrisler, J. C., & Ferguson, S. 2006. Violence against women as a public health issue. *Annals of the New York Academy of Science*, 1087: 235–249.
- Christiansen, Tanja. 2004. *Disobedience, Slander, Seduction, and Assault: Women and Men in Cajamarca, Peru, 1662-1999*. Austin: University of Texas Press.
- Daly, Martin & Wilson, Margo. 1988. *Homicide*. New York: Aldine De Gruyter.
- Daly, Mary. 1979. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press.

- D'Andrade, Roy, G. 1962. *Father absence and cross-sex identification*. Doctoral Dissertation, Harvard University.
- _____. 1973. Father Absence, Identification, and Identity. *Ethos* 1:440-455.
- _____. 1974. Memory and the assessment of behaviour. En *Measurement in the social sciences*. Blalock, Jr., ed. Pp.: 159-86. Chicago: Aldine.
- _____. 1981. The Cultural part of Cognition. *Cognitive Science* 5(3):179-195.
- _____. 1984. Cultural Meanings Systems. En *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion* Schweder, Richard A., y LeVine, Robert A., eds. pp 88-122. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Andrade, Roy G. & Strauss, Claudia. eds. 1992. *Human motives and cultural models*. Cambridge: C. University Press.
- Darwin, Charles. 1872. *The expression of the emotions in man and animals*. London: John Murray.
<http://www.gutenberg.org/ebooks/1227> . 16/12/2011.
- Davidoff, Linda. 1980. *Introducción a la Psicología*. México: McGraw-Hill.
- Daza, Jaime. 1983. *The Cultural Context of Courtship and Bethrothal in a Quechua Community of Cochabamba, Bolivia*. Dissertation. University of California, Los Angeles.
http://en.scientificcommons.org/repository/oclc_experimental_thesis_catalog .
28/03/2009
- Dean, Bartholomew, & Jerome M. Levi. 2003. *Identity, Indigenous Rights and Postcolonial States*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Deere, Carmen Diana. 1976. Rural Women's Subsistence Production in the Capitalist Periphery. *Review of Radical Political Economics* 8(1):9-17.
- _____. 1991. *Household and Class Relations: Peasants and Landlords in Northern Peru*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Deere, Carmen D. & León de Leal, Magdalena. 1981. Peasant Production; proletarianization, and the sexual Division of Labor in the Andes. *Signs*, 7(2): 338-360.
- Degregori, Carlos I. 1990. *El surgimiento de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- _____. 2001. La dimension culturelle de l'expérience migratoire. In: *Cultures et mondialisation : résistances et alternatives* : 141-153; Louvain-la-Neuve, Paris: Centre Tricontinental, L'Harmattan.
- De Hooge, Ilona E., Zeelenberg, Marcel & Breugelmans, Seger M. 2011. A functionalist account of shame-induced behaviour. *Cognition & Emotion* 25(5):939-946.
- de la Cadena, Marisol. 1992. Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco. *Revista Isis Internacional, Ediciones de las Mujeres*, 16.
- _____. 1997. Matrimonio y etnicidad en las comunidades andinas (Chitapampa, Cuzco). En *Más allá del silencio: Fronteras de género en los Andes*, Vol.1, Arnold, Denise, Ed., pp. 123-149. La Paz: Centre for Indigenous America Studies and Exchange / Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- De Meer, Kees. 1988. Mortality in Children among the Aymara Indians of Southern Peru. *Soc. Sci. Med.* 26(2):253-58.

- De Meer, Kees, Bergman, Roland, & Kusner, John S. 1993. Socio-Cultural Determinants of Child Mortality in Southern Peru: Including Some Methodological Considerations. *Soc. Sci. Med.* 36(3):317-331
- Dennet, Daniel. 1987. *The Intentional Stance*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- _____. 1995. *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*. Barcelona: Paidós Básica.
- Denzin, Norman K. 1983. A Note on Emotionality, Self, and Interaction. *The American Journal of Sociology*, 89(2): 402-9.
- _____. 1984. Toward a Phenomenology of Domestic, Family Violence. *The American Journal of Sociology*, 90(3):483-513.
- Devereux, L. 1990[1987]. Gender Differences and Relations of Inequality in Zinacatan. En *Dealing with Inequality*. Marilyn Strathern, ed. pp 89-111. New York: Cambridge University Press.
- Deyoung, Yolanda, & Zigler, Edward. F. 1994. Machismo in two cultures: Relation to punitive child-rearing practices. *American Journal of Anthropology* 64(3):386-395.
- Díaz de Rada, Angel. 2010. *Cultura, Antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- Dickerman, Mildred. 1975. Demographic Consequences of Infanticide in Man. *Annual Review of Ecology and Systematics*, 6: 107-37.
- Dickerson-Putnam, J., & Brown, J.K. eds. 1998 *Women among Women: Anthropological Perspectives on Female Age Hierarchies*. Urbana: University of Illinois Press.
- Dobash, Rebecca Emerson, & Dobash, Russell. 1979. *Violence Against Wives: A case against Patriarchy*. New York: Free Press.
- Doerge, Friedrich C. 2006. *Illocutionary Acts - Austin's Account and What Searle Made Out of It*. Tuebingen: Tobias Lib.
- Dougherty, J. W. D. 1984. "Response to Norman K. Denzin, 'On the Phenomenology of Sexuality, Desire and Violence.'" Presentado en el *Colloquium on Criticism and Interpretive Theory*, University of Illinois at Urbana-Champaign, January 16.
- Doughty, P. 1971. The Social Uses of Alcoholic Beverages in a Peruvian Community. *Human Organization* 30(2):187-97.
- _____. 1979. A Latin American specialty in the world context: Urban primacy and cultural colonialism in Peru. *Urban Anthropology*, 8:383-98.
- Douglas, Mary. 1991[1970]. *Pureza y peligro—Un análisis de los conceptos de polución y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- _____. 1999: *Implicit Meanings: Selected Essays in Anthropology*. London: Routledge.
- DRAE—Diccionario de la Real Academia Española. 22ª Edición. Acceso en línea: <http://buscon.rae.es/drae/> (11/12/2011).
- Draper, Patricia. 1999. Room to Maneuver: !Kung Women Cope with Men. En *To Have and to Hit: Cultural Perspectives on Wife Beating*, Brown, Judith K., Counts, D., & Campbell, J. eds. pp.:53-72. Urbana: University of Illinois Press.
- Draper, Patricia & Harpending, Henry. 1982. Father Absence and reproductive Strategy: an Evolutionary Perspective. *Journal of Anthropological Research*, 38(3): 255-73.

- Dumont, Louis. 1980[1966]. *Homo Hierarchicus*. Chicago: University of Chicago Press.
- Durham, Deborah. 2002. Love and Jealousy in the Space of Death. *Ethnos* 67(2):155-79.
- _____. 2011. Disgust and the Anthropological Imagination. *Ethnos*, 76(2): 131-56.
- Earls, John. 1969. The organization of power in Quechua mythology. *Journal of the Steward Anthropological Society*, 1(1):63-82.
- Eber, Christine. 2000. *Women & Alcohol in a Highland Maya Town. Water of Hope, Water of Sorrow*. Austin: University of Texas Press.
- Edmonson, Ricca. 1984. *Rhetoric in Sociology*. London: Macmillan.
- Elias, N. 2000[1939]. *The civilizing process: Sociogenetic and psychogenetic investigations*. Oxford: Blackwell.
- _____. 1978. *The History of Manners*. New York: Pantheon Books.
- El-Zanaty, F., Hussein, E.M., Shawky, G., Way, A., & Kishor, S. 1995. *Egypt Demographic and Health Survey*. Calverton, MD: National Population Council and Macro International.
- Ellsberg, M. 2006. Violence against women and the Millennium Development Goals: Facilitating womens access to support. *International Journal of Gynaecology and Obstetrics*, 94 (3): 325–332.
- Ember, Carol R., & Ember, Melvin. 1974. Warfare, sex ratio, and polygyny. *Ethnology*, 13: 197-206.
- _____. 1979. Male-female bonding: A cross-species study of mammals and birds. *Behavior Science Research*, 14, 36-56.
- _____. 1993. Issues in Cross-Cultural Studies of Interpersonal Violence. Sociocultural Aspects of Violent Behavior, theme issue, Ruback, B., & Weiner, Neil A., eds. *Violence and Victims* 8(3):217-233.
- _____. 2001. Father Absence and Male Aggression: A Re-Examination of the Comparative Evidence. *Ethos* 29(3): 296-314.
- _____. 2007. Comparing explanations of polygyny. *Cross-Cultural Research*, 41, 428-440.
- Erchak, Gerald M. 1984. Cultural Anthropology and Spouse Abuse. *Current Anthropology*, 25(3):331-2.
- Escobar, Gabriel. 1958. Sicaya: una comunidad de la Sierra Central del Perú. En *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima: Ediciones Luis Valcarcel-UNMSM.
- Espinoza, Waldemar. 1971. Los Huancas aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú. 1558 – 1560 – 1561. Huancayo: Universidad Nacional del Centro del Perú- Talleres Gráficos P. L. Villanueva S.A.
- Estremadoyro J. 2001. Domestic Violence in Andean Communities of Peru. *Law, Social Justice and Global Development (LGD)*
http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/law/elj/lgd/2001_1/estremadoyro/ . 22/11/2011.
- Evaluation Project. 1997. *Uttar Pradesh: Male Reproductive Health Survey, 1995-1996*. Chapel Hill, NC: Carolina Population Center.
- Evans-Pritchard, Edward E. 1957. *Nuer Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1976[1937]. *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Anagrama.

- _____. 1992[1940]. Los nuer. Barcelona: Anagrama.
- Fabre, Alain. 2005. *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*. Disponible en:
<http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Alkusivu.html> , 15/12/2011.
- Fals-Stewart, W. 2003. The occurrence of partner physical aggression on days of alcohol consumption: A longitudinal diary study. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 71: 41-52.
- Faubion, James D. 2009. The Ethics of Fieldwork as an Ethics of Connectivity. En *Fieldwork Is Not What It Used to Be*, Faubion, James D. & Marcus, George E. eds. pp 145-164. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Felson, Richard B. 2000. The Normative Protection of Women from Violence. *Sociological Forum* 15(1): 91-116.
- _____. 2002. *Violence & Gender Reexamined*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Femenías, Blenda B. 2005. *Gender and the Boundaries of Dress in Contemporary Peru*. Austin: University of Texas Press-
- Fernandez, Marilyn. 1997. Domestic Violence by Extended Family Members in India. Interplay of Gender and Generation. *Journal of Interpersonal Violence*, 12(3): 433-55.
- Festinger, L. A. 1957. *A theory of cognitive dissonance*. Standford, Cal.: Standford University Press.
- Fiske, Alan P. 2002. Socio-Moral Emotions Motivate Action to Sustain Relationships. *Self and Identity* 1:169-75.
- Flake, Dannon. 2005. Individual, Family, and Community Risk Markers for Domestic Violence in Peru. *Violence Against Women* 11(3):353-373.
- Flores Ochoa, J. 1973. La viuda y el hijo del Soq'a Machu. *Allpanchis* 5:45-55.
- _____. 1974. Mistis and Indians: Their Relations in a Micro-region of Cusco. *Internatonal Journal of Comparative Sociology* 15(3-4):182-92.
- Floyd, Rick. 1999. *The structure of evidential categories in Wanka Quechua*. SILPL 131. Dallas: SIL.
- Foner, Nancy. 1984. *Ages in Conflict*. New York: Columbia University Press.
- Fortun, Kim. 2009. Figuring out ethnography. En *Fieldwork is Not What It Used to Be, Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*, Faubion, James D. & Marcus George E. eds. pp. 167-183. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Fortune, Reo F. 1935. *Manus Religion. An Ethnological Study of the Manus Natives of the Admiralty Islands*. Linlcon: University of Nebraska Press.
- Foucault, Michel. 1992[1975]. *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- _____. 2002[1966]. *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI.
- Frank, Arthur, A. 2001. Can we research suffering? *Qualitative Health Research* 11(3): 353-62.

- Freed, Ruth S. 1982. Comentarios a Cross-cultural Perspectives on Middle-aged Women, Brown, Judith K. Author. *Current Anthopology*, 23(2): 143-156.
- Freud, Sigmund. 1913. *Tótem y tabú, y otras obras (1913-1914) - Obras completas de Sigmund Freud. Volumen XIII*. Buenos Aires & Madrid: Amorrortu editores.
- Frigolé Reixach, J. 1984. Llevarse a la novia: Matrimonios consuetudinarios en Murcia y en Andalucía. Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Fuller, Norma. 1998. Reflexiones sobre el machismo en el Perú. Presentado en la Conferencia Regional "La equidad de género en America Latina y el Caribe: Desafíos desde las identidades masculinas" Santiago de Chile, 8-10 de junio de 1998. http://www.europofem.org/contri/2_05_es/es-masc/44es_mas.htm , 15/12/2011.
- Fumerton, Mario. 2001. Rondas Campesinas in the Peruvian Civil War: Peasant Self-defence Organisations in Ayacucho. *Bulletin of Latin American Research* 20(4): 470-497.
- Gallin, Rita S. 1999. Wife Abuse in the Context of development and Change: A Case from Taiwan. En *To Have and to Hit: Cultural Perspectives on Wife Beatin,g* Brown, Judith K., Counts, D., & Campbell, J. eds. pp.:152-60.. Urbana: University of Illinois Press.
- Gamella Mora, Juan F. 2007. La inmigración ignorada: Romá / gitanos de Europa oriental en España, 1991-2006. *Gazeta de antropología* 23.
- Gamella Mora, Juan F. & Álvarez Roldán, Arturo. 1997. *Drogas de síntesis en España. Patrones y tendencias de adquisición y consumo*. Madrid: Ediciones doce calles, S.L.
- García García, José Luis. 2000. Informar y narrar: el análisis de los discursos en las investigaciones de campo. *Revista de Antropología Social* 9:75-104.
- _____. 2006. La construcción discursiva de la mala fama de la prejubilación entre los mineros. Imágenes de rechazo y hechos del contexto social. *Revista de Antropología Social*, 15:63-84.
- Garcia-Moreno, C., Jansen, H. A., Ellsberg, M., Heise, L., & Watts, C. 2006. Prevalence of intimate partner violence: Findings from the WHO multi-country study on women's health and domestic violence. *Lancet*, 368: 1260-1269.
- Garcilaso de la Vega, "El Inca". 2008 [1609]. *Comentarios Reales de los Incas*. Lima: AMC editores SAC.
- Garofalo, Leo, & O'Toole, Rachel Sarah. 2006. Introduction: Constructing Difference in Colonial Latin America. *Journal of Colonialism and Colonial History* 7(1):1-9.
- Gartner, Rosemary, Baker, K., & Pampel, F.C. 1990. Gender Stratification and the Gender Gap in Homicide Victimization. *Social Problems* 37:593-612.
- Geertz, Clifford. 1996[1973]. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gelles, Paul H. 1995. Equilibrium and Extraction: Dual organization in the Andes. *American Ethnologist* 22(4):710-741.
- Gelles R. J. 1989. Child abuse and violence in single parent families: parent absence and economic deprivation. *American Journal Orthopsychiatry* 59:492-501.

- Gibbs, Jr, James Lowell. 1984. On Cultural Anthropology and Spouse Abuse. *Current Anthropology*, 25(4): 533.
- Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. 1999. Risk and Responsibility. *Modern Law Journal*, 62(1): 4.
- _____. 2004. La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas. Madrid: Cátedra.
- Giles-Sims, Jean & Finkelhor, David. 1984. Child Abuse in Stepfamilies. *Family Relations*, 33 (3): 407-13.
- Gilmore, David, D. 1980. *The People of the Plain: Class and Community in Lower Andalusia*. New York: Columbia University Press.
- _____. 1982. Anthropology of the Mediterranean Area. *Ann. Rev. Anthropol.* 11:175-205.
- _____. 1985. Mother-Son Intimacy and the Dual View of Woman in Andalusia: Analysis through Oral Poetry. *Ethos* 14(3): 227-51.
- Gill, Lesley. 1997. Creating Citizens, Making Men: The Military and masculinity in Bolivia. *Cultural Anthropology*, 12(4):527-50.
- Giovannini, Maureen J. 1981. Woman: A Dominant Symbol within the Cultural System of a Sicilian Town. *Man*, 16:408-426.
- Glaser, Barney G., & Strauss, Anselm L. 1967. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine.
- Gluckman, Max. 2006[1965]. *Politics, law and ritual in tribal society*. Piscataway, N.J.: Aldine Transaction.
- Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.
- _____. 1967. *Interaction Ritual*. New York: Anchor.
- Goldman, I. 1963. *The Cubeo: Indians of Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.
- Goldstein, Daniel M. 2003. In our own hands: Lynching, justice, and the law in Bolivia. *American Ethnologists* 30(1): 22-43.
- Gölte, J. 2001. *Cultura, racionalidad y migración andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Gomez-Beloz, Alfredo; Williams, Michelle; Sanchez, Sixto & Lam, Nelly. 2009. Intimate Partner Violence and Risk for Depression Among Postpartum Women in Lima, Peru. *Violence and Victims*, 24(3): 380-398.
- González Carré, E. & Galdo Gutierrez, V. 1977. *Introducción al proceso de socialización andina*. Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- González de Olarte, E., & Gavilano Llosa, P. 1999. Does poverty cause domestic violence? Some answers from Lima. En *Too close to home: Domestic violence in the Americas*, Morrison A. & Biehl M. L. eds. pp. 35-50. Washington, DC: Inter-American Development Bank, John Hopkins University.
- Goode, William. 1971. Force and Violence in the Family. *Journal of Marriage and the Family* 33: 624-36.

- Goodman, Nelson. 1976. *Los lenguajes del arte. Aproximación a la teoría de los símbolos*. Barcelona: Seix Barral.
- _____. 1990[1978]. *Maneras de hacer mundos*. Madrid: Visor.
- Gorriti, Gustavo. 1990. *La historia de la Guerra milenaria*. Lima: Apoyo.
- Gose, Peter. 1994. Embodied Violence: Racial Identity and the Semiotics of Property in Huaquirca, Antabamba (Apurímac). En *Unruly Order. Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*, Poole, Deborah ed. pp.: 165-98. Boulder: Westview Press.
- Gow, P. & Harvey, Penelope, eds. 1994. *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*. New York: Routledge.
- Graham, Margaret. A. 1987. Seasonal variation and hunger in Andean households. *American Anthropological Association Abstracts*. Pp.: 183-200.
- _____. 2004. "No somos iguales": The effect of household economic standing on women's energy intake in the Andes. *Social Science & Medicine*, 58: 2291-300.
- Grant, Tracy; Bonomo, Jordan; Block, Meredith; Hanrahan, David & Spiegler, Jennifer. 2006. *The World's Worst Polluted Places. The Top Ten*. New York: The Blacksmith Institute. www.blacksmithinstitute.org. 15/12/2011.
- Greene, Shane. 2006 Getting over the Andes: The Geo-Eco-Politics of Indigenous Movements in Peru's Twenty-First Century Inca Empire. *Journal of Latin American Studies*. 38:327-354.
- Grondin, Marcelo. 1978. *Comunidad andina: Explotación calculada, un estudio sobre la organización comunal de Muquiyauyo-Perú*. Santo Domingo, Secretaría de Estado de Agricultura.
- Guaman Poma, Felipe. 1980[1615]. El primer nueva crónica y buen gobierno por Felipe Guaman Poma de Ayala. Volume 31. Mexico City: Editorial Siglo XXI. Documento electrónico: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm> 15/12/2011. <http://www.kb.dk/en/nb/tema/poma/index.html>. 15/12/2011.
- Guedes, A. 2004. *Addressing gender-based violence from the reproductive health/HIV sector*. Washington, DC: Interagency Gender Working Group, Population Technical Assistance Project.
- Guerrero, Andrés. 2001. Los linchamientos en las comunidades indígenas: ¿La política perversa de una modernidad marginal? *Ecuador Debate* 53:197-226.
- Güezmes, Ana; Palomino, Nancy, & Ramos, Miguel. 2002. *Violencia sexual y física contra las mujeres en el Perú*. Lima: OMS; Universidad Cayetano Heredia y CMP Flora Tristán.
- Guillet, David. 1981. Land Tenure, Ecological Zone, and Agricultural Regime in the Central Andes. *American Ethnologist*, 8(1): 139-156.
- Habermas, Jürgen. 1987. *Teoría de la acción comunicativa II Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Halford, G. S. 1993. *Children's understanding: The development of mental models*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Hall, M. Françoise. 1965. Family planning in Lima, Peru. *Milbank Memorial Fund Quarterly*, 43(4), Parte 2ª: 100-16.

- Handwerker W. Penn. 1996. Power and gender: violence and affection experienced by children in Barbados. *Medical Anthropology*, 17:101–128.
- _____. 1997. Universal Human Rights and the Problem of Unbounded Cultural Meanings. *American Anthropologist* 99:799-809.
- _____. 2001a. Child Abuse and the Balance of Power in Parental Relationships: An Evolved Domain-Independent Mental Mechanism That Accounts for Behavioral Variation. *American Journal of Human Biology* 13:679-89.
- _____. 2001b. *Quick Ethnography: A Guide to Rapid Multi-Method Research*. Walnut Creek: Altamira Press.
- _____. 2002. The Construct Validity of Cultures: Cultural Diversity, Culture Theory, and a Method for Ethnography. *American Anthropologist* 104(1): 106-122.
- Hanmer, Jalna & Maynard, Mary. eds. 1985. *Women, Violence, and Social Control*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- Hart, Kimberley. 2007. Love by arrangement: the ambiguity of 'spousal choice' in a Turkish village. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 13: 345-362.
- Hartung, John. 1982. Polygyny and inheritance of wealth. *Current Anthropology*, 23:1-8.
- Harvey, Penelope. 1991. Drunken speech and the construction of meaning : Bilingual competence in the Southern Andes. *Language in Society* 20 : 1-36.
- _____. 1993. Género, comunidad y confrontación: relaciones de poder en la embriaguez en Ocongate, Perú. En *Borrachera y memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes*, Saignes, Thierry, ed. pp. 113-138. La Paz: HISBOL/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- _____. 1994. Domestic violence in the Peruvian Andes. En *Sex and Violence. Issues in Representation and Experience*, Gow, P. y Harvey, P. eds. pp. 66-89. New York: Routledge.
- Harvey Penelope, & Gow, Peter. eds. 1994. *Sex and Violence. Issues in representation and Experience*. New York: Routledge.
- Harris, Marvin. 1981. *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Harris, M. & Ross, E. 1987. *Death, Sex and Fertility*. New York: Columbia University Press.
- Harris, Olivia. 1978. Complementarity and Conflict: An Andean View of Women and Men. En *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*. J. S. La Fontaine, ed. pp. 21–40. London: Academic Press.
- _____. 1980. The power of signs: Gender, culture and the wild in the Bolivian Andes. En *Nature, Culture and Gender*, MacCormack, Carol & Strathern, Marilyn eds. pp. 70-94. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1986. La unidad doméstica como unidad natural. *Nueva Antropología* 8(30): 199-222.
- _____. 1994. Condor and bull: The ambiguities of masculinity in Northern Potosí. En *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*, Penelope Harvey & Peter Gow, eds. pp 40-65. New York: Routledge.
- Harris, Olivia & Albó, Xavier. 1975. *Monteras y guardatojos. Campesinos y mineros en el norte de Potosí*. La Paz: CIPCA.
- Harrison, R. 1989. *Signs, Songs and Memory in the Andes*. Austin: Texas University Press.
- Haviland, J.B. 1979. Guugu Yimidhirr brother-in-law language. *Language Soc.* 8: 365-93.

- Haviland, W. A. 1990. *Cultural anthropology*. Orlando, FL: Holt, Rinehart & Winston.
- Hayes, Rose Oldfield. 1975. Female genital mutilation, fertility control women's roles, and the patrilineage in modern Sudan: A functional analysis. *American Ethnologist* 2: 617-33.
- Heaton, Tim B., & Forste, Renata. 2008. Domestic Violence, Couple Interaction and Children's Health in Latin America. *Journal of Family Violence*, 23:183-93.
- Heise, L., Ellsberg, M., & Gottemoeller, M. 1999. *Ending violence against women*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Herd, Gilbert. 1987. *The Sambia. Ritual and Gender in New Guinea*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Herzfeld, Michael . 1980. Honor and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems. *Man* 15:339-351.
- _____. 1984. The Horns of the Mediterraneanist Dilemma. *American Ethnologist* 11:439-454.
- _____. 1985. Gender pragmatics: agency, speech and bride-theft in a Cretan mountain village. *Anthropology* 9(12): 25-44.
- Hetherington, E. M., M., & Cox, R. 1979. The Development of Children in Mother-Headed Families. En *The American Family: Dying or Developing*, Reiss, D. & Hoffman, H. eds. New York: Plenum Press.
- Hiatt, L. R. 1978. Classification of the emotions. En *Australian Aboriginal concepts*, Hiatt, L. R. ed. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- _____. 1984. Your Mother-In-Law is Poison. *Man* 19(2): 183-98.
- Hindin, M.J. & Adair, L.S.. 2002. Who's at Risk? Factors Associated With Intimate Partner Violence in the Philippines. *Social Science and Medicine* 55:1385-99.
- Hirsh, J. 2003. *A Courtship after marriage*. Berkeley: University of California Press.
- Hirsch, Susan. 1998. *Pronouncing and Persevering: Gender and the Discourses of Disputing in an African Islamic Court*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hobsbawm, E. J. 1974. Peasant Land Occupations. *Past and Present* 62:120-152.
- Hobson Herlihy, Laura 2006. Sexual Magic and Money: Miskitu Women's strategies in Northern Honduras. *Ethnology* 45(2): 143-159.
- Hoffman, K., Demo, D.H., & Edwards, J.N. 1994. Physical Wife Abuse in a Non-Western Society: An Integrated Theoretical Approach. *Journal of Marriage and the Family* 56: 131-46.
- Hoffman, Martin L. 1971. Father Absence and Conscience Development. *Developmental Psychology* 4: 400-6.
- Holmberg, Alan. 1971. The rhythms of drinking in a peruvian coastal community. *Human Organisation* 30: 198-202.
- Holtzworth-Munroe, A., Smutzler, N., & Sandin, E. 1997. A brief review of the literature on husband violence. *Aggression and Violent Behavior*, 2, 179-213.

- Holland, Dorothy. 1985. From situation to impression: How Americans use cultural knowledge to get to know themselves and one another. En *Directions in Cognitive Anthropology*, Dougherty, J. ed. pp: 389-411. Urbana: University of Illinois Press..
- _____. 1992. How cultural systems become desire: a case study of American romance. En D'Andrade, Roy, & Strauss, Claudia, eds., pp.61-90, *Human Motives and Cultural Models*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holland, Dorothy, Lachicotte Jr., William, Skinner, Debra & Cain, Carole. 1998. *Identity and Agency in Cultural Worlds*. Cambridge: Harvard University Press.
- Holland, Dorothy & Kipnis, Andrew. 1994. Metaphors for Embarrassment and Stories of Exposure: The Not-So-Egocentric Self in American Culture. *Ethos*, 22(3): 316-42.
- Holland, Dorothy & Lave, Jean. 2001. *History in Person. Enduring Struggles, Contentious Practice, Intimate Identities*. Santa Fe & Oxford: School of American research Press & James Currey Ltd.
- Holland, Dorothy & Quinn, Naomi, eds. 1987. *Cultural Models in Language & Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holland, Dorothy & Skinner, Debra. 1995. Contested Ritual, Contested Feminities: (Re)forming Self and Society in a Nepal Women's Festival. *American Ethnologist* 22:279-305.
- _____. 2001. From Women's Suffering to Women's politics: Reimagining Women after Nepal's 1990 Pro-democracy Movement. En *History in Person. Enduring Struggles, Contentious Practice, Intimate Identities*, Holland, Dorothy & Lave, Jean. pp.: 93-136. Santa Fe & Oxford: School of American research Press & James Currey Ltd.
- Hotaling, G. & Sugarman, D. 1986. An Analysis of Risk Markers in Husband to Wife Violence: The Current State of Knowledge. *Violence and Victims* 1:101-24.
- Hooge, Ilona E. de, Zeelenberg, Marcel & Breugelmans, Seger M. 2011. A functionalist account of shame-induced behaviour. *Cognition & Emotion* 25(5):939-946.
- HRIAFIP-CEPEMA — Human Rights Impact Assessments for Foreign Investment Projects – Centro de Promoción y Estudios de la Mujer Andina “Lulay”. sf. Peru. Doe Run in La Oroya: The impact on women's rights.
http://www.dd-rd.ca/site/_PDF/publications/globalization/hria/peru.pdf 15/12/2011.
- Hutchinson, Sharon E. 1996. *Nuer Dilemmas. Coping with Money, War, and the State*. Los Angeles: University of California Press.
- Imbush, Peter; Misse, Michel & Carrión, Fernando. 2011. Violence Research in Latin America and the Caribbean: A Literature Review. *International Journal of Conflict and Violence*, 5(1):87-154.
- Instituto Nacional de Estadística, Bolivia. 2002. Estadística Social: Violencia doméstica. <http://www.ine.gob.bo/indice/indice.aspx?d1=0409&d2=6>, 15/12/2011.
- Instituto Nacional de Estadística e informática (INEI). 2000. Encuesta Demográfica y de Salud Familiar de Perú. Lima: INEI. <http://desa.inei.gob.pe/endes/resultados.asp>, 15/12/2011.
- _____. 2001. Encuesta Demográfica y de Salud Familiar de Perú. Lima: INEI <http://desa.inei.gob.pe/endes/resultados.asp>, 15/12/2011.

- Isbell, Billie Jean. 1977. Those Who Love Me: An analysis of Andean Kinship and Reciprocity within a Ritual Context. En, *Andean Kinship and Marriage* Bolton, Ralph & Mayer, Enrique eds. pp. 81-105. Washington: American Anthropological Association.
- _____. 1978. *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: University of Texas Press.
- _____. 1985. Language of Domination and Rebellion in Highland Peru. *Social Education* 49(29):119-21.
- _____. 1987. An Anthropological Dialogue with Violence. *Paper presented at the Annual Meeting of the American Association for the Advancement of Science in Chicago—February 1987*.
- _____. 1997. De inmaduro a duro: Simbólico femenino y los esquemas andinos de género. En *Más allá del silencio: Las fronteras de género en los Andes*, Denise Arnold ed., pp. 253-300. La Paz: Centre for Indigenous America Studies and Exchange/Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Izard, C. E. 1977. *Human Emotions*. New York: Plenum Press.
- Jackman, Mary R. 2002. Violence in social Life. *Annu .Rev. Sociol.*28:387-415.
- James, William. 1884. What is an Emotion?. *Mind* 9:188-205.
- Jamieson, Mark. 2000. "It's shame that makes men and women enemies": the politics of intimacy among the Miskitu of Kakabila. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6: 311-324.
- Jankowiak, William R., & Fischer, E. F. 1992. A cross-cultural perspective on romantic love. *Ethnology*, 31(2): 149-56.
- Jejeebhoy, S.J. 1998. Wife-Beating in Rural India: A Husband's Right? Evidence From Survey Data. *Economic and Political Weekly*, 33:855-62.
- Jejeebhoy, S.J. & Cook, R.J. 1997. State Accountability for Wife-Beating: The Indian Challenge. *Lancet* 349:S110-12.
- Jewkes, R., Levin, J., & Penn-Kekana, L. 2002. Risk Factors for Domestic Violence: Findings From a South African Cross-Sectional Study. *Social Science and Medicine* 55:1603-17.
- Kalmus, Debra S., & Strauss Murray A. 1990. Wife's Marital Dependency and Wife Abuse. En *Physical Violence in American Families*. Straus M. A., & Gelles, R., eds. pp.: 369-82. New Brunswick, N.J.: Transaction Press.
- Kardiner, Abraham. 1939. *The Individual and His Society: Psychodynamics of Primitive Social Organization*. New York: Columbia University Press.
- Keith, J. 1985. Age in Anthropological Theory. En *Handbook of Aging in the Social Sciences*, Binstock H., & Shanas E., eds. pp. 231-263. New York: Van Nostrand Reinhold.
- Khaneman, Daniel & Tversky, Amos. 1984. Choices, Values, Frames. *American Psychologist*, 39(4):341-50.
- Killworth, P.D., Bernard, H.R., & McCarthy, M. 1984. Measuring patterns of acquaintanceship. *Current Anthropology* 25:381-98.
- Kim, K. & Cho, Y. 1992. Epidemiological Survey of Spousal Abuse in Korea. En *Intimate Violence: Interdisciplinary Perspectives*, Viano, E.C. ed. Pp. 277-82. Washington, DC: Hemisphere.

- Kirmayer, Laurence J. 2008. Empathy and Alterity in Cultural Psychiatry. *Ethos* 36(4):457-74.
- Kithara, Michio. 1975. Significance of the Father for the Son's Masculine Identity. *Behavior Science Research*, 10:1-17.
- Kleinman, Arthur. 1998. Experience and Its Moral Modes: Culture, Human Conditions, and Disorder. *Tanner Lectures on Human Values*.
<http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Kleinman99.pdf> . 17/12/2011.
- Kochanska, G., Philibert, R. A., & Barry, R. A. 2009. Interplay of genes and early mother-child relationship in the development of self-regulation from toddler to preschool age. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 50, 1331-1338.
- Koenig, M.A., Lutalo, T., Zhao, F., Nalugoda, F., Wabwire-Mangen, F., Kiwanuka, N., Wagman, J., Serwadda, D., Wawer, M., & Gray, R. 2003. Domestic Violence in Rural Uganda: Evidence From a Community-Based Survey. *Bulletin of the World Health Organization* 81:53-60.
- Korbin, Jill E. 1977. Anthropological contribution to the study of child abuse. *Child Abuse and Neglect* 1: 7-24.
 _____. Ed. 1981.. *Child abuse and neglect: Cross-cultural perspectives*. Berkeley: University of California Press.
- Krug, E. G., Dahlberg, L. L., Mercy, J. A., Zwi, A. B., & Lozano, R. 2002. *World report on violence and health*. Geneva, Switzerland: World Health Organization.
http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/en/ .
 15/12/2011.
- Kulick, Don. 1993. Speaking as a Woman: Structure and Gender in Domestic Arguments in a New Guinea Village. *Cultural Anthropology*, 8(4):510-541.
 _____. 1997. The Gender of Brazilian Transgendered Prostitutes. *American Anthropologist* 99(3):574-85.
- La Barre, Weston. 1948. *The Aymara Indians of the Lake Titicaca plateau, Bolivia*. Memoirs of the American Anthropological Association, 68.
- Labov, William. Ed. 1972. *Language in the Inner City*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.
 _____. 1972. The transformation of reality in narrative syntax. En *Language in the Inner City*, W. Labov, ed. pp: 354-396. Philadelphia: U. of Pa. Press.
 _____. 1997. Some further steps in narrative analysis. *Journal of Narrative and Life History* 7:395-415.
 _____. 2001. Uncovering the event structure of narrative. To appear in Georgetown University Round Table 2001.
- Labov, William, & Wallezsky, J. 1967. Narrative Analysis. En *Essays on the Verbal and Visual Arts*, Helm, J. ed. pp.: 12-44. Seattle: University of Washington Press.
- Lakoff, George & Johnson, Mark. 1980. *Metaphors We Live By*, con Mark Johnson. Chicago: University of Chicago Press,
- Lakoff, George, & Kovecses, Zoltan. 1987. The Cognitive Model of Anger Inherent in American English. En *Cultural Models in Language & Thought*, Holland, Dorothy., & Quinn, Naomi, eds. pp. 195-221. Cambridge: Cambridge University Press.

- La Fontaine, Jean S. 1972. Gisu marriage and affinal relations. En *Marriage in tribal societies*. Fortes, M. ed. Cambridge: CUP.
- _____. 1978. *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*. London: Academic Press.
- Lambert, Bernard. 1977. Bilaterality in the Andes. En *Andean Kinship and Marriage*, Bolton, Ralph & Mayer, Enrique eds., pp. 1-27. Washington: American Anthropological Association.
- Lange, Carl Georg. 1967 [1885]. *The emotions*. New York: Hafner Pub. Co.
<http://psychcentral.com/classics/Lange/> . 15/12/2011.
- Langhinrichsen-Rohling, J. 2005. Top 10 greatest "hits" - Important findings and future directions for intimate partner violence research. *Journal of Interpersonal Violence* 20(1): 108-118.
- Larme, A. C. 1993. Work, Reproduction, and Health, in Two Andean Communities (Department of Puno, Peru). *Working Paper No. 5, Production, Storage and Exchange Project*. University of North Carolina, Department of Anthropology, Chapel Hill, NC.
- _____. 1997. Health care allocation and selective neglect in rural Peru. *Social Science and Medicine* 44(11):1711-1723.
- _____. 1998. Environment, Vulnerability, and gender in Andean Ethnomedicine. *Soc. Sci. Med.* 47(8):1005-1015.
- Lateef, Shireen. 1999. Wife Abuse among Indo-Fijians. En *To Have and to Hit: Cultural Perspectives on Wife Beating*, Brown, Judith K., Counts, D., & Campbell, J. eds. pp.:216-33. Urbana: University of Illinois Press.
- Lavrin, Asunción, ed. 1989. *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Lazarus, R.S. 1991. *Emotion and adaptation*. New York: Oxford University Press.
- Lazarus-Black, Mindie. 2007. *Everyday Harm: Domestic Violence, Court Rites, and Cultures of Reconciliation*. Champaign : University of Illinois Press.
- Leach, Edmund R. 1954. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. Harvard: Harvard University Press.
- _____. 1955. Polyandry, Inheritance and the Definition of Marriage. *Man*: 55: 182-186.
- Lefebvre, Henri. 1991. *The Production of Space*. London: Blackwell.
- Leinaweaver, Jessaca B. 2008. *The Circulation of Children: Kinship, Adoption and Morality in Andean Peru*. Durham: Duke University Press.
- _____. 2009. Kinship into the Peruvian Adoption Office: Reproducing Families, Producing the State. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 14(1):44-67.
- Leinaweaver, Jessaca B., & Seligman, Linda J. 2009. Introduction: Cultural and Political Economies of Adoption in Latin America. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 14(1):1-19.
- Leonard, W. R. 1987. *Nutritional Adaptation and Dietary Change in the Southern Peruvian Andes*. Ph.D. dissertation, University of Michigan, Ann Arbor.
- _____. 1989. Protection of children from seasonal nutritional stress in an Andean agricultural community. *European Journal of Nutrition* 43: 597-602.

- _____. 1991. Age and Sex Differences in the Impact of Seasonal Energy Stress Among Andean Agriculturalists. *Human Ecology* 19(3): 351-
- Leonard, W. R., & Thomas, R. B. 1988. Changing dietary pattern in the Peruvian Andes. *Ecology of Food and Nutrition* 21: 245-263.
- _____. 1989. Biosocial responses to seasonal food stress in highland Peru. *Human Biology* 61: 65-85.
- Lester, David. 1980. A Cross-Cultural Study of Wife-Abuse. *Aggressive Behavior* 6: 361-64.
- LeVine, Robert A. 1965. Intergenerational Tension and Extended Family Structures in Africa. En *Social Structure and the -Family: Generation Relation*. Shanas E., & Streib, G.F. eds. pp. 188-204. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- _____. 1973. *Culture, behavior, and personality*. Chicago: Aldine Pub. Co.
- _____. 1984. Properties of culture: an ethnographic view. En *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Shweder, Richard A. & LeVine, Robert A., eds., pp. 67-88.. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levinson, D. 1981. Physical Punishment of Children and Wifebeating in Cross-Cultural Perspective. *Child Abuse and Neglect* 5:193-95.
- _____. 1985. On Wife-beating and Intervention. *Current Anthropology* 26(5): 665-666.
- _____. 1989. *Family Violence in Cross-Cultural Perspective*. Newbury Park, CA: Sage.
- Levi-Strauss, C. 1973. *La voie des masques*. Paris: Plon.
- _____.1984. *Paroles données*. Paris: Plon.
- Levy, Robert I. 1973. *Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1983. Introduction: Self and Emotion. *Ethos*, 11:128-134.
- _____. 1984. Emotion, knowing, and culture. En *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Shweder, Richard A. & LeVine, Robert A., eds., pp. 214-38. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, Helen B. 1971. *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International Universities Press.
- Lewis, Oscar. 1966. *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty*. New York: Random House.
- Lewontin, R.C. 1995. Sex, Lies, and Social Science (a book review with subsequent correspondence). En *Social Research Methods. A Reader*, Seale, Clive. ed., pp. 182-93. London: Routledge Student Readers.
- Linde, Charlotte. 1993. *Life Stories. The Creation of Coherence*. Oxford: Oxford University Press.
- Linton, R. 1936. *The study of man. An Introduction*. New York: D. Appleton-Century-Crofts, Inc.
- Lizot, J. 1985. *Tales of the Yanömami*. Cambridge: C. University Press.
- London, Scott. 1997. Conciliation and Domestic Violence in Senegal, West Africa. *Political and Legal Anthropology Review*, 20(2):83-91.
- _____. 2000. Family Law, Marital Disputing, and Domestic Violence in Post-Colonial Senegal, West Africa. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Arizona. <http://www.africabib.org/rec.php?RID=W00082837&DB=w> . 06/05/2010.

- Long, Norman. 1972. Estructura regional y actividad empresarial en un Valle peruano (Valle del Mantaro). *Ciencia Social* 2.
- _____. 1977. Commerce and Kinship In the Peruvian Highlands. En *Andean Kinship and Marriage*, Bolton, Ralph & Mayer, Enrique, eds. pp.: 153-176. Washington, D.C.: American Anthropological Association.
- Long, Norman. & Roberts, Bryan. 1984. Confederations of Households: Expanded Domestic Enterprises in City Country. En *Peasants, Miners, and Entrepreneurs*. Long N. & B. Roberts, eds.: 217-257. Cambridge: Cambridge University Press.
- Low, B. 1990. Marriage systems and pathogen stress in human societies. *American Zoologist* 30: 325-39.
- Lutz, Catherine. 1982. The Domain of Emotion Words on Ifaluk. *American Ethnologist* 9:113-28.
- _____. 1987. Goals, Events and Understanding in Ifaluk Emotion Theory. En *Cultural Models in Language & Thought*, Holland, Dorothy & Quinn, Naomi, eds. pp.: 214-37. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1990. Engendered emotion: gender, power, and the rhetoric of emotional control in American discourse. En *Language and the politics of emotion*, Lutz, Catherine A. & Abu-Lughod, Lila. pp 69-91. New York: Cambridge University Press.
- Lutz, Catherine A. & Abu-Lughod, Lila, eds. 1990. *Language and the politics of emotion*. New York: Cambridge University Press.
- Lutz, Catherine & White, Geoffrey M. 1986. The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology*, 15:405-36.
- Lynd, Helen M. 1958. *On Shame and the Search for Identity*. New York: Harcourt Brace.
- MacFarlane, A. 1987. *The Culture of Capitalism*. Cambridge: C. University Press.
- Mackey, W.C., & Coney, N.S. 2000. The enigma of father presence in relationship to son's violence and daughter's mating strategies: Empiricism in search of a theory. *J Men's Stud* 8:349-374.
- Mahajan, A. 1990. Instigators of Wife Battering. En *Violence Against Women*, Sood, S., ed. , pp.: 1-10. Jaipur: Arihant.
- Malengrau, Jacques. 2007. Migraciones entre lo local y lo regional en los Andes peruanos: redes rural-urbanas, fragmentaciones espaciales y recomposiciones identitarias. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 36 (3): 427-445.
- Malinowski, Bronislaw. 1930. Parenthood-The Basis of Social Structure. En *The New Generation*. Calverton, Victor Francis & Schmalhausen, Samuel D. eds., pp. 112-168. New York: Macaulay.
- _____. 1948. *Magic, Science, and Religion and other Essays*. Redfield, Robert, ed. MT, Whitefish: Kessinger Publishing.
- _____. 1966 [1927]. *The Father in Primitive Psychology*. New York: Norton & Company.
- Mannarelli, María Emma. 1999. *Hechiceras, beatas y expósitas: Mujeres y poder inquisitorial en Lima*. Lima: Ediciones del Congreso del Perú.

- Mannheim, Bruce. 1991a. After Dreaming. Image and interpretation in Southern Peruvian Quechua. *Etnofoor* 4(2): 43-79.
- _____. 1991b. The language of the Inka since the European Invasion. Austin: University of Texas Press.
- Mannheim, Bruce & van Vleet, Krista. 1998. The dialogics of Southern Quechua narrative. *American Anthropologist*, 100(2): 326-46.
- Manrique, Nelson. 1987. *Mercado interno y región: la Sierra central 1820-1930*. Lima: esco.
- _____. 1989. La década de la violencia, *Márgenes*, 3(5-6).
- _____. 1998. The War for the Central Sierra. En *The Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980–1995*, Stern Steve J. ed., pp.: 193–223. Durham: Duke University Press.
- Manya, Juan Antonio. 1969. Temible ñakaq?. *Allpanchis* 1: 135-8.
- Marcus, George E. & Fischer, M.J. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marlowe, F. W. 2003. The mating system of foragers in the standard cross-cultural sample. *Cross-Cultural Research* 37: 282-306.
- Martín Casares, Aurelia. 2006. *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Cátedra.
- Martínez-Alier, Verena. 1989. *Marriage, Class and Colour in Nineteenth Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*. Ann Arbour: University of Michigan Press.
- Martínez Hernández, Ángel; Giatti, Luana; & Barreto, Sandhi M. 2010. A Contextual and family factors associated with negative assessment of children's health. *The European Journal of Public Health* Advance Access June 6, 2010
- Martínez Portilla, Isabel María. 1994. *Dejando Atras Nenton. Relato de Vida de una Mujer Indígena Desplazada*. Málaga: Universidad de Málaga.
- Masamura, Wilfred T. 1979. Wife Abuse and Other Forms of Agression. *Victimology: An International Journal* 2(3-4):46-59.
- Maslow, Abraham H. 1954. *Motivation and personality*. New York: Harper.
- _____. 1972. *The farther reaches of human nature*. New York: Viking Press.
- Matos Mar, José. 1984. *El Valle de Yanamarca*. Lima: UNMSM.
- Matos Marcelo, Sylvia & Cordano Gallegos, Diana. 2006. *La Violencia Conyugal Física en el Perú*. Lima: Centro de Investigación y Desarrollo del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI).
- Matsumoto, David. 1991. Cultural Influences on Facial Expressions of Emotion. *Southern Journal of Communication* 56(2): 128-137.
- Mauss, Marcel. 1971. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Mayer, Enrique. 1970. Mestizo e indio: El contexto social de las relaciones interétnicas. En *El indio y el poder en el Perú*, Perú Problema nº 4, pp. 88-152. Lima: Moncloa-Campodónico.

- _____. 1971. Un carnero por un saco de papas: aspectos del trueque en la zona de ChupiwaPiñas, Pasco. *Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, 1970, Vol 3.
- _____. 1977. Beyond the Nuclear Family. En *Andean Kinship and Marriage* pp. 1-27, Bolton, Ralph & Mayer, Enrique eds. Washington D.C.: American Anthropological Association.
- _____. 1981. *Uso de la tierra en los Andes. Ecología y agricultura en el Valle del Mantaro del Perú con referencia especial a la papa*. Lima: Departamento de Ciencias Sociales CIP.
- _____. 1991. Patterns of Violence in the Andes. *Latin American Research Review* 29(2):141-71.
- _____. 2009. Book Review, The Circulation of Children: Kinship, Adoption and Morality in Andean Peru. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* . 14(1):220-4.
- McClusky, Laura J. 2001. *"Here, Our culture is Hard": Stories of Domestic Violence from a Mayan Community in Belize*. Austin: University of Texas Press.
- McDowell, Nancy. 1976. Kinship and Exchange: The *Kamain* Relationship in a Yuat River Village. *Oceania* 47: 36-48.
- McGillivray, Anne & Comaskey, Brenda. 1999. *Black Eyes All of the Time: Intimate Violence, Aboriginal Women, and the Justice System*. Toronto: University of Toronto Press.
- McLennan, J .F. 1865. *Primitive marriage: an inquiry into the original of the form of capture in marriage ceremonies*. Edinburgh: Black.
- McLuhan, Marshall, & Fiore, Quentin. 2000[1967]. *The Medium is the Message*. NY: Gingko.
- Mead, A. H. 1934. *Mind, Self and Society*. Morris, Charles. ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Mead, Margaret. 1990[1939]. *Adolescencia y Cultura en Samoa*. Barcelona: Paidós.
- Meggitt, M . J. 1965. *The lineage system of the Mae-Enga of New Guinea*. Edinburgh: Oliver & Boyd.
- Meillassoux, Claude. 1975. *Mujeres, graneros y capitales*. Madrid: Siglo XXI.
- Merry, Sally. 2003. Human Rights Law and the Demonization of Culture (and Anthropology along the Way). *Political and Legal Anthropology Review* 26(1):55–76.
- Meyers, Albert. 1982. *Expansión del capitalismo, estrategias de reproducción y estratificación social en el campesinado: dos casos del Valle del Mantaro, Perú*. Bielefeld: Universität Bielefeld.
- Michelson, Evalyn; Jacobson, P. & Goldschmidt, Walter. 1971. Female Roles and male dominance among peasants. *Southwestern Journal of Anthropology* 27:330-52.
- Miller, Brent C. & Sollie, Donna L. Source. 1980. Family Stress, Copying and Adaptation. *Family Relations*, 29(4): 459-465
- Miller, Walter D. 1958. Lower Class Culture as a Generating Milieu of Gang Delinquency. *Journal of Social Issues*. 14:5-19.
- Minkov, Michael. 2008. Risk-Taking Reproductive Competition Explains National Murder Rates Better Than Socioeconomic Inequality. *Cross-Cultural Research* 43:3-29.
- Mintz, Sidney W. & Wolf, Eric R. 1950. An Analysis of Ritual Co-Parenthood (Compadrazgo). *Southwestern Journal of Anthropology*, 6(4): 341-368.

- Mitchell, William P. 1977. Irrigation Farming in the Andes: Evolutionary Implications. En *Peasant Livelihood: Studies in Economic Anthropology and Cultural Ecology*, pp. 36-59. Halperin, Rhoda & Dow, James, eds. New York: St. Martin's Press.
- _____. 1991. *Peasants on the Edge: Crop, Cult, and Crisis in the Andes*. Austin: University of Texas Press.
- _____. 1999. Detour to the Shining Path: Obscuring the Social Revolution in the Andes. En *Deadly Developments: Capitalism, States and War*, Reyna, S. P. & Downs R. E. eds., pp. 235-279. Amsterdam: Gordon and Breach Publishers.
- Mitchell, Winifred, L. 1994. Women's Hierarchies of age and suffering in an Andean Community. *Journal of Cross-Cultural Gerontology*, 9:179-91.
- Molinié Fioravanti, Antoinette. 1988. 'Sanglantes et fertiles fronti'eres. A propos des batailles rituales andines'. *Journal de la Société des Américanistes*, 74:49-70.
- _____. 1991. Sebo bueno, indio muerto: la estructura de una creencia Andina. *Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines* 20(1):79-92.
- Mörner, Magnus. 1967. *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston: Little, Brown, and Company.
- Morrison, Andrew R., & Biehl, María Loreto. eds. 1999. *Too Close to Home; Domestic Violence in Latin America*. Washington, D.C.: Inter-American Development Bank.
- Morrison , A. R., & Orlando, M. B. 2004. The costs and impacts of gender-based violence in developing countries: Methodological considerations and new evidence (No. 36151).
- Muehlenhard, Charlene L. & Kimes, Leigh Ann. 1999. The Social Construction of Violence: The Case of Sexual and Domestic Violence. *Personality and Social Psychology Review* 3(3):234-245.
- Munroe, Robert L. 1980. Male Transvestism and the Couvade: A Psycho-Cultural Analysis. *Ethos* 8:49-59.
- Munroe, Robert L., Munroe Ruth H. 1975. *Cross Cultural Human Development*. Monterey: Brooks/Cole Publishers Co.
- Munroe, Robert L., Munroe Ruth H., & Whiting John W. M. eds. 1981. *Male Sex Role Resolutions. Handbook of Cross-Cultural Human Development*. New York: Garland.
- Murúa, Martín de (1987 [1616]) *Historia general del Perú*. Ballesteros, Manuel. ed. Madrid: Historia 16.
- Murra, J. V. 1972. El "control vertical" de un máximo de pisos ecológicos en la economía de la sociedades andinas. En *Visita a la Provincia de León de Huánuco en 1562, Iñigo Ortiz de Zúñiga*, J.V. Murra, ed. pp. 429-472. Huánuco: Universidad Emilio Valdezán,
- _____. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- _____. 1986. The expansion of the Inka State: armies, war, and rebellions. En *Anthropological History of Andean Politics*, Murra, J., Wachtel, N., & Revel, J. eds. Cambridge: Cambridge University Press.
- Myers, Fred. 1979. Emotions and the Self: A Theory of Personhood and Political Order Among Pintupi Aborigines. *Ethos* 7:343-70.

- Nations, M., & Redbhun, L. A. 1988. Angels with wet wings won't fly: maternal sentiment in Brazil and the image of neglect. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 12: 141-200.
- Nelson, E. & Zimmerman, C. 1996. *Household Survey on Domestic Violence in Cambodia*. Phnom Penh, Cambodia: Ministry of Women's Affairs and the Project Against Domestic Violence.
- Nelson, Kristin L. & Horowitz Leonard M. 2001. Narrative Structure in Recounted Sad Memories. *Discourse Processes*, 31(3): 307-324.
- Nell, Victor. 2006. Cruelty's rewards: The gratifications of perpetrators and spectators. *Behavioral and Brain Sciences*, 29: 211-257.
- Nencel, Lorraine. 2001. *Ethnography and Prostitution In Peru*. *Anthropology, Culture and Society*. London: Pluto Press.
- Nutini, H. G. 1965. Polygyny in a Tlaxcalan Community. *Ethnology*, 4: 123-47.
- Ochoa Rivero, Silvia. 2002. *Factores asociados a la presencia de la violencia contra la mujer*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática.
- O'Leary, K. D., Malone, J., & Tyree, A. 1994. Physical aggression in early marriage: Prerelationship and relationship effects. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 62, 594-602.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). 2002. *World Report on Violence and Health*. Geneva.
- _____. 2004a. *World Health Organisation Cause of Death Estimates , Death by violence, Bolivia*. http://www.who.int/healthinfo/global_burden_disease/en . 15/12/2011.
- _____. 2004b. *World Health Organisation Cause of Death Estimates , Death by violence*. http://www.who.int/healthinfo/global_burden_disease/en . 15/12/2011.
- _____. 2004c. *The Economic Dimensions of Interpersonal Violence*. Geneva.
- _____. 2005. *Estudio multipaís de la OMS sobre salud de la mujer y violencia doméstica. Resumen del informe*.
- Orlove, Benjamin S. 1977. *Alpacas, Sheep, and Men: The Wool Export Economy and Regional Society in Southern Peru*. New York: Academic Press.
- _____. 1994. Sticks and Stones: Ritual Battles and Play in the Southern Peruvian Andes. En *Unruly Order. Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*. Poole, Deborah ed. Pp.: 135-164. Boulder: Westview Press.
- Orta, Andrew. 2004. *Missionaries, Aymara, and the "New Evangelization"*. New York: Columbia University Press.
- Ortner, Sherry. 1974. Is Female to Male as Nature is to Culture? En *Women, Culture and Society*, Rosaldo, Michelle & Lamphere, Louise, eds. Pp.: 67-88. Stanford: Stanford University Press.
- Ossio Acuña, Juan M. 1992. *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes: Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*. Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú.
- Oswalt, W. H. 1986. *Life cycles and lifeways*. Palo Alto, CA: Mayfield.
- Pærrgaard, Karsten. 1997. *Linking Separate Worlds: Urban Migrants and Rural Lives in Peru*. Oxford and New York: Berg.

- PAHO. 2008. Perú. Pan American Health Organization health situation in the Americas, Basic Indicators 2008 , Perú, Mortality rate from homicide, average 2002-2004 http://devserver.paho.org/hq/index.php?option=com_content&task=view&id=220&Itemid=317 . 10/10/2011.
- _____. 2008. Canada. Pan American Health Organization health situation in the Americas, Basic Indicators 2008 , Canada average 2002-2004,, Mortality rate from homicide. http://devserver.paho.org/hq/index.php?option=com_content&task=view&id=220&Itemid=317 .10/10/2011.
- _____. 2008 Brasil. Pan American Health Organization health situation in the Americas, Basic Indicators 2008 , Brasil, Mortality rate from homicide, average 2003/2005. http://devserver.paho.org/hq/index.php?option=com_content&task=view&id=220&Itemid=317 . 10/10/2011.
- _____. 2008. Colombia. Pan American Health Organization health situation in the Americas, Basic Indicators 2008 , Colombia, Mortality rate from homicide, average 2003/2005, http://devserver.paho.org/hq/index.php?option=com_content&task=view&id=220&Itemid=317 . 10/10/2011.
- Panksepp, J. & Panksepp, J. B. 2000. The seven sins of evolutionary psychology. *Evolution and Cognition* 6:108–31.
- Pape, I.S.R. 2009. Indigenous Movements and the Andean Dynamics of Ethnicity and Class: Organization, Representation, and Political Practice in the Bolivian Highlands. *Latin American Perspectives* 36: 101-26.
- Parsons, E .C. 1916. Holding back in crisis ceremonialism. *American Anthropologists*. 18:41-52.
- Parsons, T. 1968. *The Structure of Social Action*, vol. 1. New York: Free Press.
- Pascual-Leone, J. 1970. A mathematical model for the transition rule in Piaget's developmental stages. *Acta Psychologica*, 32, 301-345.
- Pedersen, Duncan. 1999 El impacto de la pobreza, el racismo y la violencia política sobre la salud de los pueblos indoamericanos. En *Salud, Cambio Social y Política: perspectivas desde América Latina*, Bronfman, Mario N. & Castro, Roberto, eds., pp. 163–184. México: EDAMEX-Instituto Nacional de Salud Pública.
- Pedersen, Duncan; Kienzler, Hanna & Gamarra, Jeffrey. 2010. Llaki and Ñakary: Idioms of Distress and Suffering Among the Highland Quechua in the Peruvian Andes. *Cult Med Psychiatry*, 34:279–300.
- Pedersen, Duncan; Tremblay, Jacques; Errázuriz, Consuelo & Gamarra, Jeffrey. 2008. The sequelae of political violence: Assessing trauma, suffering and dislocation in the Peruvian highlands. *Social Science & Medicine* 67:205–17.
- Phelinas, Pascale. 2002. Las actividades complementarias de las explotaciones agrícolas peruanas. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andine*, 31(3):725-750.
- Piaget, J. 1977. *The Essential Piaget*. Gruber, Howard E. & Vonèche, J. Jacques, eds. New York: Basic Books.
- Piers, María. 1978. *Infanticide*. New York: W. W. Norton.
- Pitt-Rivers, Julian A. 1976. Sobre la palabra casta. *América Indígena*, 36(3): 559-586.

- _____. 1977. *The Fate of Schechem, or the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean*. New York: Cambridge University Press.
- Plasencia Soto, Rommel. 2000. EL cambio socio-económico en las comunidades de la sierra central: una revisión. *Investigaciones Sociales*, 4(6):127-143.
- _____. 2007. La modernización rural en el Valle del Mantaro. Una revisión. *Gazeta de Antropología*, 23.
- Platt, Tristan. 1982. *Estado boliviano y ayllu andino: Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- _____. 1986. Mirrors and maize: The concept of *yanatin* among the Macha of Bolivia. En *Anthropological History of Andean Politics*, Murra, John, Watchel, Nathan, & Revel, Jacques, eds. Págs. 228-259. New York: Cambridge University Press.
- _____. 1987. Entre *ch'axwa* y *muxsa*, para una historia del pensamiento político aymara. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, págs. 61-132. La Paz: HISBOL.
- Polgar, Steven. 1960. Biculturation of Mesquakie Teenage Boys. *American Anthropologist*. 62(2): 217-235.
- Poliakov, L. 1974. *The Aryan Myth—A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*. London: Basic Books.
- Pomerantz, Anita. 1980. Telling my side: Limited access' as a 'fishing device'. *Sociological Inquiry* 50:186-98.
- Poole, Deborah, ed. 1994. *Unruly Order. Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*. Boulder, Col: Westview.
- _____. 1994. Introduction: Anthropological Perspectives on Violence and Culture—A View from the Peruvian High Provinces. En *Unruly Order. Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*, pp.:1-30. Poole, Deborah, ed. Boulder, Col: Westview.
- Poulantzas, Nicos. 1977. *Las clases sociales en el capitalismo actual*. Madrid: Siglo XXI editors.
- Price, Laurie. 1987. Ecuadorian illness stories: cultural knowledge in natural discourse. En *Cultural Models in Language & Thought*, Holland, Dorothy & Quinn, Naomi, eds. pp.: 313-43. Cambridge: Cambridge University Press.
- Price, Richard. 1965. Trial Marriage in the Andes. *Ethnology* 4(3): 310-322.
- Profamilia. 1995. *Demographic and Health Survey for Columbia*. Calverton, MD: Macro International.
- Quigley, B. M., & Leonard, K. E. 2000. Alcohol, drugs, and violence. En *Aggression and violence: An introductory text*, Van Hasselt, V. B., & Hersen, M. Eds. pp.: 259-283. Boston: Allyn & Bacon.
- Quinn, Naomi. 1987. Convergent evidence for a cultural model of American marriage. En *Cultural Models in Language & Thought*. Dorothy Holland & Naomi Quinn, ed. Pp: 173-94. Cambridge: Cambridge University Press.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1996 [1965]. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península.
- Radford, Jayne, & Russell, Diana E., 1992. *Femicide: The Politics of Woman Killing*. New York: Twayne.

- Ramos Padilla, Miguel Angel. 2006. Masculinidades y violencia conyugal. Experiencias de vida de hombres de sectores populares de Lima y Cusco. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- Rao, V. 1997. Wife-Beating in Rural South India: A Qualitative and Econometric Analysis. *Social Science and Medicine* 44:1169-80.
- Ray, Ranjan. 2000. Child Labors Child Schooling, and Their Interaction with Adult Labor: Empirical Evidence for Peru and Pakistan. *The World Bank Economic Review*, 14(2): 347-67.
- Rebhun, L.A. 1999. *The heart is unknown country: love in the changing economy of northeast Brazil*. Stanford: University Press.
- Rénique, Gerardo. 1979. *Recuperaciones de tierras en el Valle del Mantaro*. Lima: T.E.A., UNA.
- _____. 1994. Political Violence, the State, and the Peasant Struggle for Land (Puno). En *Unruly Order. Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*, Poole, Deborah, ed. pp 223-246. Boulder, Col: Westview
- Richards, Aubrey. 1974. The "position" of women: An anthropological view. *Cambridge Anthropology* 1:3-10.
- Riesman, Paul. 1983. On the irrelevance of Child rearing Practices for the Formation of Personality. *Culture, Medicine, and Psychiatry* 7:103-29.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, ed. 1996. *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz: Subsecretaría de Asuntos de Género.
- Rivera, Juan J. 2008. Pasiones devoradoras y sentimientos trágicos. El tema del amor en algunas canciones rituales ganaderas de los Andes. *Revista de Antropología Social*. 17: 309-50.
- Roberts, Bryan R. 1973. Migración urbana y cambio en la organización provincial en la sierra central del Perú. *Ethnica*, 6: 235-63.
- Rogers, Simon. 2009. Global homicide: murder rates around the world. *The Guardian*, 13, October, 2009. <http://www.guardian.co.uk/news/datablog/2009/oct/13/homicide-rates-country-murder-data>. 15/12/2011.
- Rondon, Marta B. 2003 From Marianism to terrorism: the many faces of violence against women in Latin America. *Archives of Women's Mental Health* 6(3):157-163.
- Ronsbo, Henrick. 2006. Displacing Enigma and Shaping Communal Hegemony – Towards the Analysis of Violent Experience as Social Process. *Dialectical Anthropology*. 30:147-167.
- Rosaldo, Michelle. 1983. The Shame of Headhunters and the Autonomy of Self. *Ethos* 11:135-151.
- _____. 1984. Toward an anthropology of self and feeling . En *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Shweder Richard A., & LeVine, Robert A. eds. pp. 214-237. Cambridge: Cambridge University Press
- Rosaldo, Renato. 1989. Aflicción e ira de un cazador de cabezas, en *Cultura y Verdad. Nueva propuesta de análisis social*, 15-31. México: Grijalbo.
- Rosenberg, Daniel V, 1990. Language in the discourse of the emotions. En *Language and the politics of emotion*, Lutz, Catherine A., & Abu-Lughod, Lila, 162-185. Cambridge: Cambridge University Press.

- Rostworowski de Díez Canseco, María. 1983. *Estructuras andinas del poder*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rousseau, Stéphanie. 2007. The Politics of Reproductive Health in Peru: Gender and Social Policy in the Global South. *Social Politics* 14(1): 93-125.
- Roy, Manisha. 1975. *Bengali women*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall. 1983. *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal
- Saignes, Thierry. 1989. Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?, *Revista Andina*, 7(1): 89-127.
- _____.ed. 1993. *Borrachera y memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz: HISBOL/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- _____.1995. Indian migration and social change in seventeenth-century Charcas. En, *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*, Larson, B., & Harris O. eds. Durham, NC, and London: Duke University Press.
- Salazar Soler, Carmen. 1991. El pishtaku entre los campesinos y los mineros de Huancavelica. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 20(1) :7-72.
- _____.1993. Embriaguez y visiones en los Andes. Los Jesuitas y las borracheras indígenas en el Perú (siglos XVI y XVII). En *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, Thierry Saignes, ed. pp. 23-4. La Paz : Hisbol/IFEA.
- Sallnow, Michael. 1987. *Pilgrims of the Andes: regional cults in Cusco*. Washington DC: Smithsonian Institution Press.
- Samaniego, Carlos. 1980. Campesinado en el Valle del Mantaro, Perú. *Estudios Andinos* 16(9) :31-72.
- Santrock, J. W. 1977. Effects of Father Absence on Sex-Typed Behaviors in Male Children: Reason for the Absence and the Age of Onset of the Absence. *Journal of Genetic Psychology* 130:3-10.
- Sapir, Edward. 1921. *Language* . New York : Harcourt Brace.
- _____. 1927. Speech as a Personality Trait. *American Journal of Sociology* 32 :892-905.
- Saunders, George R. 1981. Men and Women in Southern Europe: A Review of Some Aspects of Cultural Complexity. *Journal of Psychoanalytic Anthropology* 4:413-434.
- Schatzman, L. & Strauss, A. 1973. *Field research*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, Inc.
- Scheff, Tomas J. 2000. Shame and the Social Bond: A Sociological Theory. *Sociological Theory*, 18(1) : 84-99.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1984. Infant Mortality and Infant Care: Cultural and Economic Constraints on Nurturing in Northeast Brazil. *Social Science and Medicine*, 19:55-46.
- _____. 1985. Culture, Scarcity, and Maternal Thinking: Maternal Detachment and Infant Survival in a Brazilian Shantytown, *Ethos* 13(4): 291-317.
- _____. 1988. The Madness of Hunger: Sickness, Delirium and Human Needs, *Culture, Medicine and Psychiatry*, 12:429-58.
- _____. 2000. Ire in Ireland. *Ethnography*, 1(1):117-40.
- Schlegel, Alice. 1972. *Male dominance and female autonomy: Domestic authority in matrilineal societies*. New Haven: HRAF Press.

- Schuler, S.R., Hashemi, S.M., Riley, A.P. & Akhter, S. 1996. Credit Programs, Patriarchy and Men's Violence Against Women in Rural Bangladesh. *Social Science and Medicine*, 43: 1729-42.
- Schutz, Alfred. 1970[1953]. Concept and theory formation in the social sciences. En *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, Emmet, D., & MacIntyre, A. eds. pp.: 1-19. London: McMillan.
- Schwartz, Theodore. 1973. Cult and Context: The Paranoid Ethos in Melanesia. *Ethos*, 1(2): 153-74
- Scrimshaw, Susan C. M. 1974. *Culture, environment and family size: A study of urban in-migrants in Guayaquil, Ecuador*. New York: Columbia University.
- _____. 1978. Infant Mortality and Behavior in the Regulation of Family Size. *Population and Development Review* 4(3):383-403.
- _____. 1983. Infanticide as Deliberate Fertility Regulation. En *Determinants of Fertility in Developing Countries*, Lee, R., & Bulatao, R. eds. pp.245-66, volume 2. New York: Academic Press.
- _____. 1984. Infanticide in Human Populations: Societal and Individual Concerns. En *Infanticide* Hausfater, G. & Hrdy, S. eds. New York: Aldine.
- Searle, John R. 1969. *Speech Acts*, Cambridge University Press.
- _____. 1979. A taxonomy of illocutionary acts. En *Expression and Meaning*, Searle, J. R. ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sedgwick, Eve Kosofsky 2003. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. NC: Duke University Press.
- Sedgwick, Eve Kosofsky & Parker, Andrew. Eds. 1995, *Performativity and Performance*. NY: Routledge.
- Senéchal de la Roche, Roberta. 2001. Why is Collective Violence Collective? *Sociological Theory* 19(2):126-144.
- Seligman, Linda. 1993. Between Worlds of exchange: Ethnicity among Peruvian Market-women. *Cultural Anthropology*, 8(2):187-213.
- Sev'er, Asyan. ed. 1997. *A Cross-cultural Exploration of Wife Abuse: Problems and Prospects*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.
- Shorter, Edward. 1977. *The Making of the Modern Family*. New York: Basic Books.
- Shostak, Marjorie. 1981. *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*. Cambridge: Harvard University Press.
- Shweder, Richard A. 1984. Anthropology's romantic rebellion against the enlightenment, or there's more to think than reason and evidence. En *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Shweder, Richard A. & LeVine, Robert A. eds. pp. 27-67. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1990. Ethical Relativism: Is There a Defensible Version?. *Ethos* 18(2): 205-18.
- _____. 1994a. Are Moral Intuitions Self-Evident Truths?. *Criminal Justice Ethics*, 13(2):24-31.
- _____. 1994b. 'You're not sick, you're just in love!': Emotion as an interpretive system. En *The Nature of Emotion. Fundamental Questions*, Ekman, Paul & Davidson, Richard J. eds. pp.30-42. New York: Oxford University Press.

- _____. 2001. Deconstructing the Emotions For the Sake of Comparative Research. Conferencia para "*Feelings and Emotions: The Amsterdam Symposium*", June 13-16.
- Shweder, Richard A. & D'Andrade. 1980. The systematic distortion hypothesis. En *Fallible judgment in behavioral research*, Shweder, R., ed. Pp.: 37-58. San Francisco: Jossey-Bass.
- Shweder, Richard A., & Bourne, Edmund J. 1984. Does the concept of the person vary cross-culturally?. En *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Shweder, Richard A. & LeVine, Robert A. eds., pp. 158-200. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sikkink, Lynn. 2006. Ethnoarchaeology and Contemporary Domestic Economy in the Mantaro Valley, En *Empire and Domestic Economy Part I*, Serie Interdisciplinary Contributions to Archaeology, D'Altroy, Terence N. & Hastorf Christine A. eds. US: Springer
- Silverblatt, Irene, M. 1987. *Moon, sun, and witches: gender ideologies and class in Inca and colonial Peru*. Princenton: P. University Press.
- _____. 1989. Imperial Dilemmas, the Politics of Kinship, and Inca Reconstructions of History. *Comparative Studies in Society and History* 30(1): 83-102.
- _____. 2004. *Modern Inquisitions: Peru and the Colonial Origins of the Civilized World*. Durham: Duke University Press.
- Silverman, J. G., Raj, A., Mucci, L. A., & Hathaway, J. E. 2001. Dating violence against adolescent girls and associated substance use, unhealthy weight control, sexual risk behavior, pregnancy, and suicidality. *Journal of the American Medical Association*, 286, 572-579.
- Simmons, Ozzie G. 1959a. Drinking patterns and interpersonal performance in a mestizo peruvian community. *Quarterly Journal of Studies on Alcohol*, 20, pp. 103-11.
- _____. 1959b. Ambivalence and the learning of drinking behavior in a Peruvian community. *American Anthropologist*, 62 : 1018-1027.
- _____. 1968. The sociocultural integration of alcohol use: a Peruvian study. *Quarterly Journal of Studies on Alcohol*, 29, pp. 152-171.
- Skar, Harald. 1982. *The Warm Valley People: Duality and Local Reform among the Quechua Indians of Highland Peru*. Oslo Studies in Social Anthropology n° 2. Oslo: Universitetsforlaget.
- Skar, Sarah. 1981. Andean Women and the Concept of Space/Time. En *Women and Space : ground rules and social maps*, Ardener, S. ed. London: Croom Helm.
- Smith, D.E. 1999. *Reading the Social: Critique, Theory, and Investigations*. Toronto: University of Toronto Press.
- Solomon, Thomas. 1994. Coplas de Todos Santos in Cochabamba: Language, Music, and Performance in Bolivian Quechua Song Dueling. *The Journal of American Folklore*, 107(425): 378-414.
- Speeding, Alison. 1997. Investigaciones sobre género en Bolivia : Un comentario crítico. En *Más allá del silencio : Fronteras de género en los Andes*, vol 1, Arnold, Denise, Ed. págs. 53-77. La Paz : Centre for Indigenous America Studies and Exchange/Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Spencer, Paul. 1980. Polygyny as a Measure of Social Differentiation in Africa. En *Numerical Techniques in Social Anthropology*, Mitchell, J. Clyde, ed. Philadelphia: ISHI Press.

- Spiro, Melford E. 1967. *Burmes supernaturalism*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Spradley, James P. 1979. *The Ethnographic Interview*. Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers – Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- Srinivas, M. N. 1977. The changing position of Indian women. *Man* 12 : 221-38. Ströbele-Gregor, Juliana. 1989. *Indios de Piel Blanca*. La Paz: HISBOL
- Stark, Evan. 1990. Rethinking Homicide: Violence, Race, and the Politics of Gender. *International Journal of Health Services* 20 : 3-26.
- Starn, Orin. 1991. Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru. *Cultural Anthropology*, 6(1): 63-91.
- _____. (ed). 1993. *Hablan los ronderos: La búsqueda por la paz en los Andes*. Lima: n.d.
- _____. 1994. Rethinking the Politics of Anthropology: The Case of the Andes. *Current Anthropology* 35(1):13-38.
- _____. 1995a. Maoism in the Andes: The Communist Party of Peru-Shining Path and the Refusal of History. *Journal of Latin American Studies* 27(2): 399-421.
- _____. 1995b. To Revolt against the Revolution: War and Resistance in Peru's Andes. *Cultural Anthropology* 10(4): 547-80.
- Starn, Orin, Harris, O. Nugent, D., Nugent, S., Orlove B. S., Reyna S. P., Smith, G. 1994. Rethinking the Politics of Anthropology: The Case of the Andes [and Comments and Reply]. *Current Anthropology*, 35(1): 13-38.
- Stein, W. 1961. *Hualcan: Life in the Highlands of Peru*. Ithaca: Cornell University Press.
- Steinlauf, A. 1991. Diferencias étnicas y redes de larga distancia entre migrantes andinos: el caso de Sanka y Colcha. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20 (2): 93-114.
- Stendhal (Beyle, Henry). 2001 [1830]. *El rojo y el negro*. Madrid: Alianza Editorial.
- Stern, Steve J. 1987. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th-20th Century*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Stevenson I. Nell. 1977. *Colerina: reactions to emotional stress in the peruvian Andes*. *Social Science & Medicine*. 2:303-7.
- Steward, Julian H. ed. 1946. *Handbook of South American Indians: Volume 2: The Andean Civilizations*. Bulletin 143. Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington D.C.
- Stølen, Kristi Anne, ed. 1991a. *Gender, Culture and Power in Developing Countries*. Oslo: Centre for Development and the Environment, University of Oslo.
- _____. 1991b Gender, Sexuality and Violence in Ecuador. *Ethnos* 56(1-2): 82-100
- Stølen, Kristi Anne & Melhuus, Marit. 1996. *Machos, mistresses, madonnas: contesting the power of Latin American gender imagery*. London, New York: Verso
- Stone, L. 1979. *The family, sex and marriage in England, 1500-1800*. New York: Harper & Row
- _____. 1988. Passionate Attachment in the West in Historical Perspective. En *Passionate Attachments*, W. Gaylin & E. Person, eds, pp 15-26. New York: Free Press.
- Strathern, Marylin. 1972. *Women in Between: female roles in a male world*. London: Seminar Press.

- _____. 1980. No Nature, No Culture: The Hagen Case. En *Nature, Culture, and Gender*, MacCormack, Carol & Strathern, Marylin, eds. pp 174-222, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1987. *Dealing with Inequality: analyzing gender relations in Melanesia and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1988. *The Gender of the gift*. Berkeley: University of California Press.
- Straus, Murray A. 1977. Societal Morphogenesis and Intrafamily Violence in cross-Cultural Perspective. En *Issues in Cross-Cultural Research*. Adler, Leonore L., ed. pp.: 717-30. New York: New York Academy of Sciences.
- Straus, M. & Gelles, R. 1990. *Physical Violence in American Families*. New Brunswick: Transaction Press.
- Strauss, Anselm. 1987. *Qualitative Analysis For Social Scientists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, Claudia. 2004. Is Empathy Gendered and, If So, Why? An Approach from Feminist Psychological Anthropology. *Ethos*, 32(4): 432-57.
- Ströbele-Gregor, Juliana. 1989. *Indios de Piel Blanca* La Paz: HISBOL.
- Stross, Brain. 1974. Tzeltal Marriage by Capture. *Anthropological Quarterly* 47(3): 328-346.
- Sunman, S., & Bradburn N.M. 1974. *Response effects in surveys: Review and synthesis*. Chicago: Aldine.
- Symons, D. 1979. *The evolution of human sexuality*. New York: Oxford University Press.
- Taylor, Charles 1996 [1989]. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Theidon, Kimberly. 1999. Domesticando la Violencia: Alcohol y las Secuelas de la Guerra. *Ideele: Revista del Instituto de Defensa Legal* 120:56-63.
- Thomas, R. B. 1976. Energy flow at high altitude. En *Man in the Andes*. Baker, P. T., & Little, M. A. eds., pp. 379-404. Stroudsburg, Pennsylvania: Dowden, Hutchinson and Ross.
- Thomas, R. B., & Winterhalder, B. P. 1976. Physical and biotic environment of southern highland Peru. En, *Man in the Andes*. Baker, P. T., & Little, M. A. eds.: 21-59 Stroudsburg, Pennsylvania: Dowden, Hutchinson and Ross.
- Toren, Christina. 1994. Transforming love. Representing Fijian hierarchy. En, *Sex and Violence, Issues in Representation and Experience*. Harvey P., & Go w P., eds. pp.: 18-39. London: Routledge.
- Torres, Sara. 1987. Hispanic-American Battered Women: Why Consider Cultural Differences? *Response* 10: 20-21.
- Torres, Selene & Torres, Oswaldo. 2001. "Soy poca cosa para él". *Un viaje por los laberintos de la violencia familiar*. Huancayo: Múltiple S.A.
- Tschopik, Harry. 1947. *Highland Communities of Central Peru*. Washington: Smithsonian Institute.

- UNDP—United Nations Development Programs. 2009. *Human Development Reports, Economy and Inequality*. Disponible en: hdrstata.undp.org/en/indicators/161.html
- UNFPA. 2005. *Country Profiles for Population and Reproductive Health. Policy Development and Indicators*. <http://www.unfpa.org/publications/detail.cfm?ID % 260&filterListType % 4 . 16/12/2011>.
- Urban, Greg. 1984. Speech about Speech in Speech about Action. *The Journal of American Folklore*, 97(385):310-28.
- Urbano, Henrique. 1991. Ed. *Poder y violencia en los Andes*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos, Bartolome de Las Casas.
- Urton, Gary. 1985. Animal metaphors and the life cycle in an Andean community. En *Animal Myths and Metaphors in South America*, Gary Urton, ed, pp: 251-84. Salt Lake City: University of Utah Press.
- _____. 1993. Moieties and ceremonialism in the Andes: The Ritual Battles of the Carnival Season in Southern Peru. *Senri Ethnological Studies* 37: 117-52.
- Valderrama , Ricardo, & Escalante, Carmen. 1997. Ser mujer: Warmi kay—La mujer en la cultura andina. En *Más allá del silencio: Fronteras de género en los Andes*, Vol.1, Arnold, Denise, ed., pp. 153-170. La Paz: Centre for Indigenous America Studies and Exchange/Instituto de Lengua y cultura Aymara.
- _____. 1998. Matrimonio en las comunidades quechuas andinas. En *Gente de carne y hueso: Las tramas del parentesco en los Andes*. vol. 2, Parentesco y género en los Andes. Denise Y. Arnold, ed., pp. 291-322. La Paz: Centre for Indigenous America Studies and Exchange/Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- van der Straten, A., King, R., Grinstead, O., Vittinghoff, E., Serufulira, A., & Allen, S. 1998. Sexual Coercion, Physical Violence, and HIV Infection Among Women in Steady Relationships in Kigali, Rwanda. *AIDS and Behavior* 2:61-73.
- van Dijk, Teun A. 1983. *La ciencia del texto*. Barcelona: Paidós.
- van Gennep, A . 2008[1909]. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- van Vleet, Krista E. 2002. The intimacies of power: Rethinking violence and kinship in the Andes. *American Ethnologist* 29(3):567-601.
- _____. 2003. Partial theories. On gossip, envy and ethnography in the Andes. *Ethnography*, 4(4):491-519.
- _____. 2008. *Performing Kinship: Narrative, Gender, and the Intimacies of Power in the Andes*. Austin: University of Texas Press.
- _____. 2009. "We Had Already Come to Love Her": Adoption at the Margins of the Bolivian State. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 14(1): 20-43.
- _____. 2010. Narrating Violence and Negotiating Belonging: The Politics of (Self-) Representation in an Andean *Tinkuy* Story. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 15(1): 195–221.
- Vara Horna, Arístides. 2002. *Violencia familiar, consumo de sustancias y resolución de conflictos en 2.934 familias de la ciudad de Huancayo*. Lima: Asociación por la defensa de las minorías.
- Vázquez, Mario C., & Holmberg, Allan R. 1966. The Castas: Unilineal Kin Groups in Vicos, Peru. *Ethnology*, 5(3): 284-304.

- Velasco Maillo, Honorio M. 2003. *Hablar y pensar: Tareas culturales. Temas de antropología lingüística y cognitiva*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Vendler, Zeno. 1984. Understanding people, En *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*. Shweder, Richard A. & Levine, Robert A., eds., pp. 200-214. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vera-Sanso, Penny. 1999. Dominant Daughters-in-Law and Submissive Mothers-in-Law? Cooperation and Conflict in South India. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5(4): 577-93.
- Vieitez Cerdeño, Soledad. 2009. Derechos femeninos sobre la tierra en África: Uganda y Mozambique". En *Universidad, Género y Desarrollo. II Buenas prácticas en derechos humanos de las mujeres. África y América Latina*, Molina Bayón, Estefanía & San Miguel Abad, Nava. eds. pp.: 151-176. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid Ediciones.
- Visser, Max. 2003. Gregory Bateson on deuterio-learning and double bind: A brief conceptual history. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. 39(3):269-78
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2):115-144.
- Vygotsky, L. S. 1978. *Mind and Society: The Development of Higher Psychological Processes*. Cole, M. et al. eds. M Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 1998. *Child psychology. The collected works of L. S. Vygotsky: Vol. 5. Problems of the theory and history of psychology*. New York: Plenum.
- Wade, Peter. 1994. Man the Hunter. En *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*. Gow, P. & Harvey, Penelope, eds., pp. 115-38, New York: Routledge.
- Warner, W. Lloyd. 1958[1937]. *A black civilization: a social study of an Australian tribe*. New York: Harper & Row.
- Watts, C., Keough, E., Ndlovu, M., & Kwaramba, R. 1998. Withholding of Sex and Forced Sex: Dimensions of Violence Against Zimbabwean Women. *Reproductive Health Matters* 6:57-65.
- Watts, C., & Zimmerman, C. 2002. Violence against women: Global scope and magnitude. *Lancet*, 359 (9313): 1232-1237.
- Websdale, Neil 1998. *Rural Woman Battering and the Justice System: An Ethnography*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1998
- Webster, Steven S. 1977. Kinship and Affinity In a Native Quechua Community, En *Andean Kinship and Marriage*, Bolton, Ralph & Mayer, Enrique, eds. pp.: 28-42. Washington: American Anthropological Association.
- Weinsheimer R.L., Schermer C.R., Malcoe L.H., Balduf L.M., & Bloomfield L.A. 2005. Severe intimate partner violence and alcohol use among female trauma patients. *J. Trauma* 58(1): 22-9.
- Weismantel, Mary. 1988. *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- _____. 1995. Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoptions. *American Ethnologist*, 22(4): 685-704.

- _____. 2001. *Cholas and Pishtacos. Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Werner, Oswald & Bernard, H. Russell. 1994. Ethnographic Sample. *Cultural Anthropology Methods*, 6 (2): 7-9.
- White, Douglas R. 1988. Rethinking Polygyny: Co-Wives, Codes, and Cultural Systems [and Comments and Reply: Betzig, Laura; Mulder, Monique Borgerhoff; Chick, Garry; Hartung, John; Irons, William; Low, Bobbi S.; Otterbein, Keith F.; Rosenblatt, Paul C.; Spencer, Paul.]. *Current Anthropology*, 29(4):529-572.
- White, D. R., & Burton, M. L. 1988. Causes of polygyny: Ecology, economy, kinship, and warfare. *American Anthropologist*, 90: 871-87.
- White, Geoffrey M. 1990. Moral discourse and the rhetoric of emotions. En *Language and the politics of emotion*. Lutz, Catherine A. & Abu-Lughod, Lila, eds., pp 46-68. New York: Cambridge University Press.
- White, Haiden. 1987. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Whitehead, Lawrence. 1968. Altitude, fertility and mortality in Andean countries. *Population Studies* 22(3).
- Whiting, Beatrice B. 1965. Sex Identity Conflict and Physical Violence: A Comparative Study. *American Anthropologist*. 67 :123-140.
- Whiting, John W. 1960. Resource Mediation and Learning by Identification. En *Personality Development in Children*, Iscoe I., & Stevenson, H. eds. Austin: University of Texas Press.
- Whiting, J., Bogucki, P., Kwong, W.Y. & Nigro, J. 1977. Infanticide. *Society for Cross-Cultural Research Newsletter*, 5.
- Whiting, John W. & Whiting Beatrice B. 1975. Aloofness and Intimacy of Husbands and Wives: A Cross-Cultural Study. *Ethos* (3)2: 183-207
- Whitten, Norman. 1974. *Black Frontiersmen: A South American case*. New York: Wiley & Son.
- Widom, C. S. 1989. Does violence beget violence? A critical examination of the literature. *Psychological Bulletin*, 106: 3-28.
- Wilson, M., Daly, M., & Weghorst, S. J. 1980. Household composition and the risk of child abuse and neglect. *Journal of Biosocial Science*, 12:333-40.
- Williams, F. E. 1940. Natives of Lake Kutubu, Papua. *Oceanía*, Monograph No. 6.
- Williamson, Laila. 1978 Infanticide: An Anthropological Analysis. En *Infanticide and the Value of Life*. Kohl, Martin. ed. Buffalo: Prometheus Books.
- Wittgenstein, Ludvig. 1999[1921]. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.
- _____. 2008[1953]. *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Crítica
- Wolfgang, Marvin E., & Ferracuti, Franco. 1981. *The Subculture of Violence*. Beverly Hills, Cal: Sage.

- Wolf, Eric. 1955. Types of Latin American peasantry: a preliminary discussion. *American Anthropologist*, 57:452-471.
- _____. 1986. The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community. *American Ethnologist*, 13(2): 325-329
- Yang, C. K. 1959. *A Chinese village in early communist transition*. Cambridge: M.I.T.Press.
- Yllo, Kersti. 1984. The Estatus of Women, Marital equality, and Violence against Wives. *Journal of family Issues* 3:307-20.
- Yrigoyen Fajardo, Raquel. 2002. Hacia un reconocimiento pleno de las rondas campesinas y el pluralismo legal. *Alpanchis* (59-60)1:31-8, -Edición Especial, Justicia Comunitaria en los Andes. <http://www.alertanet.org/ryf-alpanchis.htm> . 15/12/2011.
- Zuidema, R. Tom. 1964. *The Ceque System of Cuzco: the Social Organiation of the Empire of the Inca*. Leiden: E.J. Brill.
- _____. 1990. *Inca Civilization in Cuzco*. Austin: University of Texas Press.

