

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES**  
**SEDE ECUADOR**  
**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y HUMANIDADES**  
**CONVOCATORIA 2011-2013**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA**

**INTERVENCIÓN RITUAL SOBRE LOS GENITALES FEMENINOS:  
¿SUBORDINACIÓN O RESISTENCIA ÉTNICA *EMBERA*?**

**MAGDA LILIANA DELGADO BECERRA**

**OCTUBRE DE 2014**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y HUMANIDADES  
CONVOCATORIA 2011-2013**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA**

**INTERVENCIÓN RITUAL SOBRE LOS GENITALES FEMENINOS:  
¿SUBORDINACIÓN O RESISTENCIA ÉTNICA *EMBERA*?**

**MAGDA LILIANA DELGADO BECERRA**

**ASESORA DE TESIS: BÁRBARA GRÜNENFELDER-ELLIKER  
LECTORAS: MERCEDES PRIETO Y ALICIA TORRES**

**OCTUBRE DE 2014**

## AGRADECIMIENTOS

Hace cuatro años conocí el departamento de Risaralda, Colombia. No solo me enamoré de su hermoso paisaje sino también de su gente y especialmente de la etnia *embera*. Mi mente sólo divagaba pensando cómo apoyar y brindar algún tipo de conocimiento acerca de ellos y para ellos en proyectos sociales o investigativos. Es así como hoy con esta tesis, creo estar respondiendo a la confianza puesta en mí, sobre todo por sus mujeres, quienes fueron un gran soporte en el cansancio diario por el arduo caminar por sus verdes montañas.

Hoy agradezco a los hombres y mujeres *embera chamí* del resguardo indígena Suratena de Marsella, Risaralda, especialmente a mis colaboradores: Solany Zapata, Noralba Murillo y Marco Guasarave. Personas que a través de sus propios relatos de vida, muchas veces dolorosos, lograron mostrarme otra realidad acerca de la sexualidad indígena.

De igual forma, agradezco inmensamente a mi directora de tesis, Bárbara Grünenfelder-Elliker por sus valiosos conocimientos, por su paciencia y por vibrar junto a mí con las inquietudes y aprendizajes sobre los *embera*.

Además un agradecimiento especial a mis compañeros de maestría: Lucía Van Isschot y Marco Villa, entrañables amigos ecuatorianos, quienes me abrieron las puertas físicas y espirituales de su país para que mi estadía en Ecuador se hiciera más fácil.

Finalmente quiero agradecer a mi familia y a mi Marco, que siempre han estado en los momentos difíciles, brindándome el aliento y las ganas por llegar a las metas propuestas con el empuje que caracteriza a los y las santandereanas, recordándome nuestro lema: ¡Siempre adelante, ni un paso atrás!

## ÍNDICE

<b>Contenido</b>	<b>Pág.</b>
RESUMEN	8
CAPÍTULO I	
INTRODUCCIÓN	10
CAPÍTULO II	
LA INTERVENCIÓN RITUAL SOBRE LOS GENITALES FEMENINOS Y SEXUALIDAD SUBORDINADA: TRAZOS TEÓRICOS Y ANALÍTICOS	18
Postura descriptiva de la intervención ritual sobre los genitales femeninos	20
Definición y origen	20
Fundamentos que establecen y consolidan la intervención ritual sobre los genitales femeninos	26
Tipos y consecuencias	28
Postura analítica de la intervención ritual sobre los genitales femeninos desde la antropología	31
Lecturas teóricas de la intervención ritual sobre los genitales femeninos	32
La intervención ritual sobre los genitales femeninos y la sexualidad. La sexualidad como estructurante de la subordinación femenina	33
<i>Sexualidad, Género y subordinación</i>	37
CAPÍTULO III	
LA INTERVENCIÓN RITUAL SOBRE LOS GENITALES FEMENINOS EN EL CONTEXTO DEL PUEBLO INDÍGENA <i>EMBERA</i>	40
Ubicación y demografía	40
Características socio-económicas y organizativas del pueblo <i>embera</i>	43
Vivienda	44
Vestido	47
Salud	48
Estructura organizativa de las comunidades	49
Caracterización de los hombres y mujeres <i>embera</i> en los escenarios: familia y comunidad	50

La intervención ritual sobre los genitales femeninos y su percepción entre los <i>embera</i> del resguardo Suratena	52
La “Curación” y sus posturas	54
Postura de las ancianas	54
Postura de las jóvenes	57
CAPÍTULO IV	
CICLO VITAL, SOCIALIZACIÓN Y SEXUALIDAD INDÍGENA	62
Embarazo (feto recién concebido) (Wêra warbarani), parto y planificación familiar	68
Parto	69
Ahora planifica con inyección cada mes	70
Niñez (wâwa; warrachaque y dawarau)	73
Juventud/Adulthood (awêra y kundrâ)	79
Yo no sabía ni qué era enamorar	84
¡Ah, que ella está virga!	89
Adulthood (Matrimonio y vida en <i>kima</i> )	89
Nos fijábamos si esa mujer era guapa	93
Ella tuvo dos esposos	94
Cuidado con las picardías o groserías	96
Él estaba en la cama y yo me subí pa’ morderlo así como con cariño	98
Vejez ( <i>chondrá</i> –mujer- y <i>chorâ</i> –hombre-)	100
A modo de conclusión	101
CAPÍTULO V	
LA SEXUALIDAD Y SUJECIÓN DE LAS MUJERES <i>EMBERA</i>	104
Factores que modelan las sexualidad embera	105
La Iglesia	105
La Televisión	110
La Escuela	112
Relaciones interraciales	114
Prácticas sexuales y dominación (masculina, familiar y comunitaria)	117
Infidelidad	122
Intervención ritual sobre los genitales femeninos	127

A manera de conclusión	134
CAPÍTULO VI	
CONCLUSIONES	137
BIBLIOGRAFIA	142
ANEXOS	153
Entrevistas	153
Listado de siglas utilizadas en el texto	153
Glosario	154

## RESUMEN

Esta tesis se propone presentar el proceso mediante el cual la intervención ritual sobre los genitales femeninos (Ablación/mutilación genital femenina) se articula a la sexualidad de las mujeres indígenas *embera* y problematiza la subordinación de dicha sexualidad a la dominación masculina, familiar y comunitaria.

En esa medida el centro de análisis parte de las prácticas cotidianas dentro del ciclo vital de hombres y mujeres *embera*, es desde allí que se enuncian las diversas manifestaciones que estructuran la sexualidad en cada etapa de la vida, principalmente desde el nacimiento con la intervención ritual sobre los genitales femeninos; procedimiento que es considerado como “rechazable ” por los defensores de derechos humanos y otros sectores de la sociedad, pero resguardada, transformada y eliminada por los *embera*. Es decir, tal procedimiento se encuentra en una discusión teórica sometida a dos posturas: la universalista y la relativista.

La descripción de cada una de estas fases da paso al análisis de los factores que influyen o modelan la sexualidad *embera*, entre los cuales encontramos la escuela, la iglesia, las relaciones interraciales y la televisión.

Al mismo tiempo, se evalúan las prácticas sexuales que afectan a las mujeres *embera* en la sujeción de su sexualidad. De tal modo que la infidelidad y la intervención ritual sobre los genitales femeninos llegan a estar directamente relacionados cuando se desea estudiar la afectación de la sexualidad femenina. Lo anterior teniendo en cuenta que el primer factor hace parte de las razones por las cuales se realiza la práctica y el segundo es la implementación dolorosa, atravesada por el poder de la fuerza masculina en sus inicios, pero reinventada y apoyada por la familia y la comunidad en el transcurrir de la vida.

Para ello, en términos metodológicos esta investigación se aborda con herramientas cualitativas como la observación participante, el diario de campo y la entrevista en profundidad.

En esa medida el presente estudio muestra un acercamiento a un tema poco explorado en América Latina, por consiguiente dada su amplitud, lo que se busca es situar

al lector en un contexto étnico y de género desde un enfoque emic, por lo que este estudio más que conclusiones finales, lo que desea es cuestionar y dejar algunas bases para su avance investigativo.



## CAPÍTULO I INTRODUCCIÓN

Los *embara* en todas sus dimensiones representaban un pueblo desconocido para mí, los había visto en las calles de Bogotá (Colombia) desde el año 2000 en una situación lamentable de indigencia, sobre todo de mujeres, niños y niñas, pero en realidad no sabía sobre su cultura e historia. Solo existía un sentimiento de solidaridad para con ellos, inclusive de asistencialismo. Siempre me preguntaba qué hacía ese tipo de personas en la ciudad y los asentaba imaginariamente en selvas tropicales con vestuario y comida tradicional, tal como lo afirmaba un profesor de la maestría: metidos en un frasco de formol.

Sin embargo, en el año 2006 tuve la oportunidad de conocerlos un poco mejor gracias a una pasantía en los departamentos del Chocó y Risaralda para terminar graduándome como Trabajadora Social. Caminando por su selva espesa y enormes montañas descubrí que mis percepciones sobre los *embara* distaban un poco de su realidad. El siguiente es el relato de mi ingreso en las comunidades *embara* del Chocó y Risaralda, el cual puede aclarar más exactamente su contexto:

Salimos a las 6 de mañana de Quibdó, nos introdujimos como pudimos en un bus viejo (el utilizado para carreteras en mal estado), en el que recorrimos un camino lleno de montaña, cascadas y ríos turbulentos como el Atrato y el San Juan. Después de 6 horas arribamos a un corregimiento llamado Santa Cecilia. Este era el límite entre Chocó y Risaralda, nos esperaban dos indígenas con un caballo para subir las provisiones por el tiempo que estaríamos internadas en la selva. Antes de empezar el recorrido a pie, una congregación de hermanas Lauritas nos acogió en su casa dentro de la primera comunidad indígena, para descansar e iniciar el viaje al siguiente día. Mientras cenamos las monjitas comentan de la siembra de coca en la comunidad de Aguasal (lugar al que nos dirigimos) y del combate ocurrido entre el ejército nacional y la guerrilla, donde murió un niño en brazos de su madre y muchos más heridos. Siento terror, pero decido seguir adelante, era hora de conocer quiénes eran los *embara*.

Cuando finalmente iniciamos el camino hacia la comunidad, nos encontramos con *la geramada* (guerrilla), es decir, con combatientes de diversos grupos armados al margen de la ley. La incertidumbre aumentó cuando en medio de la lluvia uno de ellos solicitó nuestra presencia para advertirnos de tener cuidado y no caminar por lugares no autorizados por ellos. No obstante, como mujeres fuertes (una monja y una voluntaria) y a veces tercas seguíamos adelante. En medio del paisaje aparecían mujeres indígenas, aquellas que deseaba conocer más a fondo y siempre me habían causado curiosidad. Ellas cargaban sus canastos y a sus hijos con

un aspecto cansado y agobiado, sin percatarse ni protestar porque sus maridos iban adelante con las manos vacías y mejor vestidos que ellas. [Era cuestionante ver este panorama de subordinación femenina, pero aún faltaba algo más contundente por conocer en los siguientes años de acompañamiento a esta etnia].

Finalmente después de seis horas de camino a pie llegamos a nuestro destino, cuando las piernas tenían problemas para seguir caminando debido a las ampollas producidas por las botas pantaneras. Desde la cima se observaba un gran edificio en medio de pequeñas viviendas elaboradas con techos de zinc, madera y guadua. Este era el gran internado indígena abandonado desde el siglo pasado por los sacerdotes y misioneros claretianos. Allí viví por 20 días (...) (Tomado de notas de campo, 2006).



**Foto 1:** Llegada a una comunidad *embera* en el Alto Andágueda, Chocó

**Fuente:** Foto de Magda Delgado, 2006

Fue así como conocí el departamento del Chocó y parte de Risaralda donde habitan los *embera* y presentan una economía política atravesada por el conflicto armado y el narcotráfico. Lo paradójico es que aunque estuve por casi cuatro meses en estas comunidades nunca me di por enterada de la existencia de la intervención ritual sobre los genitales femeninos. Era tan secreta que sólo me percaté de ella un año después cuando este procedimiento es descubierto y es denunciado en el 2007, debido a la muerte de una niña a quien se le había realizado tal práctica y me es encargada la tarea de sensibilizar a las comunidades indígenas, especialmente a las mujeres.

En el recorrido por sus resguardos, llegué a cierta confianza con ellas y en las noches (durmiendo en el piso y viviendo su cotidianidad), en lo más privado y alejadas de sus maridos me interrogaban sobre el tema sexual.

Este acercamiento previo generó en mí inquietudes sobre la sexualidad indígena femenina, cómo la expresan, cómo se da a conocer en los diversos escenarios en los que se mueven comúnmente y cuáles son los factores que influyen en la construcción de sexualidad, especialmente la intervención ritual sobre los genitales femeninos. Es en este último aspecto donde las categorías de “control sexual” y “poder” empieza a cobrar relevancia en el proceso de afianzamiento de la sexualidad del género femenino entre los *embera*.

De este modo, se empieza a consolidar un proyecto de investigación que inicialmente guardaba tintes sociales, es decir, desprovisto de una problematización teórica de la dimensión estratégica de la intervención ritual sobre los genitales femeninos.

Después de un proceso breve pero agudo de varias elaboraciones y cambios de planteamientos me he desapegado de miedos y temores que no me permitían tener otras miradas a fenómenos socio- culturales como los que aquí presento.

La hipótesis planteada al inicio de la investigación era que: la intervención ritual sobre los genitales femeninos contribuye a la continua subordinación de la mujer indígena *embera* a un dominio masculino.

Así, el objetivo principal de este trabajo investigativo buscaba identificar cómo la intervención ritual sobre los genitales femeninos articulada a la sexualidad de las mujeres *embera* en sus diversos escenarios: pareja, familia y comunidad, podría o no, considerarse como el marco de la subordinación femenina.

Pese al alto interés que el tema de la “la intervención ritual sobre los genitales femeninos” ha suscitado en el amplio espectro de las ciencias sociales, de acuerdo con Mustafa (2006) son escasas las investigaciones que ubican a quienes han sufrido las consecuencias de esta práctica, como mujeres que significan y actúan frente a este daño desde su contexto de sexualidad.

En ese sentido, esta investigación está relacionada con el ciclo vital, tomando como uno de los principales ejes el papel de los hombres y mujeres *embera* desde su experiencia de sexualidad; además de adentrarse en el proceso de dominación y poder ejercido a partir de la intervención ritual sobre los genitales femeninos y de otros factores y escenarios que componen la vida *embera*.

A su vez el periodo de tiempo en el que se centra esta investigación es a partir del 2007, momento en el que se descubre oficialmente la práctica de la intervención ritual sobre los

genitales femeninos en Colombia, hasta el 2013 cuando se realiza la investigación de campo. Sin embargo, para contextualizar los cambios que se han presentado respecto a las condiciones de las mujeres y su relación con la intervención ritual sobre los genitales femeninos es significativo mostrar de manera general historias del pasado y del presente que ilustran e inciden en la actualidad donde se ha prohibido este procedimiento.

Este trabajo pasó por varias fases que parten desde el mes de abril del año 2013, en la búsqueda de un acercamiento a las mujeres y dirigentes del grupo étnico *embera*, con quienes después de extensas conversaciones<sup>1</sup>, se estableció un acuerdo para la realización del mismo. Esta alianza se logró bajo el compromiso de apoyar a las mujeres en la elaboración de proyectos sociales. No obstante, persistía el temor por avanzar en las entrevistas en profundidad, ya que no se conocía a fondo la comunidad elegida y existía una postura prevenida que limitaba el acercamiento investigativo.

En el intento por obtener una aproximación etnográfica a la cotidianidad de hombres y mujeres *embera*, me centré principalmente en el resguardo indígena Suratena (Marsella, Departamento de Risaralda), a pesar de que algunas de las reflexiones que se consignan en este documento se elaboran con base en una observación activa realizada en los municipios de Pueblo Rico, Mistrató y Marsella (Risaralda) entre el año 2009 y 2011 con periodos de estadía de 8 a 10 días.

Durante el ciclo de abril a junio de 2013, mediante una metodología cualitativa logré acercarme en primer lugar a sus líderes asistiendo a sus reuniones y asambleas, para luego conseguir la entrada con sus mujeres. El proceso de acercamiento a la zona fue registrado en diarios de campo, observación participante y 11 entrevistas en profundidad y semiestructuradas a sus líderes, lideresas y mujeres jóvenes y ancianas de la zona.

El proceso diseñado para realizar esta investigación, implicó varios retos; algunos relacionados con el contexto del conflicto armado en la región y otros, con el ejercicio de poner un tema tabú en conversación que sólo comentan con las personas cercanas.

Por consiguiente, es importante señalar que este trabajo es de carácter exploratorio dado que se aborda un tema nuevo relacionado con la intervención ritual sobre los genitales femeninos en Colombia y Latinoamérica, por lo que los resultados que arroja este estudio

---

<sup>1</sup>Ya que el tema ha sido usado para desacreditarlos en los medios de comunicación y organizaciones que defienden los derechos de las mujeres.

no son la última palabra, sino que pueden aportar para hacer indagaciones más profundas y llevar a grandes preguntas por resolver respecto a este tipo de prácticas.

Los sujetos colaboradores en este proceso de investigación fueron ocho mujeres entre los 29 y 75 años, sus ocupaciones son muy variadas, ellas son parteras (las más ancianas), artesanas, lideresas, funcionarias del cabildo mayor y trabajadoras del campo. Así mismo, de este proyecto hicieron parte dos parejas de esposos y uno de los principales líderes de la comunidad.

Estas personas se eligieron de acuerdo al nivel de acercamiento y empatía logrado con cada una de ellos, en un ambiente de suficiente confianza para conversar temas tabú como la intervención ritual sobre los genitales femeninos y la sexualidad. Al mismo tiempo, se escogió una población diversa que diera cuenta del tópico desde todos los enfoques posibles. Con ellos y ellas se construyeron las entrevistas en profundidad y aceptaron que se les acompañara en ciertos momentos de su diario vivir junto a sus familias.

En ese sentido, la observación participante permitió hacer lo que plantea Rosana Guber (2001): “recordar en todo momento que se participa para observar y que se observa para participar, esto es, que involucramiento e investigación no son opuestos sino panes de un mismo proceso de conocimiento social” (Guber, 2001: 62). Por lo tanto, mi observación implicó asistir con las mujeres a sus actividades diarias, tales como recoger la cosecha, traer el agua, bañarse en el lavadero comunitario, cocinar con leña y participar en las fiestas, reuniones o asambleas.

“El registro de la información constituye uno de los elementos claves de la observación participante” (Vasilachis de Gialdino, 2009: 130). Por consiguiente, éste se realizó utilizando recursos como notas de campo, fotografías y grabaciones.

Así mismo, el diario de campo fue un instrumento útil, teniendo en cuenta que estuve en un lugar alejado de la ciudad y esto implicaba exponer a través de este medio “las vivencias y experiencias generadas (...) explicitar las observaciones, a la vez que dar visibilidad a emociones, como sentimientos que se despliegan y transforman en el curso de la investigación” (Vasilachis de Gialdino, 2009: 136).

Realizar este acompañamiento desde la cotidianidad ayudó para entablar confianza con los sujetos de investigación, contando primordialmente con el consentimiento informado<sup>2</sup>.

Por otro lado, aunque las entrevistas en profundidad “son encuentros reiterados cara a cara entre el investigador y los informantes (...)” (Taylor y Bogdan, 1987:101); nos encontramos con un espacio diferente, por lo que estas entrevistas<sup>3</sup> con hombres y mujeres indígenas no tuvieron un lugar de asiento específico, se hicieron en medio de las diversas actividades realizadas por ellos y ellas, es decir, fueron más bien, conversaciones *in situ*, tal como lo practicó Malinowski que no se aferraba únicamente a sus entrevistas formales y “sentadas”. De ese modo, se logró retroalimentación donde ellas y ellos me contaron sobre su vida íntima, pero yo también coloqué en juego mi propia concepción de la sexualidad. Tal como lo plantea Blanca Muratorio es “la necesidad cotidiana de entrar en relaciones sociales con el Otro (...)” (Muratorio, 2005:131).

Es decir, el texto que presento se constituyó a partir de las voces propias, las de los protagonistas de la realidad estudiada, quienes incorporan un saber sobre su situación. En el entendimiento de esta dinámica he tenido que ser reflexiva sobre mi misma y afrontar los miedos, confrontaciones, tensiones, dilemas y cuestionamientos que los mismos entrevistados han expresado, tales como ser objeto de una continua persecución por parte de diversas organizaciones nacionales defensoras de los derechos humanos, catalogándolos como infractores de los derechos de las niñas.

Es así como por medio de las entrevistas y por ende del asiduo acompañamiento, viviendo por periodos intermitentes entre la comunidad y el municipio de Marsella, se analizaron aspectos como la pareja, la familia y la comunidad. Lo anterior partiendo de la reflexión realizada por Roseberry (1982) en crítica a Geertz acerca de la posición teórica del investigador frente al fenómeno, es decir, viendo la intervención ritual en el contexto de la sociedad circundante y problematizando la relación de los *embera* con el mundo mestizo.

Por consiguiente, las categorías de análisis fueron: contexto y biografía, experiencia de sexualidad en cada etapa del ciclo de vida, relaciones de género y sexualidad en el

---

<sup>2</sup>Este consentimiento partió de realizar una asamblea general con la comunidad para exponer el proyecto de investigación y también recibir sugerencias que facilitaran la investigación en campo, la cual se realizó dentro del resguardo Suratena el día 10 de abril de 2013.

<sup>3</sup> Todas las entrevistas de acuerdo a los medios y el ambiente se registraron con grabadora de voz.

noviazgo y matrimonio; y finalmente la dominación y la intervención ritual sobre los genitales femeninos.

En ese sentido, en este trabajo se plantea la siguiente pregunta que estará presente en los capítulos subsecuentes: ¿Se podrá identificar algún tipo de articulación entre la subordinación femenina y la intervención ritual sobre los genitales femeninos contextualizada por la sexualidad?

Es así como la síntesis de la estructura de la tesis que expongo a las lectoras, va de lo general a lo particular.

En el capítulo primero se muestra una revisión general teórica sobre los estudios realizados a nivel nacional e internacional sobre la intervención ritual sobre los genitales femeninos. Capítulo que se acerca a las discusiones en torno al tratamiento de la intervención en Colombia y otros países de África.

De tal modo, que después de la revisión bibliográfica de los estudios sobre la intervención ritual sobre los genitales femeninos y algunas cuestiones nacidas en torno a la práctica, se termina con una lectura analítica que recoge los aportes críticos generados desde la antropología, que produce una problematización de las diversas posturas frente al tema. Además, en una segunda parte de este capítulo se realiza un acercamiento a la sexualidad y prácticas sexuales que pueden llegar a ser estructurantes de la subordinación femenina a la dominación masculina.

En el capítulo segundo, se da a conocer una mirada general sobre los *embera* y su contexto, mostrando las diversas posturas en torno a la intervención a nivel regional y municipal. En este se recogen las entrevistas realizadas a los hombres y mujeres asentados en el resguardo indígena de Suratena del departamento de Risaralda. Para este análisis resulta de gran importancia la postura de las mujeres ancianas y jóvenes, viendo las trayectorias y cambios respecto a la práctica y por ende de su sexualidad. En ese sentido se podría manejar una visión más general de las negociaciones y disputas frente a la intervención ritual.

El capítulo tercero aterriza en el escenario local de los *embera*, describe los elementos del ciclo vital a partir de los cuales las mujeres y hombres indígenas construyen su sexualidad dentro de un escenario de pareja, familia y comunidad.

El capítulo cuarto expone un análisis sobre la sexualidad y las prácticas sexuales que sujetan a las mujeres *embera* a la dominación masculina, familiar y comunitaria. En la primera sección se exponen los factores que modelan la sexualidad *embera* y en la segunda se analizan las prácticas sexuales que inclinan al género femenino al dominio de los escenarios planteados.

Finalmente, en las conclusiones se recogen las ideas elaboradas y exploradas en cada capítulo, en relación con la intervención y los procesos sexuales que resaltan la cercanía a los discursos de dominación masculina, familiar y comunitaria.



## **CAPÍTULO II**

### **LA INTERVENCIÓN RITUAL SOBRE LOS GENITALES FEMENINOS Y SEXUALIDAD SUBORDINADA: TRAZOS TEÓRICOS Y ANALÍTICOS**

Este primer capítulo por un lado recoge acercamientos de los diversos autores, disciplinas y organizaciones nacionales e internacionales al tema de la intervención ritual sobre los genitales femeninos y por otro presenta las posturas analíticas frente a la cuestión desde la Antropología. En la segunda parte se discute el papel de la sexualidad como estructurante de la subordinación femenina a la dominación masculina.

La intervención ritual sobre los genitales femeninos tiene una historia bastante antigua y su conocimiento ha crecido explosivamente a nivel internacional durante las últimas dos décadas. Lo anterior debido al reconocimiento de la importancia de la categoría “salud de la mujer, cuya iniciativa proviene de entidades como las Naciones Unidas que pasaron del interés centrado en el control de la población propio de los años 1950 y 1960 a un nuevo marco conceptual y teórico enmarcado en los derechos humanos (...) y la promoción de las mujeres como actoras y gestoras con capacidad de decidir sobre sus cuerpos” (Tovar, 2004: 254).

De tal modo, que el tema ha sido trabajado por diversas disciplinas, entre ellas: la medicina (Martínez et al., 2011), la antropología (Gruenbaum, 1996), la enfermería (Jiménez et. al, 2012), la ginecología (Maglione, 1998), la bioética (Bosch, 2006), el derecho (La Barbera, 2010), la educación intercultural (La Barbera, 2009) e interdisciplinariamente (Kaplan y Bedoya, 2004). En sus inicios (y actualmente) el interés por su exploración y conocimiento desde un enfoque preventivo de salud y de legislación estuvo a cargo de Naciones Unidas, OMS (Organización Mundial de las Salud) y Amnistía Internacional.

Luego vinieron otro tipo de aportes pertenecientes principalmente a autores externos a los países directamente implicados en el fenómeno, dado que los estudios realizados por los intelectuales<sup>4</sup> o profesionales de la zona son ignorados de manera sistemática en

---

<sup>4</sup> Frente a este aspecto, Gordon (1991) es criticado, ya que de acuerdo con Morsy (1991), este autor sólo tiene en cuenta la literatura en inglés, dejando de lado a antropólogas con teorías distintas como Gruenbaum.

Occidente, llevando a definir la práctica como criminal y bárbara (Fernández, 2011:397, Gruenbaum, 1996).

Estos estudios también nacen en países europeos como España, Francia, Italia, Gran Bretaña y las naciones escandinavas (entre otros), donde existe abundante migración asiática y africana, siendo éste último el continente de mayor práctica de la intervención ritual de los genitales femeninos en el mundo. Es decir, que tal como lo plantea Mustafa (2006), el aumento de las mareas migratorias ha alterado la distribución geográfica de la intervención ritual de los genitales femeninos.

Los acercamientos teóricos en torno a esta intervención son muy variados. Dan Rodríguez (2002) afirma que la controversia en torno a la intervención ritual “emerge en los años setenta, cuando estas prácticas empezaron a recibir atención especial en la prensa internacional, adquiriendo a mitades de los años ochentas y principios de los noventas el estatus de ‘problema social’ en países como Francia” (Rodríguez, 2002: 88).

Escritos que se caracterizan por ser principalmente exploratorios, es decir, se dedican a una descripción e identificación de su origen, significado, tipos, causas, consecuencias, mapa de ubicación y marco jurídico implementado<sup>5</sup>. Lo anterior, tal vez, debido al poco conocimiento que se tiene de esta práctica a nivel internacional, donde se cree que solamente se practica en países tercermundistas de costumbres religiosas radicales. Otra de las características de estas exploraciones ha sido la satanización y victimización hacia las mujeres no occidentales por parte de algunas feministas y profesionales que a la fuerza quieren imponer temor, mostrando los efectos y consecuencias jurídicas de tal intervención con la “buena intención” de sensibilizar y eliminar la práctica rápidamente<sup>6</sup>.

En la actualidad las investigaciones alrededor del tema en Colombia, donde la etnia embera practica la intervención ritual sobre los genitales femeninos, se han ejecutado con diversos intereses, entre ellos:

Fortalecer los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas y conocer el sentido, las causas y consecuencias de la práctica a partir de proyectos de intervención como el realizado por el Fondo de Población de Naciones Unidas-Consejo Regional Indígena de Risaralda CRIR-ACIR y el INSTITUTO COLOMBIANO DE BIENESTAR

---

<sup>5</sup> Amnistía Internacional (1998), Kolucki (2004), Lucas (2008), entre otros.

<sup>6</sup> Scheper-Hughes hace hincapié en que la atención dada por los forasteros a la intervención genital, incluso la más equilibrada y bien intencionada puede hacer más daño que bien (Scheper-Hughes 1991: 27).

FAMILIAR- ICBF, en el marco del proyecto *Embera Wera* (Mujer embera) (2007-2010). Proyecto que luego fue sistematizado, cuyo objetivo es “Reconstruir y reflexionar críticamente sobre el desarrollo del Proyecto *Embera Wera* como “experiencia vivida”, con el fin de producir conocimientos e identificar aprendizajes que contribuyan a su fortalecimiento, así como a orientar otras experiencias” (Henao, 2010: 8).

En esa misma línea se encuentra el trabajo elaborado por CECOIN (Centro de Cooperación al Indígena) (2009-2011) sobre la memoria histórica de las mujeres *embera*<sup>7</sup> chamí. Por otro lado, desde las Políticas Públicas encontramos la tesis de maestría de Sergio Estarita, cuyo registro más significativo es la heterogeneidad y contradicciones que manejan las instituciones, dado que algunas se inclinan por hacer valer el principio de autodeterminación de los pueblos indígenas cuando optan por su cultura y costumbres; mientras otras instituciones defienden la postura de poner por encima los derechos humanos fundamentales, como el del derecho a la vida. El autor propone formular un criterio unificado que abarque una política pública que incluya los derechos de las mujeres indígenas (Estarita, 2010 citado por Henao, 2010: 105).

La última es una tesis de pregrado en Psicología realizada por Jorge Armando Triana, quien llega a conclusiones muy similares a las de nivel internacional acerca de las consecuencias psicológicas para las mujeres que han sido intervenidas con la práctica (Triana, 2010: 34).

De tal modo, que son pocos los estudios dedicados a la interpretación y comprensión de la práctica desde un enfoque analítico que refuten los postulados de los organismos internacionales jurídicos y de salud. A continuación expondremos las dos posturas frente al estudio de la intervención genital femenina: una descriptiva y otra analítica que parte primordialmente de la Antropología<sup>8</sup>.

## **Postura descriptiva de la intervención ritual sobre los genitales femeninos**

### **Definición y origen**

---

<sup>7</sup> Los nombres de los pueblos indígenas, al poseer un idioma distinto al español, se usarán en cursiva a lo largo de la tesis.

<sup>8</sup> De acuerdo con Gordon, los primeros antropólogos en acercarse al tópico fueron “Kennedy (1970), Hansen (1972), Olfred Hayes (1975) y (Boddy (1983)” (Gordon, 1991:3).

Para empezar a desarrollar el contenido acerca de la intervención ritual sobre los genitales femeninos, debemos analizar los diversos puntos de vista frente al término. Ésta ha recibido varias denominaciones: circuncisión femenina, mutilación genital femenina, ablación genital femenina, corte genital femenino<sup>9</sup>, operación genital femenina, cirugía genital femenina, modificaciones de los genitales femeninos, entre otros.

En un principio se le denominó circuncisión femenina<sup>10</sup>, término que es común entre los pobladores de África, ya que allí es habitual la circuncisión masculina. “La expresión muestra el paralelismo que existe entre las intervenciones sobre los genitales masculinos y femeninos dentro de las comunidades que practican estos rituales. Sin embargo, esta analogía no se da en el caso de las intervenciones más invasivas como la escisión y la infibulación” (La Barbera, 2010b: 471-472). Por lo tanto, la circuncisión masculina únicamente se asemejaría al tipo I de circuncisión femenina (circuncisión sunna o clitoridectomía) de la cual hablaremos más adelante. Es decir, “no existe simetría, ni en el ámbito simbólico ni del funcionamiento social de las relaciones entre los sexos [sic], entre la circuncisión masculina y la femenina. En los dos casos el referente fundamental es la virilidad y el poder masculino” (Martín, 2000 citado en Shialkh-Eldin, 2007: 332)

En los noventa la OMS, en la III conferencia del comité inter-africano sobre las prácticas tradicionales que afectan la salud de las mujeres y los niños, adoptó y recomendó a las Naciones Unidas la expresión “mutilación genital femenina” (Lucas, 2008: 2), la cual se define como: “aquella que abarca todos los procedimientos que conllevan una ablación parcial o total de los genitales femeninos externos u otras lesiones causadas a los mismos por motivos no médicos” (OMS, 2008: 1).

Quienes defienden esta expresión<sup>11</sup>, afirman que es la más acertada, considerándola “lo bastante amplia como para englobar todos los tipos de A/MFG (Ablación/Mutilación Genital Femenina), ya que mutilar significa ‘privar de un miembro u órgano a un ser vivo’, y refleja la gravedad del acto” (Lucas, 2008: 2). Al utilizar las sigla A/MGF, esta autora

---

<sup>9</sup> Seguir utilizando la palabra “corte”, teniendo en cuenta el cuerpo es algo perturbador (Obermeyer, 2005:444).

<sup>10</sup> Según el diccionario de uso del español María Moliner, 2000, circuncisión es: la acción de circuncidar, que significa cortar circularmente una porción del prepucio del clítoris o del pene a alguien.

<sup>11</sup> Lucas, 2008; Bosch 2009 y Gallego y López, 2010.

está aceptando que la palabra mutilación debe ir acompañada de Ablación<sup>12</sup>, buscando así una expresión menos conflictiva, más neutra y ajustada a la realidad, entendiendo Ablación como “la extirpación o separación de un tejido” (Lucas, 2008: 3).

Por el contrario, dado que “el nombre hace las cosas (...) el nombre selecciona, discrimina, identifica, localiza, ordena, organiza y sistematiza (Fernández, 2011: 397), algunas autoras como Mustafa (2006) y La Barbera (2009) están en desacuerdo con esta denominación. Ellas afirman que en este caso, la expresión A/MGF no solo confunde ya que esta agrupa a varios tipos de intervenciones, sino que además contiene un juicio de valor que ofende y degrada. “Por ‘mutilación’ se entiende lisiar o cortar una extremidad o un órgano (...). Desde la perspectiva occidental, estas prácticas son solo causa de enfermedades, irreparable desfiguración del cuerpo y privación permanente de la integridad física” (La Barbera, 2010b: 471).

Para la comunidad *embera*, el término de mutilación puede ser problemático, “pues los padres y las madres se resienten ante la insinuación de que están mutilando a sus hijas y puede ofender a las mujeres que han sido sometidas al procedimiento, quienes por lo general no se consideran a sí mismas mutiladas ni consideran a sus familias mutiladoras” (Henaó, 2010: 15); lo ven más bien como aquella práctica en la que “se inserta la construcción del género profundamente arraigados en su cultura” (La Barbera, 2010b: 471). Este aspecto también es hallado en la medicina occidental y en las personas que se realizan cualquier tipo de cirugías, quienes tampoco se sienten mutiladas ni a sus médicos como mutiladores.<sup>13</sup>

“Desde luego, la cuestión de nombrar se refiere a un eterno dilema de la antropología: ¿Cómo puede el antropólogo ser capaz de interpretar los símbolos rituales de una sociedad más profunda y comprensivamente que los propios actores?” (Turner 1980: 29 citado por La Barbera: 2010b: 470). En ese sentido, imponer un término, tal como lo plantea Spivak (2003), conduciría a una hegemonía epistemológica que puede llegar a actuar “consciente o inconscientemente a favor de la dominación del subalterno, manteniéndolo en silencio sin darle un espacio o una posición desde la que pueda ‘hablar’”

---

<sup>12</sup> En España, se usa mayoritariamente el término “ablación de clítoris” como concepto general para hacer referencia a los distintos tipos de intervenciones rituales, a pesar de que no prevén la remoción del órgano.

<sup>13</sup> Ver otras modificaciones estéticas prevalentes en las Américas, en Asia, África: extensiones de orejas, relleno de labios y la omnipresente cirugía estética occidental.

(Spivak, 2003: 299) lo cual no significa que no exista. Por lo que es de indudable importancia el papel del antropólogo (a) y etnógrafo (a), que introducido como observador participante dentro de una comunidad, en este caso indígena, logra abstraer los conceptos y significados que manejan frente a una práctica genital femenina tan controversial.

Por consiguiente, la inexistencia de una sola expresión que describa tal práctica, lleva a seguir un enfoque emic y a valerse de lo observado en el contexto social y simbólico de la comunidad *embera*, por lo que la palabra que más se acomoda a esta realidad es “la intervención ritual sobre los genitales femeninos”<sup>14</sup>, expresión que se acerca a la proporcionada por los *embera* de “arreglo” o “curación”<sup>15</sup>. Además, “logra abarcar intervenciones de tipo estético en el mundo occidental, la forma plural sugiere la variedad incluida bajo esta denominación y el adjetivo “ritual” alude a la función socio-simbólica que éstas prácticas desempeñan” (La Barbera, 2010b: 474).

#### *Origen de la intervención ritual de los genitales femeninos en el mundo y en Colombia*

No se conoce con exactitud su origen. La mayoría de investigaciones demuestran que aparece en Egipto en el siglo V a.c.<sup>16</sup>, pero esta propuesta no es totalmente aceptada por arqueólogos y expertos en medicina (Boddy, 1982: 684). Aún así, Castañeda (2003) propone dos influencias: un origen africano subsahariano y su consolidación entre la población del país como resultado de las características del monacato; y en general el acercamiento al mensaje paleocristiano, como se dio en Egipto en particular. En otras palabras, este autor plantea que se dio primero con los africanos en el siglo II a.c, quienes mantenían contacto con los egipcios y en Egipto aparece supuestamente en el periodo Ptolemaico (s. IV a.c) (Castañeda, 2003: 30). Por consiguiente, hasta el momento la práctica se ha extendido por 28 países africanos, de medio oriente, partes de la península arábiga, India, Indonesia y Malasia (con pocos datos sobre América del Sur)<sup>17</sup> y se calcula

---

<sup>14</sup> Término tomado de la autora MariaCatherina La Barbera (2010).

<sup>15</sup> “La “curación” “arreglo” u “operación” en Colombia, “dan cuenta del significado que se otorga al procedimiento, que se supone consiste en arreglar, operar o curar un defecto en el cuerpo de las mujeres” (González, 2011: 170).

<sup>16</sup> “Se supone que nació en Egipto hace unos 4000 años, lo que queda avalado por algunas momias encontradas con este tipo de intervención realizada, y se fue extendiendo por las sociedades tribales de muchos países africanos” (Muñoz, 2003 citado en Lucas, 2008: 3).

<sup>17</sup>No hay consenso sobre si se originaron de forma autónoma en las diferentes áreas o si se han propagado a partir de un único lugar de origen (La Barbera, 2010a:39).

que a nivel mundial entre 100 y 140 millones de niñas han sido sometidas a dicho procedimiento<sup>18</sup> (OMS, 2008: 1).

No obstante, esta práctica no se da solo en los países del tercer mundo.

En la Inglaterra victoriana del siglo XIX, se practicaron la clitoridectomía y la histerectomía – o sea eliminación de ovarios y útero- como soluciones quirúrgicas para curar comportamientos sexuales femeninos considerados anómalos y sintomáticos de trastornos mentales. En concreto se utilizaba para el tratamiento de la masturbación, de la inclinación lesbiana, de la hipersexualidad y de la histeria. En los EE.UU, hasta el año 1905 hay también constancia de casos en los que se cosían juntos los labios vaginales, es decir se infibulaban, para prevenir la masturbación. Además, hasta el año 1935 se utilizó la clitoridectomía en los hospitales psiquiátricos para tratar la epilepsia, la catalepsia, la melancolía, incluso la cleptomanía (Sheehan, 1981: 9-15 citado por La Barbera, 2010b: 473- 474).

Los investigadores testifican que “(...) en América la mutilación llegaría de África a Brasil. De allí pasó a México Oriental y a Perú<sup>19</sup>, entre otros países” (Castañeda, 2003: 16). La única información acerca de intervenciones genitales en Colombia carece de fechas exactas, aún así, existen registros etnográficos desde mediados de los años setenta que la describen dentro del pueblo *embera*<sup>20</sup>. Así mismo, Álvarez (2001) citando a Steward comenta “sobre ritos de iniciación femenina con escisión del clítoris y circuncisión masculina entre los indios *sáliva*, en la región de los llanos de la cuenca colombiana del Orinoco” (Álvarez, 2001: 27).

En definitiva, a pesar que no se conozca un origen compartido respecto al ingreso del procedimiento en los genitales femeninos en comunidades *embera*, existen algunas hipótesis que respaldan su introducción en Colombia.

Por un lado, nos encontramos con aquella que señala su inicio en la colonización. Lo anterior partiendo de la posición de la mujer y la crisis que se dio en los hombres con la

---

<sup>18</sup> En Colombia, vagamente se comenta que la intervención ritual se ha realizado a más de 8000 niñas *embera* (Agatón, 2009: 8).

<sup>19</sup> Álvarez (2001), basada en investigaciones de Steward y Métraux, afirma que la intervención genital “se realizaba a los dos meses de edad entre los niños de las tribus cashibo y en la pubertad para los grupos chama, entre los cuales la excisión incluye también los labios vulvares. También refieren la práctica de la subincisión entre otros grupos cashibo, ocibo, setebo y shipibo, todos del grupo lingüístico pano” (Álvarez, 2001: 27).

<sup>20</sup> “El antropólogo Luis Guillermo Vasco (1975) señala que durante su trabajo de campo en zona del Chamí (Risaralda), un misionero mencionó la existencia de la clitoridectomía, sin embargo esto no fue comprobado durante la etnografía que el investigador estaba realizando. Cayón y Gutiérrez (1981) documentan la existencia de la práctica en su etnografía de los embera chamí, y Víctor Zuluaga y Patricia Granada (1997) exponen en un breve artículo los fundamentos míticos de la ablación genital femenina” (González, 2011: 166)

aparición de otro tipo de masculinidades en la vida indígena. De ahí que es muy probable la hipótesis de que los varones indígenas buscaran un mecanismo para cambiar esa situación recurriendo a la intervención ritual de los genitales femeninos.

Por otra parte existen antecedentes relacionados con la presencia del supuesto pseudohermafroditismo e intersexualidad con los cuales nacían sus hijos e hijas.

La práctica de la AGF en la población *Embera Chamí* fue una respuesta a la necesidad que presentan estas comunidades de prevenir la aparición del pseudohermafroditismo o intersexualidad entre las mujeres, a causa de una malformación genética producto de prácticas endogámicas (matrimonios entre parientes). Estas traen como consecuencia inmediata trastornos endocrinos que en el largo plazo producen la virilización de las niñas y un crecimiento desproporcionado del clítoris. Se trataría, por tanto, de una práctica que pretendió ser una respuesta cultural a un fenómeno biológico (Arcila, 2008 citado en Henao, 2010: 57).

Empero, frente a esta situación vale la pena aclarar que para autores como Fausto-Sterling, en la actualidad el hermafroditismo no puede verse como un trastorno endocrino que viriliza exclusivamente a las niñas y argumenta a través del autor MacCullough que “aunque ciertos estados de enfermedad pueden acompañar algunas formas de intersexualidad, y pueden requerir intervención médica, las condiciones intersexuales en sí mismas no son enfermedades” (Fausto-Sterling, 2000: 5). Reflexión que es inexistente entre los *embera*, quienes en la actualidad siguen manteniendo la misma posición señalada por Henao (2010) en el párrafo anterior.

Finalmente respecto a los postulados acerca del origen de la práctica podría decirse que una de las hipótesis que aun no se ha esbozado en Colombia es su ingreso por medio del contacto indígena con los esclavos africanos. “Los esclavos que poblaron el litoral Pacífico (espacio de ubicación de los *embera*) luego del descubrimiento de América, fueron traídos de África Occidental” (Whitten y Friedmann: 1974: 92), territorio de cierta presencia de la práctica (Guinea, Malí, Mauritania). Podría decirse entonces que los afrodescendientes pudieron haberla transmitido en el relacionamiento diario con los indígenas<sup>21</sup>, tal como sucedió en el caso de dos tribus africanas: los *kenana* que practicaban la infibulación y los *zabarma* quienes realizaban la clitoridectomía. Los segundos fueron

---

<sup>21</sup> Queda el interrogante del por qué ésta práctica echó raíces entre los indígenas *embera* y no entre los afrodescendientes que se establecieron en Colombia.



influenciados por los primeros y es así como según Gruenbaum (1996), hoy en día poseen los dos tipos de intervenciones.

En otro sentido, algunos autores relacionan la intervención ritual sobre los genitales femeninos con los grupos religiosos y sus doctrinas<sup>22</sup>; no obstante, otros aclaran que ésta se dio con anterioridad al islamismo. Ellos confirman la inexistencia de una relación causal, dado que la operación faraónica es anterior a la llegada del islam en Sudán (del siglo XIV) y probablemente, también a la adopción del cristianismo (siglo VI) (Boddy, 1991; 15). Aunque la práctica también se ha encontrado entre cristianos, judíos y musulmanes, ninguno de los textos sagrados de estas religiones la prescriben y, como tal, la práctica es anterior al surgimiento del cristianismo y del islam (Henao, 2010: 18).

La influencia de la religión en Colombia se da primordialmente con el fin de exterminar la práctica, antes que provocarla. Pero se podría mostrar un fundamento mítico (que no ha sido comprobado por estudios recientes) pero que es descrito por el historiador Víctor Zuluaga en el año 1997<sup>23</sup>.

### **Fundamentos que establecen y consolidan la intervención ritual de los genitales femeninos**

Las razones por las cuales se realizan estas prácticas en países como África son muy semejantes a las asumidas por los *embera* en Colombia.

De acuerdo con autores como Lucas (2008) y Bosch (2006) las distintas razones que sustentan esta práctica se agrupan en tres categorías: razones de tipo psicosexual y reproductivo, las razones vinculadas a la higiene y a la estética (purificar, higienizar y embellecer), y las razones socioculturales (afirmar identidad de género y étnica). Es poco

---

<sup>22</sup> Budiharsana, 2004; Dellenborg, 2004; Gruenbaum, 2006; Clarence-Smith, 2007; Abdi, 2007; Johnson, 2007.

<sup>23</sup> Su relato es el siguiente: “el mundo tiene la forma de un huevo muy grande, puesto con la parte más aguda hacia arriba. Dentro de este mundo se encuentran las nueve tierras, que son como platos gigantes y redondos, uno puesto sobre el otro. Nosotros vivimos en la tierra que se encuentra en la mitad, es decir, debajo de nosotros existen otras cuatro, e igualmente otras cuatro hacia arriba. Cada uno de los mundos tiene su propio dios. El dios de nuestro mundo es Karagabí, dios creador y fundador. El universo, a saber, el conjunto de los nueve mundos, es muy pesado y es por ello que sólo Karagabí lo puede sostener en tres dedos de la mano. Pero por eso mismo, por ser muy pesado, Karagabí se cansa con cierta periodicidad y entonces pasa el universo a la otra mano, produciéndose, cada vez que esto ocurre, un ‘temblor de tierra’. Todos los hombres y las mujeres deben colaborar para que no se produzcan ciertos desequilibrios en nuestro mundo, evitando gritar fuerte, tirar piedras, y por sobre todo, evitar que la mujer se mueva durante la realización del coito” (Zuluaga y Granada, 1997: 48).y por lo tanto, con la obligación de llevar a cabo la intervención ritual sobre los genitales femeninos.

probable hablar de motivos religiosos exógenos, dado que no existe claridad sobre su influencia en las mujeres, pero sí en el caso *embera* de la religión autóctona.

Es así como reuniendo todas las categorías hablaríamos de los siguientes aspectos:

- Se busca controlar la sexualidad de las mujeres. Se piensa que la intervención ritual de los genitales femeninos mitiga el deseo sexual y garantiza la fidelidad.
- El reducir la entrada vaginal dará más placer al marido, incrementando así la estabilidad matrimonial (caso de la infibulación).
- Asegurar la virginidad de la mujer hasta el matrimonio.
- Algunas culturas defienden que es un tratamiento de la infertilidad femenina
- La intervención ritual sobre los genitales femeninos es sinónimo de purificación.
- Se cree que los genitales femeninos son feos y demasiado voluminosos.
- La práctica se suele asociar con la entrada en la edad adulta, muy a menudo acompañada de una ceremonia durante la cual las niñas reciben regalos y reconocimiento público.
- Por conformidad y presión social.

Así mismo, en este punto es interesante exponer otros fundamentos de la práctica que complementan los expuestos anteriormente, los cuales proceden más de creencias y mitos.

Tales como entender que “el alma femenina del hombre se encuentra en el prepucio, y el alma masculina de la mujer, en el clítoris. De ahí que con la circuncisión y con la mutilación, ambos se convierten en verdaderos hombres y mujeres, liberados de la parte del otro sexo” (Castañeda, 2003: 32; Wasunna, 2000). Tema que se relacionaría bastante con el tópico sobre la estética y la identidad de género que debe adquirirse desde la infancia.

“Aunque de Beauvoir (1949) afirma que ‘mujer no se nace, se llega a serlo’, no deja de desconcertar a los occidentales que según las creencias populares africanas es necesaria una intervención sobre los genitales para genderizar los cuerpos” (La Barbera, 2010a, 39).

Sin embargo, La Barbera (2010a), recalca que las intervenciones rituales sobre los genitales femeninos “están clara y estrictamente relacionadas con la posibilidad de casarse. Una mujer iniciada está lista para ser esposa y madre. Por esta razón las mujeres africanas someten a sus hijas a estas intervenciones rituales, ya que una niña no circuncisa es considerada inaceptable para el matrimonio” (La Barbera, 2010a, 40).

Las razones expresadas por los *embera* se relacionan primordialmente con el control de la sexualidad de la mujer y el clítoris voluminoso visto como una malformación que luego tendrá efectos en su vida social o de pareja, sumados a la concepción de higiene y estética. “Limpieza o purificación podrían significar eliminar lo que se piensa que no es, o no debería ser propio, o dicho de otra manera definir la ambigüedad” (Álvarez, 2001: 75).

### **Tipos y consecuencias**

En este ítem es necesario advertir que la intervención sobre los genitales en las mujeres ha sido descontextualizada, ya que no se tienen en cuenta los diversos entornos y en esa medida se ha abocado a pensar que en todas las regiones del mundo se practica el mismo tipo de intervención y por consiguiente son igualmente satanizadas. Lo anterior no deja ver con claridad las posibles acciones preventivas o sociales que podrían corresponder a cada tipología. Además, tal como lo anota Fernández, “cada modalidad tiene consecuencias muy diferentes en la salud pero, con una ignorancia que parece interesadamente deliberada, se agrupan bajo un mismo nombre y se atribuyen a las restantes las consecuencias de la infibulación, es decir, del tipo más drástico y grave” (Fernández, 2011: 398).

A continuación se da a conocer la tipología expuesta por la OMS (2010), quien la clasifica en cuatro tipos:

En primer lugar, la *clitoridectomía*, que consiste en la resección parcial o total del clítoris y, en casos muy infrecuentes, solo del prepucio o el pliegue de piel que rodea el clítoris (Tipo I). En segundo lugar, la *escisión* que incluye la resección parcial o total del clítoris y de los labios menores, con o sin escisión de los labios mayores (Tipo II) En tercer lugar, la *infibulación*, dirigida a producir un estrechamiento de la abertura vaginal para crear un sello mediante el corte y la recolocación de los labios menores o mayores, con o sin resección del clítoris (Tipo III). Por último, existen otros procedimientos lesivos de los genitales externos con fines no médicos, tales como la perforación, la incisión y el raspado o cauterización de la zona genital<sup>24</sup> (Tipo IV).

De acuerdo con esta distinción, podríamos afirmar que la práctica realizada dentro de los *embera* corresponde al tipo I, es decir al corte parcial o total del clítoris, dependiendo del tamaño que se considera “anormal” al nacer por parte de las mujeres cercanas a la recién

---

<sup>24</sup>Aunque el tipo cuatro “es poco consistente, ya que en él se incluyen prácticas diversas que originariamente fueron documentadas en grupos aislados, en ocasiones asociadas a otros tipos de cortes, y más recientemente a la circuncisión simbólica” (Fernández, 2011: 398).

nacida. “El corte del clítoris, según la mayoría de parteras, se les realiza solamente a las niñas que nazcan con un tamaño significativo, es decir, que le sobresalga de los labios mayores. Para algunas parteras, en la actualidad, se le está practicando casi a todas las niñas porque en su mayoría nacen con este ‘defecto’, como lo denominan ellas” (CRIR-UNFPA-ICBF, 2010:129).

Es así como tal procedimiento se realiza en niñas recién nacidas o antes de la primera menstruación, aunque también ha llegado a efectuarse en mujeres adultas. En esa medida las consecuencias, dependen de la edad, del tipo de intervención y del lugar donde se ejecute. Generalmente las mujeres parteras o de mayor edad son las encargadas de realizarla.

Los efectos de la práctica se relacionan con las molestias físicas, psicológicas, obstétricas y sobre la sexualidad, el último de especial interés para la presente investigación. A continuación describimos cada uno de ellos:

- Efectos Físicos<sup>25</sup>: Todos los autores concuerdan en anotar que la muerte es una de las probables consecuencias. Igualmente manifiestan que son frecuentes las pérdidas de sangre y hemorragias en los casos de poca experiencia de quien la realiza. Puede ser normal que se produzcan “infecciones crónicas, abscesos, úlceras, escarificaciones, anemia y retraso en el crecimiento de niñas con déficit nutricional de base, retención de orina, retraso en la cicatrización de la herida y la persistencia de los dolores” (Fuentes, 2012: 36). Las consecuencias a largo plazo pueden ser: enfermedad inflamatoria pélvica, queloides, quistes y fístulas (Maglione, 1998).
- Efectos obstétricos: Las anteriores características se relacionan con los efectos obstétricos, los cuales pueden abarcar a la madre y sus próximos partos, entre ellos tenemos: partos más largos, probabilidad de cesáreas y diversos problemas ginecológicos e incluso infertilidad. Debe aclararse que en el tipo I son poco frecuentes estos problemas, aunque son posibles los desgarros de la cicatriz (Gallego y López, 2010: 148).

---

<sup>25</sup> De Arriba Gonzalez, Yessica (2008); Maglione, Miguel Angel (1998); Lucas, Bénédic (2008), Kaplan et al (2006), Gallego y López (2010), Obermeyer (2003), entre otros.

- Efectos psicológicos: En este punto se afirma que es difícil identificar el tipo de secuelas psicológicas, ya que se carece de pruebas científicas. Empero se habla de shock médico, sentimientos de ansiedad, terror, humillación, engaño y decepción (De arriba González, 2008: 35). Además se ha identificado un síndrome específico: “genitally focused anxiety-depression”, caracterizado por una constante preocupación por el estado de los genitales y el pánico a la infertilidad (Kaplan, 2001: 212).
- Efectos sobre la sexualidad: Frente a este tópico los autores (Shell-Duncan, Hernlund, 2000 y Toubia y Izette 1998) apuntan que los daños físicos asociados con el trauma pueden dificultar el disfrute de una vida sexual normal, al provocar dolores coitales, anorgasmia o frigidez, así como una limitación del placer sexual (ya que la mujer o niña ha sido privada de órganos sexualmente sensibles). Con todo, otros estudios como el de Obermeyer demuestran que es posible la presencia de orgasmos en mujeres que han sido intervenidas, incluso en aquellas que adoptaron la infibulación, por lo que se cuestiona que aquello que se presenta como un hecho indiscutible puede ser socialmente construido (Obermeyer, 2003: 400). Esta afirmación se comprueba por el hecho que “hasta un 40% de las mujeres con genitales íntegros en EEUU sufren de problemas de disfunción sexual (Rosen et al. 1993) poniendo en relieve la necesidad de abordar la disfunción sexual como un problema no solo biológico sino también psicosocial” (La Barbera, 2010a: 56).

Siguiendo con Obermeyer (2003), ella anota que es necesario hacer un llamado a las activistas que buscan la eliminación de las intervenciones rituales sobre los genitales femeninos, quienes frecuentemente obtienen datos como verdades indiscutibles que muchas veces no han sido investigados a profundidad. Especialmente, se refiere a los riesgos para la salud, la inutilidad de las funciones sexuales y la representación patriarcal de las prácticas. Por lo anterior, la autora invita a identificar las consecuencias para la salud de la mujer desde la interdisciplinariedad y no sólo desde las encuestas. Desde luego, muchos estudios médicos demuestran que las complicaciones dependen en gran medida de las condiciones sanitarias inadecuadas en las que estos rituales se realizan normalmente (Toubia y Izette 1998: 33; Shell- Duncan, 2001).

## **Postura analítica de la intervención ritual sobre los genitales femeninos desde la antropología**

Los acercamientos antropológicos efectuados para analizar la intervención ritual sobre los genitales femeninos han sido principalmente desde la antropología social y médica, como se puede inferir de numerosos trabajos elaborados en África, Medio Oriente y países de migrantes africanos y asiáticos.

De acuerdo con Rodríguez (2002) la discusión teórica que ha primado en los estudios sobre la intervención ritual de los genitales femeninos es la concerniente a la naturaleza de los derechos humanos y la tensión entre relativismo (diversidad) y universalismo (unidad).

Por un lado el discurso universalista está directamente vinculado al pensamiento ilustrado y a la idea de modernidad y perfectibilidad; esto es, a la creencia en una evolución o progreso unilineal desde estadios primitivos o inmaduros a otros más avanzados o modernos (...). Por otro lado, el discurso relativista se centra en la subjetividad, negando la existencia de una verdad absoluta. El relativismo cultural considera las culturas como sistemas estructurales que deben ser entendidos en sus propios términos y significados (...) (Rodríguez, 2002: 88 y 89)

Es decir, son estudios radicados en un pensamiento universalista y evolucionario que pretenden mostrar una orientación única, sin ver las demás aristas que la componen y los posibles complementos que se podrían lograr. Sin embargo, esta postura no ha sido una característica particular de los estudios antropológicos, sino que obedece al axioma que prevalece en las Ciencias Sociales.

La antropología unida a las Ciencias Sociales no puede escapar a la reproducción de una imposición epistemológica, de claras intenciones políticas de encubrimiento de realidades culturales y sociales tras un discurso de derechos donde se rechaza tajantemente una práctica.

[Por lo tanto], esta reflexión debe hacerse atendiendo tanto a las funciones y significados de las prácticas para los propios sujetos y trabajando directamente con los propios implicados; esto es un enfoque Centro- Periferia que a la vez debe ser crítico; pues la contextualización y la comprensión de estas prácticas no implican su justificación. Esto supone una postura intermedia entre relativismo y universalismo (...) Ambas posturas extremas son de hecho esencialistas. (Rodríguez, 2002: 96).

En consecuencia, esta tesis reconoce una postura de derechos frente a la intervención ritual sobre los genitales femeninos, pero principalmente quiere mostrar un enfoque emic, basado en el construccionismo social el cual “abandona el esencialismo y universalismo biológico; así como las variantes del relativismo cultural para analizar la sexualidad desde una interpretación socio antropológica” (Rodríguez y López, 2009: 82); pretendiendo evitar el supuesto antagonismo entre relativismo y universalismo.

Si bien, valoriza las contribuciones universalistas y feministas, el estudio prioriza las ideas de los antropólogos como Gruenbaum (1996), La Barbera (2010) y Obermeyer (2003) que le apuntan a una mirada menos occidentalizada y procuran demostrar que una perspectiva de derechos y leyes a nivel universal debe observar cuidadosamente y por igual las prácticas desarrolladas en cualquier tipo de ámbito: occidental o no occidental. Además de buscar otro sentido a las causas y consecuencias de la práctica desde una mirada de la economía política (Gruenbaum (1996), Wolf (2001), Roseberry (1994), Scott (2008[1986]), Butler (1990, 2004), Nash (1988, 1994, 2001), entre otros).

### **Lecturas teóricas de la intervención ritual sobre los genitales femeninos**

Las perspectivas teóricas y metodológicas con las cuales cuenta la intervención ritual de los genitales femeninos lleva a identificar para el presente estudio varias intersecciones que alimentan la estructuración del conocimiento aún en construcción.

En ese sentido, se podrían ubicar discusiones que han emergido a partir de estudios de la violencia y el dolor, los cuales señalan que es importante considerar cualquier tipo de enfermedad o violencia, no solo con los signos, sino como un conjunto de experiencias vividas, que poseen significados, se pueden interpretar y explicar a través de la cultura y unidas a la subjetividad. “El dolor es íntimo pero también está impregnado de materia social, cultural, relacional y es fruto de una educación” (Le Breton, 1999: 10).

Así, la incorporación de la antropología del dolor (Das, 2008, Johansen, 2008) a la intervención ritual de los genitales femeninos intenta internalizar la ambivalencia del dolor, donde “no es el cuerpo el que sufre, sino el individuo entero” (Le Breton, 1999:50), ya que existen ciertos ritos de la vida comunitaria que implican una aceptación de estos “sin dolor”, lo cual les permite seguir haciendo parte de ella.

En otro sentido, entre los trabajos con un corte cultural se destacan los de Gruenbaum (1996), Janice Boddy (1982, 1991) y Wolf (2001) junto a Bourdieu (1991-2001).

Los primeros buscan romper con la división epistemológica entre lo simbólico y lo real, enfatizando en los diversos actos simbólicos que encierra el ritual a partir de etnografías dentro de los sitios estratégicos de la práctica, en algunos casos utilizando un método comparativo que permite analizar la situación desde otra perspectiva. El de Wolf (2001) enriquecido con los aportes de Bourdieu (1991, 2001) ayuda a ver el papel del poder simbólico y el espacio social que ocupa cada sujeto dentro de una comunidad, en este caso indígena, partiendo de las relaciones que se producen como consecuencia del contacto con otros grupos humanos (p.e. mestizos).

Mustafa (2006) elogia las contribuciones significativas de los antropólogos al tema de la intervención como ritual, ya que es un trabajo desde los propios contextos culturales, “en la medida en que una cultura es un repertorio de los patrones conductuales, cognitivos y emocionales de una sociedad” (Harris 1971:137 citado en Mustafa, 2006: 4). No obstante, también recalca que aunque se ha avanzado en el conocimiento de los contextos simbólicos, poco se ha hecho para registrar cómo cambian estos sistemas simbólicos con el tiempo, lo cual lleva a plantear que al darse cambios en la vida cultural de un grupo étnico, es posible la transformación o eliminación de una práctica como la intervención ritual de los genitales femeninos.

### **La intervención ritual sobre los genitales femeninos y la sexualidad. La sexualidad como estructurante de la subordinación femenina**

Situar las propuestas que se han dado alrededor de la sexualidad precisa dedicar algunos párrafos a las discusiones dadas acerca de este concepto trabajado desde diversas vertientes disciplinarias. Estas discusiones precisamente serán las que entrarán en conversación a lo largo de la tesis, apoyándonos en el trabajo de Butler (1990, 2004), en tanto permite asumir de manera crítica la construcción de la sexualidad como un proceso cultural y social sin caer en los esencialismos. Del mismo modo, desde los estudios de la antropología y la sexualidad se volverá en distintas oportunidades sobre los trabajos de Vance (1997), Córdova (2003), Rodríguez-Shadow (2009) y Gayle Rubin (1986 [1975], 1989).



Lo sexual como arena de análisis científico tiene un origen desde el aporte de la antropología a partir de la década de 1920 con los trabajos de Malinowski (1932) y Margaret Mead (1979 [1928]); entendido como una fuerza cultural que es funcional a otro tipo de elementos como la organización social y cultural de un pueblo; cuestionando así la concepción tradicional del sexo como un hecho puramente biológico (Hernández, 2005: 32).

Ambos estudios hacen aportes fundamentales como: 1) el plantear la necesidad de análisis contextualizados (temporal, espacial y culturalmente) de un hecho social particular aparentemente aislado y autónomo: la sexualidad y 2) el resaltar la importancia del individuo y su capacidad de transgresión dentro de la estructura y dinámica sociocultural de todo pueblo, alejándose por consiguiente de un reduccionismo cultural (Hernández, 2005: 33-34)

La entrada del término “sexualidad” se habría producido a inicios del siglo XX con Sigmund Freud (1856-1939), quien desarrolla su teoría alrededor de etapas psicosexuales; sin embargo, esta tuvo sus inicios con una ideología de represión desde el siglo XVII y con una limitada aceptación.

En Estados Unidos, años más tarde se realiza el estudio de Kinsey (1948-1953), quien se acerca a la sexualidad masculina y femenina introduciendo los resultados de encuestas, los cuales determinaron los patrones de comportamiento sexual en los hombres y mujeres.

No obstante, los aportes antropológicos y psicoanalíticos también tuvieron sus dificultades. Entre ellas las expresadas por Vance (1997) y Rubin (1986 [1975], 1989), quienes señalan que en este modelo se evita definir la sexualidad y se da por sentado su contenido implícito y su significado y por otro lado la sexualidad se considera como una derivación del género sin existencia social distintiva (Córdova, 2003: 342).

En consecuencia, la principal propuesta frente al estudio de la sexualidad se definió con las aproximaciones de Foucault (1989), quien delimitó la sexualidad como: “El conjunto de los efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales por cierto dispositivo dependiente de una tecnología política compleja, reconociendo que este dispositivo no actúa de manera simétrica aquí y allá, que por lo tanto no produce los mismos efectos” (Foucault, 1989: 75). Esta noción se relaciona directamente

con la tecnología y la biomedicina, articulándola alrededor de tres ejes: la formación de saberes que a ella se refieren, los sistemas de poder que regulan su práctica y las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de un tipo de sexualidad (Foucault, 1989: 78).

Su principal aporte se sostuvo en la crítica a la visión tradicional de la sexualidad como impulso natural de la libido por liberarse de las limitaciones sociales y en argumentar que los deseos no son entidades biológicas preexistentes, sino que más bien se constituyen en el curso de prácticas sociales históricamente determinadas (Rubin, 1989 [1975]: 14).

Así mismo, con un delicado análisis de identidades y formas cambiantes, Weeks contextualizó también la sexualidad, “mostrando sus relaciones con la reorganización de la familia, del género y del grupo doméstico en el siglo XIX británico” (Vance, 1997:108).

Siendo estos los primeros acercamientos al concepto de sexualidad, lo que se puede decir, siguiendo los planteamientos de Araujo y Prieto es que el perfil de la sexualidad se constituyó en una “cuestión de espacios cerrados, ya sea poblados de conciencias individuales –sometida así al régimen del bien y del mal-, o de prácticas sexuales particulares, colocada en el régimen desde esta perspectiva, de lo patológico” (Araujo y Prieto, 2008: 13).

En este orden de ideas sería importante advertir que los dispositivos de los cuales habla Foucault y la configuración patológica a la cual se refieren Araujo y Prieto permearon la sexualidad indígena. Lo anterior teniendo en cuenta que desde esta visión se edifica una barrera para el desarrollo de otro prototipo de sexualidades (étnicas). Además de analizar a todos los sujetos homogéneamente, y dibujar modelos ejemplares que deben preservarse a pesar de los avatares históricos que también penetran la concepción de género, bajo similares dicotomías: “el varón activo, la mujer pasiva; el niño puro e inocente, el joven casto y el anciano (a) asexuados” (Rivas, 1997:130), lo cual incluiría a las mujeres indígenas, quienes supuestamente poseerían las anteriores características juntas, excepto la peculiaridad de ser activas como el hombre. Es decir, que “aún cuando hayan claros rasgos comunes entre diversas culturas, existe una diferencia enorme en la manera como las sociedades organizan el potencial erótico humano” (Barrientos, 2006: 2).

De ahí que Butler sea quien de un vuelco a esta concepción de sexualidad detenida en el tiempo y ahistórica. Ella, desde la interdisciplinariedad maneja al género y a la

sexualidad como proceso. Entendiendo que género y sexualidad no son directamente proporcionales o tienen una relación causal. En ese sentido, plantea que

(...) el género puede volverse ambiguo sin cambiar ni reorientar en absoluto la sexualidad normativa. A veces la ambigüedad de género interviene precisamente para reprimir o desviar la práctica sexual no normativa para, de esa forma conservar intacta la sexualidad normativa. En consecuencia no se puede establecer ninguna correlación, por ejemplo, entre el travestismo o el transgénero y la práctica sexual, y la distribución de las inclinaciones heterosexual, bisexual y homosexual no puede determinarse de manera previsible a partir de los movimientos de simulación de un género ambiguo o distinto (Butler, 1990:16).

Esta teoría parece adecuada para profundizar en la sexualidad indígena debido a que es “un área en la que no se pueden aplicar generalizaciones pues incluso lo que se considera “sexual”, varía tanto de cultura en cultura como a lo largo de la historia” (Rodríguez y López, 2009: 87).

Del mismo modo, podríamos aplicar esta tendencia a las mujeres que han sido intervenidas ritualmente sobre sus genitales, dado que tampoco es factible señalar una relación directa entre la pérdida del clítoris y la satisfacción sexual. Tema que promueve controversia y que mantiene divididos a los autores entre los que estructuran su postura en torno a lo biológico<sup>26</sup>, negando totalmente la posibilidad de placer en las mujeres (anorgasmia) y los que creen que el cuerpo es un ente social y por ende la satisfacción sexual se logra construyéndolo dentro de la cultura (Obermeyer, 2003). Esta última postura será la guía para analizar la intervención ritual de los genitales femeninos en las *embera*, dado que no solo la antropología analiza el fenómeno desde la cultura y lo social, sino también la medicina, la cual establece que en todo juicio clínico sobre la presencia de un trastorno sexual debe considerar “la raza, la cultura, la religión y el entorno social del

---

<sup>26</sup> Castañeda (2003), sostiene las dos posturas desde un enfoque biológico: por un lado, que la práctica no afecta la posibilidad de tener un orgasmo en la mujer y por el otro lado que también produce insatisfacción sexual. De las infibuladas 90% lo tiene. Seguramente otras zonas erógenas lo sustituyen en tal función, fundamentalmente el punto “G”, en la pared anterior de la vagina, que es el principal centro orgásmico de la mujer al igual que los músculos pubocoxígeos. En cambio recoge testimonios de mujeres que declaran que la operación reduce su satisfacción sexual y la lleva a buscar más compañeros sexuales que antes” (Saurel (1985) y Koso- Thomas (1987) citado en Castañeda, 2003 Saurel (1985) y Koso- Thomas (1987)), lo cual querría decir que la intervención ritual sobre sus genitales la insatisface sexualmente.

individuo, ya que pueden influir en el deseo sexual, en las expectativas y en las actitudes sobre la actividad sexual”<sup>27</sup> (Castroviejo, 2010: 43).

### ***Sexualidad, Género y subordinación***

En esta discusión acerca de la intervención ritual sobre los genitales femeninos y la sexualidad se desprende el interés analítico por la tensión entre la dominación masculina y la subordinación femenina (indígena) planteada desde el género.

La categoría de género surgió en las Ciencias Sociales, a partir de la década de los 60's y su principal representante es Joan Scott, quien plantea que este concepto está directamente relacionado con la conexión integral entre dos propuestas: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales, las cuales se basan en las diferencias percibidas entre los sexos, y el género es una forma primaria de las relaciones simbólicas de poder” (Scott, 2008 [1986]:65).

Estas relaciones de poder tienen especial importancia en la vida cotidiana de los *embera*, ya que tal como lo plantea Scott el género es concebido como una relación entre categorías de personas donde media el poder. Aquí hablaríamos del poder que interviene entre la comunidad-mujer, familia<sup>28</sup>-mujer y pareja-mujer, dado que al ser la “sexualidad largamente estigmatizada, asociada al desorden o amenaza se convierte en un elemento a normar” (Araujo y Prieto, 2008:12). Esta reglamentación se impone a través del poder dentro de estos tres escenarios mencionados. En esa medida los aportes de Wolf entran a jugar un papel importante. Este autor interpreta el poder como el control sobre las acciones de otros en escenarios específicos, señala que el poder no hay que entenderlo como una fuerza sobrenatural, es “gente real, haciendo cosas reales”, es decir, es una realidad observable y “es un aspecto presente en todas las relaciones entre las personas” (Wolf, 2001:19).

De esta manera, Wolf (2001) evidenció la tipología del poder que se hace extensiva a las relaciones humanas, y por supuesto relaciones humanas de producción, parentesco, tributario y capitalista. Según Wolf (2001) existen cuatro tipos de poder: 1) El poder

---

<sup>27</sup> Por ejemplo, en algunas culturas se da menor importancia al deseo sexual de la mujer especialmente si la fertilidad es la preocupación principal. El proceso de envejecimiento puede ir asociado a una disminución del interés y la actividad sexual, pero hay diferencias amplias entre los individuos (Castroviejo, 2010: 43).

<sup>28</sup> Por familia nos referimos a la familia extensa de la mujer *embera* y de su marido.

intrínseco o personal que maneja una potencia o capacidad individual, 2) el poder interpersonal, es decir la capacidad de imponerse sobre otros, de establecer una secuencia de interacciones y transacciones 3) el poder táctico-organizativo, relacionado con el control de las esferas de integración, control del escenario de las interacciones, y 4) el poder estructural que controla los escenarios de relaciones y se interesa por imponer. Poder que se ejerce dentro y fuera del campo social particular (Wolf, 2001:20).

Por consiguiente, podríamos afirmar que al aplicar la tipología de poder de Wolf (2001) junto a los tres escenarios en los cuales se mueven las mujeres indígenas (pareja, familia y comunidad), todos manejan la forma de poder 1 y 2, ya que son las familias, tal como lo señala Rubin (1989), las que juegan un papel crucial en la tarea de imponer la conformidad sexual; en ella también se validan los papeles de autoridad y se negocian los conflictos entre los miembros del grupo (Córdova, 2003: 348), pero se entrelazan con “las concepciones particulares sobre el género y el parentesco que se convierten en el vehículo para sustentar la manera como se organizan los esquemas aceptados para la formación de parejas y el ejercicio ordenado de la vida sexual. Las edades apropiadas para el noviazgo y el matrimonio, las formas de galanteo, las tasas de reproducción (...)” (Córdova, 2003: 347). En esa medida, tiene mucho sentido introducir el binomio dominación-subordinación.

La subordinación adquiere una importancia especial al analizar la intervención ritual de los genitales femeninos en relación con la sexualidad, ya que muchas autoras como Mohanty (2008) son duras críticas de este fenómeno y de la mirada de feministas occidentales hacia las mujeres que son intervenidas por la práctica, denominándolas “sexualmente oprimidas”. Es de destacar que este acto tal como lo recalca Mohanty (2008) no puede reducirse a una relación de victimización de las mujeres intervenidas en sus genitales, o pensar en la dominación hombre-mujer, es indispensable ver el contexto y los demás actores. Por lo tanto, hablar de subordinación como un hecho universal, tal como lo plantea Ortner (1979) también es peligroso, ya que existen distintos conceptos de subordinación de acuerdo a la situación en la que se encuentre cada sujeto. Los casos concretos en contra de la teoría de Ortner (1979) se encuentran en los estudios de Leacock (1978, 1981) y Perruchon (1997).

Por consiguiente, el poder para definir la sexualidad no está solamente en los hombres, hay dependencia de una economía política y en este caso de una comunidad y una familia extensa.

En esa medida, Nash (1988, 1994, 2001) permite hacer un pare en el camino para aclarar de donde proviene y cómo es posible que se siga manteniendo esta subordinación en la actualidad, sin poner directamente el papel de la dominación en el género masculino, sino demostrando que a través de la historia los pueblos indígenas han transitado del impacto de un patriarcado (colonización y conquista) a una hegemonía masculina al relacionarse con la sociedad mestiza, junto a una jerarquía de género al momento de insertarse al mercado laboral/ sistema capitalista, a una situación de dominancia “varonil” tanto interna como externa, sumado a la jerarquización de género en cuanto a menores salarios para las mujeres pobres e indígenas.

Así, la dominación adquiere una importancia estratégica en este proceso de subordinación, a partir del cual se desprenden términos como “control sexual” y el “factor belleza y limpieza” presentados como un deseo de los hombres de controlar la actitud sexual femenina, y modelar el cuerpo de las mujeres. Aspectos que obtienen relevancia con la intervención ritual de los genitales femeninos y que son examinados bajo la teoría ofrecida por Bourdieu (2000) acerca de la dominación masculina, que es alimentada por La Barbera (2010b), Ginsburg (1991), Boddy (1991) y Wasunna (2000).

Estas autoras recalcan la importancia de comparar la intervención ritual de los genitales femeninos y la intervención de cirugías en occidente, las cuales tienen los mismos principios subyacentes de subordinación, es decir, reescribir la geografía del cuerpo de acuerdo a un ideal patriarcal de la feminidad y de la salud psicorelacional.

Recogiendo de manera general los trazos analíticos expuestos y las contribuciones de los diferentes teóricos, la presente investigación gira en torno a una apuesta por vincular la antropología con la sexualidad de las mujeres indígenas, que permita entender las dinámicas de subordinación y de poder en relación a un pueblo indígena que supuestamente ha transgredido las normas sociales y sexuales introduciendo (y en la actualidad abandonando) la intervención ritual de los genitales femeninos. Así como una lectura crítica de posturas universalistas y occidentales que analizan de forma generalizada las formas de dominación que ejerce el contexto y los sujetos ubicados en él.

### **CAPÍTULO III**

## **LA INTERVENCIÓN RITUAL SOBRE LOS GENITALES FEMENINOS EN EL CONTEXTO DEL PUEBLO INDÍGENA *EMBERA***

Este capítulo en primera instancia propone una mirada general de la vida cotidiana del pueblo indígena *embera* y su contexto a nivel regional y municipal. Por otra parte recoge la postura en torno a la intervención ritual sobre los genitales femeninos por medio de entrevistas a algunas mujeres *embera* asentadas en el resguardo indígena de Suratena.

Los perfiles de las personas entrevistadas que se presentan en este capítulo, son muy distintos entre sí, además debe señalarse que las mismas fueron escogidas al azar y buscando hacer un paralelo entre el pasado y el presente de la práctica tomando como base la conversación con una mujer anciana y una joven. Por un lado está Cecilia<sup>29</sup>, una mujer de avanzada edad de un resguardo donde aún se realiza la práctica y por otro está Luz, una joven madre y funcionaria del resguardo.

#### **Ubicación y Demografía**

En Colombia, según el censo del año 2005 residen 1.392.623 indígenas que corresponden al 3.43% de la población total del país, reconocidos en 87 pueblos.

“En la actualidad existen 710 resguardos indígenas titulados, 21 ubicados en 27 departamentos y en 228 municipios del país, que ocupan una extensión aproximada de 34 millones de hectáreas, el 29.8% del territorio nacional” (PGN, 2007).

El pueblo indígena en el cual me enfoco, “demográficamente representa un alto porcentaje de la población indígena del país (sesenta y seis mil)” (Cáisamo, 2007: 216) y específicamente los resguardos ubicados en el departamento de Risaralda cuentan con 26.328 indígenas.

Su piso ecológico característico son las vertientes húmedas de la Cordillera Occidental, originalmente cubiertas por la selva tropical sobre la cual desarrollaron un profundo conocimiento (Vasco, 1975:68). Además, constituyen

uno de los grupos más importantes que habitan la región del Pacífico Colombiano...Se han ubicado dentro de una gran extensión de territorio,

---

<sup>29</sup> Por motivos metodológicos y sobre todo éticos, los nombres de las entrevistadas serán alterados por seudónimos.

que parte desde el Sur Occidente de Centro América y Noroccidente de Sur América. En Colombia se encuentran desde la provincia del Darién en Panamá, pasando por los departamentos de Antioquia, Córdoba, Caldas, Chocó, Risaralda, Valle del Cauca y Nariño hasta el Ecuador; radicados en los ríos como el Naya, Yurumangí, San Juan, Atrato y el Sijai (Romero, 2000: 35).

De acuerdo con los relatos recopilados por Vasco (1975), los primeros indígenas llegaron al chamí hace más de 100 años. Aclara que eran personas provenientes del Chocó (Departamento cercano), pero su analogía con los actuales grupos chocoes debe ser aún objeto de amplio estudio lingüístico y etnológico que permita dilucidar sus relaciones (Vasco, 1975:4).

“El área geográfica habitada por los chamí, comprende toda la zona noroccidental del departamento de Risaralda, desde el cerro de Caramanta, al norte, hasta el cerro de Tatamá, al sur” (Vasco, 1975:1).



**Mapa 1:** Colombia: mapa de departamentos con población *embera chamí*  
**Fuente:** I Congreso Nacional del Pueblo Embera, octubre de 2006

Ancestralmente “*Embera* significa “persona”, gente que piensa, actúa, siente y hace...” (Cáisamo, 2007: 216). Dentro de este grupo se distinguen los *Embera Chamí* y los *Embera Katío*, los cuales comparten características culturales, entre ellos el mismo idioma con algunas variaciones a nivel de dialectos.

“El término *Chamí* quiere decir “cordillera” por lo que los Chamí son entonces la gente de la cordillera. Al interior de la gran familia sociocultural *Embera* se distinguen tres



grupos<sup>30</sup> según el área donde viven: están los *eyabida* que quiere decir habitantes de montaña (*Katío y Chamí*), los *oibida* habitantes de la selva de la llanura del pacífico y los *dobida* que son los habitantes de río” (Ulloa, 2004: 14). Las mujeres y hombres indígenas de Risaralda pertenecen a los grupos embera *katio* y *chamí*<sup>31</sup>.

La población *embera chamí y katío* del departamento de Risaralda se localiza en los municipios denominados: Mistrató, Quinchía, Guática, Belén de Umbría, Pereira, Pueblo Rico y Marsella. En el último municipio, se sitúan los resguardos: Altamira y Suratena<sup>32</sup>, a 30 km de su capital (Pereira). En el resguardo Suratena se enfoca mi investigación, pero principalmente en la vereda denominada “la Cancha”<sup>33</sup>. De acuerdo con el certificado de legalización, el resguardo indígena Suratena se encuentra ubicado al margen izquierdo del municipio de Marsella a unos 10 Kilómetros del casco urbano sobre las quebradas Colemacho y la Mica, en el corregimiento del Alto Cauca, a 1400 (m.s.n.m), con una temperatura promedio de 25<sup>0</sup>C, con suelo de composición arcillosa y con una pendiente ondulada. La humedad del suelo se promedia en unos 1500 litros de agua año por lluvia, teniendo en cuenta que los meses donde más se observa lluvia es en el mes de abril.

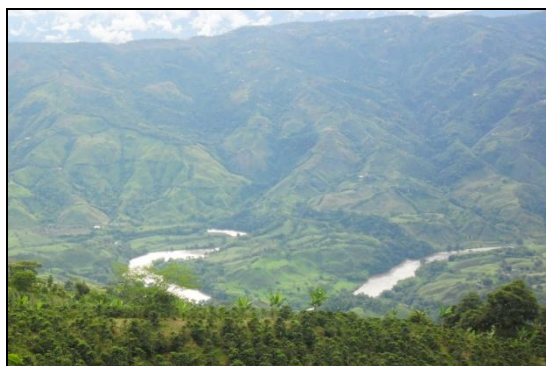
---

<sup>30</sup>Existen otros grupos pertenecientes a la familia *embera* con diferentes denominaciones tales como “los Eperara Siapidara, que habitan las zonas costeras y de río. Los Awá que habitan zonas de piedemonte en Nariño, los Wounaan, que habitan fundamentalmente los cursos medio y bajo del río San Juan, el Docampadó y la zona costera del Baudó y pequeños asentamientos en Juradó y Bajo Atrato; los cuna en la zona costera del golfo de Urabá y una migración de paeces que se ubica en la zona del piedemonte de la vertiente occidental de la cordillera occidental (Flórez y Millán, 2007: 40-41).

<sup>31</sup> Por lo que a lo largo del texto se nombrarán solamente como *embera*.

<sup>32</sup> Suratena viene de la palabra *embera: surra*, es decir, gusano. Su gobernador comenta que se le dio este nombre debido a la gran cantidad de gusanos que habitaban la zona.

<sup>33</sup> El resguardo Suratena está compuesto por las siguientes veredas: Suratena, Siria Baja, Siria Alta, Rancho de Lata, Curuvital, la Cancha y el Kiosco.



**Foto 2:** Topografía del resguardo indígena Suratena  
**Fuente:** Foto de Magda Delgado, 2013

La vereda “La Cancha” perteneciente al resguardo indígena Suratena, se caracteriza por haber sido afectada por una catástrofe natural ocurrida el 27 de abril de 2006. La población vivió por más de 40 años en la vereda llamada Suratena, pero debido a un deslizamiento de tierra que destruyó completamente cinco viviendas y averió las demás, decidieron salvaguardarse en la escuela. Afortunadamente no hubo víctimas, pero para evitar el riesgo resolvieron huir hacia la parte más alta y cercana (Delgado, diario de campo, 2013). En este acontecimiento la mayor parte de familias, es decir 47 de las 52 que se vieron perjudicadas<sup>34</sup> se asentaron en una cancha de fútbol perteneciente a la Federación Nacional de Cafeteros (de ahí su denominación de vereda “La Cancha”); solo dos familias decidieron quedarse en el lugar donde ocurrió el desastre. De esta manera ya han transcurrido siete años y aún no han sido reubicados, a pesar de que han gestionado ante Alcaldía municipal de Marsella y Gobernación de Risaralda.

Igualmente, podría decirse que la comunidad de la vereda “la Cancha” se ha convertido en un campo de desplazados por un desastre natural en el que se observa el total abandono por parte del Estado en el tema de vivienda, saneamiento básico y acceso a la salud, violando así las leyes que protegen a los indígenas establecidas principalmente en la Constitución Política de Colombia<sup>35</sup>

### **Características socio-económicas y organizativas del pueblo embera**

---

<sup>34</sup>En la actualidad el número de familias ubicadas en la vereda La Cancha ha aumentado a 55 (Censo realizado en el año 2012).

<sup>35</sup>Específicamente el artículo 7 que proclama: “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana” (Constitución Política de Colombia, 1991).

En este aparte es importante mostrar someramente algunos aspectos que exponen las condiciones en las que sobreviven hombres y mujeres *embera* (vivienda, vestido, salud y estructura organizativa), lo anterior con el fin de contextualizar el papel que ocupan las mujeres en esos espacios, los efectos sobre la sexualidad de las mujeres y por ende la afectación de la prevalencia y aplicación de la intervención ritual sobre los genitales femeninos.

## **Vivienda**

Antiguamente los *embera* vivían expandidos por varias zonas selváticas, debido a su economía de carácter itinerante. Sin embargo, hoy en día los planes de vivienda impulsados por entidades gubernamentales y religiosas han propiciado la nucleación de los asentamientos *embera*. Es así como la región donde habitan está conformada por comunidades donde en la mayoría de los casos hay un conjunto de viviendas, una escuela y una casa comunal. De esta manera estaba organizada la comunidad<sup>36</sup> de Suratena<sup>37</sup> antes de que ocurriera el desastre natural del cual fueron víctimas.

Actualmente en el lugar de asentamiento (después de la catástrofe natural) sus viviendas son habitaciones (de 16 metros cuadrados) construidas en guadua, tejas de zinc y plástico. Al momento de la llegada a esta cancha de fútbol (año 2006) construyeron 47 espacios habitacionales en los que únicamente pueden ubicar sus camas y una mesa (una cama matrimonial y otra para los hijos), por lo que sus cocinas tuvieron que situarse en otro lugar, en algunos casos, alejadas de sus moradas.

La población ha aumentado y por ese motivo existe un alto nivel de hacinamiento, que involucra falta de privacidad y de la intimidad necesaria en las relaciones sexuales entre las parejas. “Aquí no se puede tener intimidad y cada vez que queremos tener relaciones, yo no me puedo mover porque la cama suena” (Delgado, diario de campo, mayo 24 de 2013).

---

<sup>36</sup> Respecto al término “comunidad” nos acogemos a la definición señalada por Izko, quien conceptualiza a las comunidades andinas como “el resultado de la interacción de una lógica familiar y de una lógica comunal que posee a veces múltiples niveles y que está a su vez diversamente relacionada con otras lógicas supracomunitarias” (Plaza y Francke, 1980 citado en Izko, 1986: 60).

<sup>37</sup> El resguardo se conformó a partir de familias provenientes de Quinchía, Mistrató, Caldas y Antioquia en el año 1968 entre enero y febrero, quienes venían huyendo de la violencia. El predio fue comprado por los señores *embera* Mario Niaza y Octavio Guasarave. Territorio que luego fue convertido en resguardo a medida que fue creciendo la población. (Conversación con Subgobernador resguardo Suratena, 26 de mayo de 2013).

Es decir, en este punto nos encontramos con que la situación económica y habitacional también influye en la experiencia sexual satisfactoria de las mujeres, ya que un aspecto tan importante como la intimidad es imposible debido a las dificultades de vivienda en las que deben subsistir. Así mismo, este hacinamiento produce enfermedades inmunoprevalentes y se generan perjuicios a nivel de seguridad alimentaria, conflictos sociales, problemas en salud mental y en la percepción de bienestar.



**Foto 3:** Vivienda vereda la Cancha, Resguardo Suratena  
**Fuente:** Foto de Magda Delgado (2013)

Por otra parte, respecto a la vivienda y la división del territorio comunal, podría decirse que la comunidad de Suratena conserva características importantes que la llevan a realidades heterogéneas tal como lo hacen las comunidades andinas (Lehman, 1982: 22 citado en Izko: 1986: 89), ya que posee un territorio, en el que se regula su acceso repartiendo las tierras a cada familia, pero siempre en cabeza de los hombres como dueños de estas parcelas familiares. Lo anterior, tal vez, debido a “la sesgada estructura masculina de la sociedad circundante que ha producido una propiedad oficial masculina de la tierra” (Perruchon, 1997:50).

Empero, en los casos en que existen mujeres viudas o casadas con *kapunías* (Personas no indígenas), también reciben un área de tierra determinada, aproximadamente de 1 hectárea. Además se diferencia de las sociedades amazónicas en su poca autonomía y su forma de aglutinamiento, dado que prevalece un modo de producción tributario subsumido al capitalismo.

Así mismo, existen problemas de salubridad, ya que los sanitarios (3) y lavaderos (5) son comunitarios y no abastecen a una población de 400 personas<sup>38</sup>. Las duchas (3) se encuentran en mal estado y el agua debe ser cargada por niños, niñas y mujeres desde el lugar de acopio en recipientes plásticos, la cual es utilizada en la cocina y para el baño diario. La mayoría de población, hombres y mujeres se duchan delante de los demás. Hecho que no ocurría antes del desastre natural donde había una división del río por género: los hombres usaban la parte alta y las mujeres la parte baja. Este cambio en la higiene y cuidado ha permitido el descubrimiento de las semejanzas y diferencias de sus cuerpos, sobre todo por parte de los niños quienes afirman: “yo ya sé que es lo que tienen las niñas ahí escondido, las he visto en el baño” (Delgado, notas de campo, 2013).

Igualmente, el lugar de vivienda ha llevado a cambios abruptos en las prácticas culturales. Por un lado, el alejamiento de su territorio tradicional (río y selva especialmente) sometió a los hombres y mujeres a la actividad del jornaleo para obtener algún medio de sustento, enajenándolos de los usos y costumbres que siempre los había caracterizado como pueblo indígena frente a la auto sostenibilidad alimentaria, a partir de la siembra y cría de animales o pesca. Por el otro, los rituales realizados por jaibanás y médicos tradicionales sufrieron transformaciones, ya que debido a que las habitaciones son muy pequeñas no es posible invitar a la comunidad completa para adelantar sus sesiones, tal como lo hacían en su lugar de origen. Las ceremonias entonces pasan a ser privadas y no comunitarias.

Rituales como el *Farucá*<sup>39</sup>, referido al rito de paso de niña a mujer han desaparecido debido al lugar de asentamiento y también por el alejamiento del río, fuerza espiritual primordial.

En esa misma línea, podríamos afirmar que la eliminación de la intervención ritual de los genitales femeninos también ha sido influenciada por el nuevo sitio de permanencia, ya que debido a la forma tan cercana en que están ubicadas las viviendas y los materiales de las cuales están construidas hacen que toda la comunidad pueda escuchar el llanto de la niña y especialmente los hombres se enteren de dicha práctica y empiecen a cuestionar a sus mujeres.

---

<sup>38</sup> Conversación con Subgobernador Comunidad indígena Suratena, sector la Cancha. Mayo 25 de 2013

<sup>39</sup> Explicado en el capítulo III

## Vestido

Desde los años 60 la iglesia católica ingresó con sus misioneros en la zona donde habitaban los *embara*, quienes condicionaron las formas de vida y costumbres de los indígenas. En el caso de los *embara* del resguardo Suratena también intervino el conflicto entre partidos políticos conservadores y liberales que afectó a todo el país desde mediados del siglo XX.

El vestuario es uno de los cambios más notorios de esta desarticulación cultural. “El indio debe vestirse a lo occidental porque ir desnudo es pecado y con sus ropas tradicionales es ‘cosa de animales y de salvajes’ y, además, para ir a la iglesia es necesario estar bien vestido” (Vasco, 1975:20).

Actualmente, el vestido de los hombres es muy similar al del campesino pobre de Colombia: camisa de algodón y pantalón de dril. En otras palabras, transitan de una vestimenta con diferenciación étnica a una diferencia de clase social (introducción del capitalismo), es decir, de *embara* a pobre. En el caso de las mujeres podemos hallar diferencias en el vestuario entre *embara chamí* y *katio*. Las mujeres *katio* tienen vestidos de pliegues, un poco más abajo de la rodilla y con manga larga o corta, ellas tienen especial predilección por los colores vivos (violeta, amarillo, verde, rojo, azul) (Delgado, Diario de campo, 2009).



**Foto 4, 5 y 6:** De izquierda a derecha: Vestido mujer *embara katio*, vestido mujer *embara chamí* y vestido de algunas *embara chamí*

**Fuente:** Foto de Magda Delgado, 2013

Por su parte las *embara chamí*, etnia de la cual nos ocupamos en este escrito, prefieren utilizar faldas de colores vivos más arriba de la rodilla y camisetas de algodón, también de colores llamativos. No obstante, en la actualidad muchas de ellas utilizan pantalón jean y elementos similares a los utilizados por la sociedad occidental. Es de anotar que en el caso de las mujeres *chamí* el vestido se usa de acuerdo a su conveniencia. Es decir, solamente se

presentan con su vestimenta tradicional en el momento en que una institución nacional o internacional les ofrece proyectos sociales, dado que ellas siguen siendo esencializadas como las encargadas de perpetuar la cultura y por ende son estratégicas al mostrarse como las mujeres indígenas que los otros quieren ver para obtener ciertos beneficios.

Estaríamos hablando de lo que Martínez (2004) denomina la “vestimenta contextual”, es decir, “puede suceder que haya algunos momentos en los que el acto de vestirse constituya un acto consciente y reflexivo” (Martínez, 2004:9).

Los niños permanecen desnudos hasta sus 2 0 3 años y las niñas desde muy pequeñas son cubiertas con camisetas o vestidos elaborados por sus madres y similares a los utilizados por las adultas. Podríamos decir que esta concepción está relacionada principalmente por el pudor que desde la infancia es asumido por las mujeres, sin embargo también se puede intuir que el miedo de las madres a que sus hijas sean observadas por hombres y personas no indígenas se relaciona con la intervención ritual de los genitales femeninos.

## **Salud**

En este tema es evidente que las mujeres han abandonado la medicina tradicional. En la actualidad, si un niño enferma en primera instancia asisten al hospital y si es imposible la cura, recurren a su médico tradicional.

Por lo tanto, esta influencia de la medicina occidental se hace más cercana a través del enfermero indígena encargado de brindar el esquema de vacunación. No obstante, es importante recalcar que a pesar de que en la sociedad nacional exista un alto número de enfermeras, por ser supuestamente una profesión supeditada al cuidado, en el resguardo indígena siempre lo ha hecho un hombre. Lo anterior tal vez porque la subordinación hacia el varón persiste, ya que son ellos los que en la mayoría de espacios (por no decir en todos) son quienes ocupan los principales cargos. Consecuentemente, podría afirmarse frente a este caso específico que los varones siguen perfilando un rol de mando, no precisamente porque la enfermería sea un trabajo de hombres o mujeres tal como se distingue en la sociedad mestiza, donde existe una jerarquía de género, sino por la sujeción a una hegemonía masculina que sigue reafirmando una posición de superioridad.

En esa medida, paradójicamente contrario a lo expuesto acerca de la vivienda y su relación con la intervención sobre los genitales femeninos, la presencia de un enfermero y no enfermera aumenta las probabilidades de seguir realizando la práctica en las niñas recién nacidas de forma secreta a pesar de que se especifiquen normas que la prohíben. Es decir, dado que ellos actúan solamente frente a casos externos del cuerpo femenino, y no en lo que tiene que ver con su sexualidad, el parto y puerperio, es difícil que en realidad la práctica se extermine completamente.

De acuerdo con el “Diagnóstico de las primeras causas de consulta” de los indígenas pertenecientes a la EPS Pijao Salud realizado por el hospital San José (enero 1 al 31 de diciembre de 2012)<sup>40</sup>, hallamos que hay un alto porcentaje de atención de embarazos confirmados (62 casos). Este diagnóstico carece de una discriminación por edades, por lo cual puede ser muy general, pero da cuenta de un elevado número de mujeres en embarazo que permite señalar el alejamiento de la salud tradicional, dado que anteriormente era brindado por las parteras; pero también expone la manera en que las mujeres manejan su cuerpo, ya que tienen el acceso a la anticoncepción<sup>41</sup>, pero sus embarazos siguen siendo secuenciales. En otras palabras, la identidad étnica está por encima de los dispositivos del poder gubernamental para el control de la natalidad, pero también tal como lo plantea Bourdieu, “el cuerpo se muestra como portador de la posición social (...) ya que en el cuerpo se tiende a reproducir la estructura del espacio social y su trayectoria (Bourdieu, 1986 citado en Martínez, 2004:129-142), buscando así alternativas para la pervivencia de su pueblo indígena.

### **Estructura organizativa de las comunidades**

Según Luis Guillermo Vasco (1975), no es posible fijar con certeza cuáles fueron las originales formas de organización social y parentesco de este pueblo indígena. El único dato hace referencia a la existencia de varios grupos localizados en sitios diferentes y cada uno bajo la dirección de un cacique (Vasco, 1975:21).

Respecto al liderazgo femenino *embera* no existe ninguna documentación. Sin embargo, en conversaciones con los líderes se comenta que las mujeres jaibanás ocupaban

---

<sup>40</sup> Diagnóstico consultado el 15 de mayo de 2013.

<sup>41</sup> La planificación familiar es analizada en el capítulo III.



un lugar importante y de dominio<sup>42</sup>, ellas pierden su poder chamánico y se reducen notablemente convirtiéndose en muchos casos en las secretarias de sus maridos jaibanás.

Por otra parte, es importante anotar el papel de las mujeres *embera* en el gobierno propio, ya que hacen parte de la junta directiva a través de su comité de mujeres desde hace pocos años (2008), aspecto que es relevante pero que aún carece de apoyo total por parte de los hombres, quienes en varias ocasiones desestimulan el trabajo realizado por ellas y no las apoyan cuando desean mejorar sus condiciones de vida a través de los proyectos productivos entregados por agentes del gobierno.

En cuanto al trabajo organizativo de las mujeres no puede dejarse de lado el desarrollado por las parteras. Ellas apoyan en ciertos momentos a las mujeres embarazadas, pero no ejercen las mismas funciones de antes, dado el trabajo de los hospitales con las mujeres gestantes; por lo tanto, su papel dentro de la comunidad se ha desvanecido. Aún más, cuando se dio la prohibición de la intervención ritual sobre los genitales femeninos (2009), dado que eran ellas principalmente quienes la ejecutaban y debido a la introducción del castigo y el peso de la ley ellas han expresado su resistencia simbólica a eliminar la práctica dejando de atender los partos.

### **Caracterización de los hombres y mujeres embera en los escenarios: familia y comunidad**

En cuanto a la familia se refiere, todo parece indicar que en sus inicios se trata de familias extensas con descendencia patrilineal y residencia patrilocal (Vasco, 1975: 5). Estos núcleos indígenas por lo general son monogámicos; no obstante, en la actualidad se ha dado la construcción de nuevos tipos de familias donde es probable la presencia de un tercero en la relación de pareja, aunque no es muy común.

Al ser la madre la encargada de enseñar las tareas del hogar, promueve en sus hijos las actividades propias de la comunidad. Por lo que es habitual ver a las niñas y niños desde muy pequeños cargando a los hermanitos menores, peinándolos o ayudando a vestirlos. De

---

<sup>42</sup>El subgobernador relata que en tiempos antiguos las mujeres jaibanás tenían poder y por ende el privilegio de tocar las partes íntimas de todos los varones jóvenes asistentes a cualquier ritual. Por lo tanto, su marido debía dejar que se llevaran a cabo estos tocamientos, ya que esto permitía que las ceremonias surtieran efecto y además se pensaba que la Jaibaná estaba poseída por un espíritu (Delgado, Diario de Campo, 2013).

la misma forma, las niñas son iniciadas en las labores del hogar y preparación de alimentos, barren la casa, encienden el fogón con leña y ponen las ollas.

Un elemento que llama la atención es que al tener sus tierras alejadas de las viviendas (aproximadamente dos horas caminando), ha hecho que los niños no tengan contacto con la siembra y cosecha de productos agrícolas tan frecuentemente como en otros municipios, ya que solamente en fines de semana visitan sus chagras o tajos.



**Foto 7:** Mujeres *embera* caminando hacia su finca o tajo junto con sus hijos  
**Fuente:** Foto de Magda Delgado, 2013

Así mismo, dentro de la familia, las mujeres se encargan de realizar diferentes actividades en la cocina, recogen la cosecha de maíz y otros cultivos, siembran el plátano y el café, lavan la ropa, traen leña, hacen aseo, traen el agua, cuidan los animales domésticos (gallinas, patos, cerdos) y manejan la huerta casera.

Para las mujeres su momento de recreación es en la tarde, elaboran artesanías en chaquiras, complementado con las conversaciones que establecen con las otras mujeres pero olvidando la elaboración de vestidos, tal como se hace en otras comunidades. Los hombres se recrean en las tardes armando partidos de fútbol, jugando billar o la actividad que comparten hombres y mujeres viendo televisión (Delgado, 2013). El espacio de recreación masculina parece ocioso o improductivo, pero en realidad allí se dan sesiones organizativas o de justicia propia, ya que dialogan sobre las posibles soluciones frente a un problema colectivo o de relación con la sociedad mestiza.

Además, ellos se encargan de proveer a su familia los alimentos necesarios para subsistir, pero al contrario de los indígenas que les precedieron (hace 10 años aproximadamente), ellos lo hacen a través del jornaleo por días en diferentes fincas de

grandes terratenientes. Allí se encargan de rozar los cultivos (quitar la maleza), coger café, fumigar o cargar madera. Es decir, ya no tienen el suficiente tiempo para trabajar en su propia parcela. Los trabajos comunitarios están a cargo de la fuerza masculina, en especial lo relacionado con obras de construcción comunitaria. Pero el mantenimiento del aseo de toda la comunidad está en manos de las mujeres.

Sin embargo, aunque ellas ocupen un lugar imprescindible dentro de la familia, no son quienes toman las decisiones económicas referentes al hogar y menos aún frente al mundo público, ya que es el hombre quien la representa en el espacio organizativo y educativo.

De este modo, tal como lo enfatiza Sacks, con el paso hacia la propiedad privada las mujeres se convirtieron en esposas subordinadas y dependientes y es así como el trabajo de las mujeres es dedicado a sus maridos y familia en lugar de trabajar para la sociedad en general, es decir, son políticamente tuteladas (Sacks, 1979: 248-252). No obstante, esto se da principalmente en las sociedades de clase y siendo la población *embara* una sociedad de status se ve permeada, ya que aunque las mujeres trabajen de manera colectiva no hacen parte de un grupo productivo que las separe de su espacio doméstico.

Los vínculos de unión entre la familia y la comunidad son muy fuertes, dado que la familia se convierte en un soporte fundamental para la comunidad y viceversa. “Se puede decir que el concepto y las prácticas de la familia son derivadas de las directrices de la comunidad (...). De tal manera que los dos elementos son compatibles y actúan de manera combinada e interactiva, lo que no ocurre en la mayoría de los casos de las familias occidentales” (Calle y Carmona, 2006: 63). En ese sentido podría decirse que la comunidad es una familia grande, dado su nivel de respeto a la jerarquía y el tipo de uniones que se presentan entre las personas.

### **La intervención ritual sobre los genitales femeninos y su percepción entre los embara del resguardo Suratena**

En ese interactuar constante entre familia y comunidad y el papel que cumple cada uno de los sujetos dentro de esos escenarios, se enfrentan con una realidad: la intervención ritual sobre los genitales femeninos.

En Colombia esta práctica se da a conocer a los medios de comunicación e instituciones nacionales e internacionales, sólo hasta el año 2007 cuando una funcionaria pública del municipio de Pueblo Rico, Risaralda denunció la muerte de una niña *embera*. La intervención ritual sobre los genitales femeninos “le produjo una infección que no pudo ser controlada en el Hospital de Pueblo Rico a donde sus padres la llevaron tardíamente, por lo que a los pocos días murió, hecho que fue difundido por los medios de comunicación a nivel nacional e internacional<sup>43</sup>” (Henao, 2010: 165).

Desde ese momento y con la difusión de un programa de televisión denominado Séptimo Día<sup>44</sup>, las comunidades y sobre todo sus mujeres fueron satanizadas, estigmatizadas y denominadas como salvajes por la opinión pública. Además con la sentencia como caso de violencia intrafamiliar emitida el 24 de julio de 2008 por un juez promiscuo municipal, se empezaron a buscar soluciones desde entes del Estado, ONG’s y a nivel internacional.

Después de la actuación y sensibilización del Proyecto *Embera Wera* en las comunidades *embera*, surgió la iniciativa por parte de sus autoridades de prohibir la práctica a través de la Resolución 001 del 17 de junio de 2009. Esta resolución junto con distintas estrategias de sensibilización a la comunidad sirvió de apoyo para la transformación de la práctica, a pesar de que muchas personas aún la desconocen y no la han introducido dentro de sus comunidades. Finalmente se hizo pública la decisión de no seguir con la intervención ritual sobre los genitales de las niñas. Sin embargo, hace falta apropiación de sus líderes, más información y un tiempo más largo de acompañamiento de las instituciones<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> El Tiempo.COM, 23/03/2007; Caracol Radio, 22/03/2007. Colprensa, 23/03/2007.

<sup>44</sup> Programa de televisión emitido el 4 de abril de 2008 que ingresó a las comunidades para entrevistar a las mujeres sin ningún permiso o consulta previa con sus dirigentes. “El programa informa sobre los antecedentes y condiciones actuales de los Embera de Risaralda, retrata algunos aspectos de su actual realidad social y cultural, y recoge testimonios de hombres y mujeres sobre la práctica de la AGF y su significado social. Igualmente, presenta escenas en las que se conjuga el llanto de niñas con imágenes de cuchillos, tijeras y cuchillas de afeitar y muestra una imagen de la mujer inocente y victimizada” (Henao, 2010: 92)

<sup>45</sup> En municipios como Pueblo Rico, aún se sigue practicando dada esta falta de información y colaboración de sus gobernantes. De acuerdo con datos recientes “en el año 2012 se reportaron 12 casos, en el 2013 fueron 19 y en lo corrido del año 2014 ya se han reportado 11 casos de intervención ritual sobre los genitales femeninos” (RCN, Noticias Pereira 03/04/2014).

Es así como podría decirse que la intervención ritual sobre los genitales femeninos es un fenómeno difícil de transformar o eliminar, por lo que se requiere de mediaciones propias y foráneas.

En la cuestión que nos ocupa del resguardo de Suratena, la prohibición fue aplicada<sup>46</sup> y a continuación presentamos algunos relatos que exponen experiencias personales de intervenciones rituales sobre los genitales femeninos (pasado y presente) y las reflexiones que suscitaron el descubrimiento abrupto de la práctica en Colombia y la posterior restricción para realizarla entre los *embera*.

### **La “curación”<sup>47</sup> y sus posturas**

La postura universalista acerca de la intervención sobre los genitales femeninos descansa en una mirada acusadora que busca constantemente cómo penalizarla, además hay preocupación por encasillar la intervención ritual como una violencia contra las mujeres, pero olvidan especificar lo que constituye tal violencia, ya que la identifican como resultado, pero no examinan su intención. Por ejemplo en la Declaración Universal sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, no se ha tenido en cuenta esta distinción y la intervención ritual sobre los genitales femeninos sigue siendo una práctica particularmente difícil de evaluar, ya que no se puede considerar automáticamente como violencia (Pavon, 2009: 11). En esa medida el siguiente relato podría ayudar a evaluar con más detenimiento las estructuras legales que se están creando frente a este tipo de fenómenos, dado que debe observarse con cuidado la intención, la cual no es de dar muerte, sino aplicar unos conocimientos aprendidos que han ido de generación en generación y responden a una creencia.

### **Postura de las ancianas**

Relato 1:

---

<sup>46</sup> Llama la atención que se acate la ley de prohibición y sanción en algunos municipios y en otros se siga practicando, es un tema que necesita de mayor análisis y que sería de interés para otra investigación, ya que se plantean hipótesis como la falta de apoyo del gobierno propio, falta de información y otros que carecen de profundidad.

<sup>47</sup> Para el caso de los *embera* la definición o concepción principal con la cual identifican la intervención ritual sobre los genitales femeninos es la “curación”, “arreglo” u “operación”, que como ya se explicó hace referencia a “arreglar, curar u operar un defecto en el cuerpo de las mujeres” (González, 2011: 170). Por tal motivo en este aparte nos acogeremos a los términos curación, arreglo u operación para expresar mayor cercanía con las construcciones sociales del pueblo *embera*.

Cecilia pertenece a un resguardo donde aún es frecuente<sup>48</sup> la intervención ritual sobre los genitales femeninos, es una mujer de 75 años, tiene cinco hijos varones y tres mujeres. Todas fueron “arregladas”, estudió la primaria completa y desde los 29 años ejerce la partería porque lo aprendió de su abuela y al mismo tiempo ha llevado a cabo la intervención ritual en los genitales de las niñas.

Para la curación que dios Karagabí (Dios y héroe antiguo de los *embara*) dejó fue con plantas o hiervas medicinales, yo llevo varios años realizando esta práctica y nunca he matado a las niñas, pero mi abuela tenía mucho conocimiento sobre la curación que dios Karagabí dejó a ella. La curación lo hacía con un cuchillo o navaja, ni siquiera lo dejaban sangrar en la herida, y si no se realiza la curación entonces dios Karagabí para que dejó esos conocimientos (Cecilia, Entrevista 17/06/2013).

Bajo esta descripción es necesario anotar que la “curación o arreglo” requiere verse desde otra óptica, ya que no se acomoda a los lineamientos legales internacionales y al enfoque universalista de los derechos humanos<sup>49</sup>. Aspecto que es respaldado por Estarita (2010), al definir los derechos individuales en franca disputa con los derechos colectivos dentro de las comunidades indígenas *embara*. “El tema de los derechos humanos y la ablación [intervención ritual] o mutilación genital femenina, encaja en el debate de dos corrientes de la Ciencia Política: el liberalismo y el comunitarismo, el liberalismo en defensa de los derechos individuales o subjetivos y el comunitarismo en defensa de los derechos de la comunidad por encima de lo individual” (Estarita, 2010: 37). De este modo, parece que las manifestaciones de las mujeres mayores va dirigida a la segunda corriente, empero tiene una estructura cultural, social y sexual que la soporta.

#### *Las reacciones frente a la exteriorización de la práctica*

Continuando con el relato de Cecilia, también es necesario preguntarse por el efecto causado en las mujeres *embara* en el momento en que salió a la luz dicha práctica en Colombia.

---

<sup>48</sup> Es importante tener en cuenta que aunque en el resguardo indígena Suratena el procedimiento se ha abandonado, se trae este testimonio con el fin de poder hacer la relación entre el pasado y presente de la práctica.

<sup>49</sup> Establecer una postura de aceptación o no frente a la intervención ritual sobre los genitales femeninos se aleja del objetivo de esta tesis, por tal motivo solamente se presentan las posiciones más frecuentes que la acompañan, ya sea a nivel institucional o de las propias comunidades.

Nosotras nos dimos cuenta del problema que había salido por medios de la televisión pero la comunidad no dijo nada, ¿por qué será que ahora vienen diciendo esto? o ¿será que nos van a quitar los conocimientos? (...) con la práctica nosotras no hemos matado a las niñas, si fuera así todas estas niñas que hay en este resguardo no existirían (...). En mis abuelas la curación era secreta y nadie lo podía saber, pero ahora los hombres empezaron a preguntar sobre la curación y también las demás personas como los líderes y docentes. Esto llegó a las comunidades a raíz de que los periodistas cogieron de sorpresa y quitaron el pensamiento de las *embera wera*. De ahí nacieron muchos inventos, líderes que salieron en televisión. Yo escuché sobre la curación cuando estuve en un taller. Yo no les compartí con la comunidad porque la gente nos decía que tenían miedo (...). No entiendo por qué las mujeres mostraron a esta gente nuestro secreto en la televisión, debemos castigar a la mujer que hizo estas cosas. Vamos a pedir derechos y nos matan nuestra cultura, pues entonces nos quedamos muertos, de cuales derechos estamos hablando (Cecilia, Entrevista 17/06/2013).

La reflexión anterior es generalizada en las mujeres mayores del resguardo, ya que para ellas, “la curación” estaba alejada de ser un problema, era un secreto y hacía parte de los conocimientos adquiridos, pero se recalca que no causa la muerte a las niñas y por consiguiente ellas no son asesinas. Así mismo, señalan que se ha atentado contra su cultura y sus derechos; sienten vulnerada su intimidad y su identidad como indígenas, dado que estos rumores promueven temor y zozobra ante las parteras por parte de la comunidad, acabando de alguna manera con su prestigio. Igualmente, tal como lo señala González “en la opinión pública no especializada se configuró un imaginario social, según el cual los *embera* son atrasados y salvajes” (González, 2013: 215).

#### *Las reacciones frente a su prohibición*

Prohibir una práctica realizada por años es realmente difícil, pero ¿qué piensan las mujeres mayores sobre tal proscripción?

Cecilia, con uno de sus tantos nietos sentado en medio de sus piernas y con una mirada desgastada por los años, pero con una conciencia reflexiva sobre los cuestionamientos que se le hacen, continúa el relato de su historia de vida y se detiene un momento para contar lo que piensa y siente acerca de la prohibición de aquel acto realizado por años y que fue heredado de su abuela.

Esta curación también la hacen las sabias que son parteras. Por qué ahora vienen y hablan de esta práctica o lo vienen a suspender entonces nosotras como parteras no estamos de acuerdo, y si no se hace la curación

entonces eso se crece mucho, podría quedar como un pene. Yo como partera no dejaré acabar la curación, llevo 28 años haciéndolo y ninguna se me ha muerto. Si no se hace la curación son burla de todos los hombres porque dicen que tiene como un pipi de hombre. Por eso yo como partera no la dejaré acabar, iré a aprender sobre plantas en reemplazo de la práctica, porque antiguamente no contaban que había plantas para la curación (Cecilia, Entrevista 17/06/2013).

De este modo, queda plasmada la posición de las mujeres ancianas, donde persiste la preocupación por el futuro social y sexual de las niñas a quienes no se les realice la intervención, temen a la burla de los hombres y se especula acerca de la transformación de la práctica o reemplazo buscando elementos menos peligrosos como las plantas. Además como un acto de resistencia se niegan a atender los partos<sup>50</sup>.

Relato 2:

Lina tiene 29 años, es la encargada de brindar asistencia a las mujeres gestantes, ella es bachiller y hace parte de las funcionarias escogidas por el resguardo para apoyar los programas orientados desde el Estado hacia las familias. Vive con su esposo, tres hijas y un hijo. Su experiencia respecto a la intervención ritual sobre los genitales femeninos tiene que ver con su primera hija, ya que con las dos últimas, es decir, hace 13 años aunque no había ingresado una ley propia ya se iniciaba una reflexión comunitaria para eliminarla.

### **Postura de las jóvenes**

Tal como se ha explicado anteriormente las posturas son diversas, pero en relación con las mujeres *embera* jóvenes, surgen otro tipo de representaciones. Por un lado, no son ellas quienes insisten en aplicarla, se recurre a tías o abuelas, lo cual indica que el conocimiento no es generalizado entre las mujeres, ya que desconocen la obligación de realizarla, hace parte de un consejo o recomendación brindada por las mujeres mayores más cercanas.

Yo me recuerdo que mi tía Sofía era la que hacía eso, usted la distingue. Ella me arregló la niña. Yo tuve la niña como un martes y al otro día mi tía llegó. La mandamos a llamar pa' que le hiciera eso. Ella vino, se sentó, la cogió y de una. A lo que iba y ya. Y la niña no ensangró, porque muchos dicen que eso ensangra mucho, pero a la niña no le dio nada (...). (Lina, Entrevista 11/08/2013).

### *Las reacciones frente a la exteriorización de la práctica*

---

<sup>50</sup> Caso ocurrido en los municipios cercanos llamados Pueblo Rico y Mistrató.



Dar a conocer una práctica secreta es un hecho que afecta mayormente a las mujeres ancianas; no obstante, en las mujeres jóvenes se alcanza a percibir más bien un cuestionamiento: “Yo no sabía que esto era solo de las mujeres *embera*” comenta Lina. En otras palabras, hay asombro y confusión, ya que tal como sucedió con las inmigrantes somalíes en Noruega (Johansen, 2008), ellas se percatan de que su práctica es “mala” solo hasta que se encuentran en contacto con otra cultura. Así lo ejemplifica esta autora: “no se dan cuenta que son negros hasta no ver a los blancos” (Johansen, 2008: 314).

Lo mismo sucede con las *embera*, quienes pensaban que a todas las mujeres sin excepción se les realizaba la práctica. Es decir, vivieron un proceso de realismo nativo que también les llevó al descubrimiento de una forma de sexualidad diferente, ya que reconsideraron su papel en la relación de pareja y de comunidad.

Ellas se preguntan por las diferencias corporales con las mujeres no intervenidas y en ciertos momentos anhelan tener genitales iguales, llegando incluso a aseverar, de acuerdo con Lina que “en el hospital cuando yo he tenido mis hijos también he visto a las mujeres mestizas con la curación y dicen que en Pueblo Rico las negras fueron las que le enseñaron a las indígenas, y hasta en el hospital los médicos la hacen” (Lina, Entrevista 11/08/2013).

#### *Las reacciones frente a su prohibición*

De acuerdo con la observación participante y el relato de Lina, podría decirse que la prohibición de la práctica no causó grandes enojos en las mujeres jóvenes, sin embargo, originó otras sensaciones:

Noo, muy duro, uno se arriesga es a matar las hijas (...) el otro día en una asamblea, el gobernador dijo que quien realice la curación será castigado, y que el padre y la madre de la niña también. Ahí pusieron de ejemplo la muerte de una niña por la curación hace 18 años. La señora comentaba que ella había dado el permiso a la partera para que le hicieran eso a la niña, pero a los cuatro días se murió porque la niña sangraba sin parar, no le recibía pecho y lloraba sin parar. Lo único que hizo fue decirle a la partera que le ayudara y lo que la partera hizo fue esconderse. Que miedo, eso me hizo pensar bastante en mis pobres hijas (Lina, Entrevista 11/08/2013).

En esa medida, podría decirse que en las mujeres jóvenes se presenta una ambivalencia:

Por un lado tienen miedo de seguir ejecutándola a sus niñas dadas las experiencias de muerte en otras compañeras; desean evitar el castigo de sus autoridades; piensan en la

intervención divina para justificar su eliminación y por otro lado buscan estrategias de reemplazo de la intervención ritual sobre los genitales femeninos.

En Pueblo Rico utilizan una crema tumbacallos pero eso no tumba. Yo una vez lo utilicé para la chiquita que tengo ahora, no que pecao, jum (...). Y yo dije, no, no lo vuelvo a hacer, será que Dios la mandó así pues qué más le vamos a hacer y dejé de echarle la pomada. Hoy en día la mayoría como ya no pueden hacer eso le echan la pomada. Pero muchas dicen también así como yo, de que es bobada. Porque así sea un bebe recién nacido como que se dan cuenta y se empiezan a quejar, ay no. Entonces eso es bobada (Lina, Entrevista 11/08/2013).

En otro sentido, ellas dan cuenta de una versión transformada y reflexiva sobre el tema, ya que hacen una comparación entre asumir o abandonar la intervención, replanteando que en realidad en la actualidad se han quebrantado los objetivos para lo cual fue creada o ejecutada desde épocas antiguas. Tales como dejar de buscar a otros hombres o que el clítoris le crezca excesivamente. Por lo tanto, de cara a aspectos como la infidelidad se inclinan por revisar aspectos de la personalidad, la violencia cometida por la pareja o la afectación negativa de los derechos de las mujeres.

Después de una norma que puso el resguardo, las mujeres no la volvieron a hacer porque entonces la iban a revisar así fuera pecao verle la cosita a las niñas porque habían mamás que no hacían caso. Yo veo que mi hija de 13 años no le ha crecido nada, está igualita. Yo digo que eso no tiene nada que ver, así la tenga o no la tenga son así. Mire la muestra de un botón es esta muchacha (...), no ve que anda con el mismo cuñado y engaña al marido en las narices de la comunidad. Entonces yo digo que no, que no es por eso. Que las niñas pueden ser lesbianas o brinconas, así la tengan o no la tengan. Hay mujeres que buscan otros hombres porque hay hombres que las maltratan, en cambio el otro no. (Lina, Entrevista 11/08/2013)

En suma, resulta fundamental hacer una lectura crítica del contexto social y cotidiano que determinan las actuales relaciones generadas entre los hombres y mujeres *embera* de Risaralda. La complejidad del tema requiere un tratamiento profundo que debe empezar con el conocimiento de las características socio-culturales y organizativas de la sociedad de origen y de la función y los significados de la práctica en cuestión (Rodríguez, 2002: 79). Analizar el contexto local trae grandes ventajas para este estudio, ya que demuestra que existen espacios en los cuales la mujer *embera* es subordinada a la dominación masculina y comunitaria, en tanto que le es casi imposible acceder a ciertos espacios como: la

organización, el trabajo remunerado dentro del mismo resguardo de acuerdo a sus capacidades, reconocimiento social y político y la educación, entre otros.

Sin embargo, estos elementos pueden trascender el plano local, en tanto son estructuras sociales marcadas por prácticas como la intervención ritual sobre los genitales femeninos que están insertas en dinámicas internacionales.

Puede decirse que existe una transición en la perspectiva que poseen las mujeres para abordar la intervención ritual sobre los genitales femeninos. Existe un cambio de tipo generacional y esto ha traído consecuencias en la medicina tradicional y partería. No obstante, frente a la práctica también ha dejado sus huellas, ya que al renunciar a su enseñanza e instrucción a las jóvenes (debido a su prohibición desde el año 2009), ésta ha sido casi eliminada completamente. Lo anterior, también debido a que algunas mujeres jóvenes han podido acceder a cierto nivel de educación (bachillerato) y a un relacionamiento con personas no indígenas o instituciones del Estado que han valido para ampliar su campo de interacción, adquiriendo un nivel de comprensión y de razonamiento que puede llegar a refutar las bases culturales de cualquier tipo de ritual o práctica “no deseable”, en este caso de la intervención ritual sobre los genitales femeninos.

Tanto las mujeres mayores como las jóvenes carecen de voz para plantear sus pensamientos dentro del resguardo Suratena, no obstante, retomando los planteamientos de autores como Rosaldo (1979), las mujeres son dueñas de un espacio público y privado, que aplicándolo desde conceptos indígenas recurriríamos más bien a hablar de un adentro y un afuera. El adentro sería la familia y la comunidad y el afuera se refiere a la sociedad en general.

Dentro de la familia, se pueden guardar secretos, es un espacio privado, pero cuando estos secretos salen a la luz ya son comunitarios. Es decir, hablaríamos de un espacio cerrado entre las mujeres, al cual no tienen acceso los hombres, como es el conocimiento de la práctica, pero a la vez de un espacio comunitario, donde las mujeres trascienden los límites de la familia y su secreto es descubierto pero sigue siendo guardado por la comunidad en “lo privado”. Por lo tanto, no es factible hacer la separación de esferas dentro la comunidad indígena *embera*. Lo público y lo privado se entrelazan entre los *embera* y las mujeres pueden trascender los límites con “modos performativos de expresión” (Butler, 2009: 332) que se manifestarían tal vez en la evolución o reemplazo de la intervención ritual sobre los

genitales femeninos. Es algo que no se puede asegurar, pero que cuando transcurran algunos años más, habría mayor claridad.

## CAPÍTULO IV CICLO VITAL, SOCIALIZACIÓN Y SEXUALIDAD INDÍGENA

El presente capítulo estudia el ciclo vital de los hombres y mujeres *embera*. Desde este aspecto se analiza la forma en que ellas y ellos construyen su sexualidad dentro de un escenario de familia y comunidad. De este modo, intentaremos mostrar la experiencia sexual y social a través de los testimonios de: Lucía, una mujer partera de 50 años; una pareja joven: Jaime/Norfilia de 17 y 19 años respectivamente y una con mayor experiencia José/Ana de 30 años. Además encontraremos las palabras de dos líderes de la comunidad: Mario y María (37 y 30 años respectivamente), junto a Rosaura, una mujer casada y artesana de 30 años.

El análisis radica en la noción de género, haciendo hincapié en que éste no se refiere únicamente a hombre y mujer, sino que hablamos de acuerdo con Nanda (2000) (con el ejemplo de los *Navajo*), de que la disposición de conductas crean géneros diferentes a los de hombre y mujer. En otras palabras, siguiendo a Butler, “asumir que el género siempre y exclusivamente significa la matriz de lo ‘masculino’ y lo ‘femenino’ es precisamente no darse cuenta del punto crítico que la producción de ese binario coherente es contingente, de que tiene un costo y de que aquellas permutaciones del género que no se adaptan al binario son tan parte del binario como su instancia más normativa” (Butler, 2004: 11).

Género que tal como se señaló en el capítulo I, actúa y se conceptualiza a través de las relaciones de poder entre categorías de personas (Scott (2008 [1986])). Es decir, en el caso de los *embera*, las relaciones de poder pueden observarse claramente en el binomio social e institucional: familia, y comunidad. Lo anterior teniendo presente que es en estos escenarios donde se modifican o se reprimen las actitudes femeninas y sexuadas de las mujeres, pero además se interroga y se estipulan las normas que guían cada etapa de sus ciclos de vida.

Así mismo, es preciso anotar que la sexualidad no es necesariamente determinante de la identidad de género, situación que es demostrada a partir de la Antropología en las etnografías de Leacock (1981), Epple (1998) y Nanda (2000). Allí se señala la ausencia de una directa relación entre género y sexualidad, dado que las preferencias sexuales pueden ser situacionales y según el contexto, además según su cosmovisión todo puede ser masculino y femenino.

Por lo que muchas mujeres *embera* no se acomodan a la identificación del género femenino como mujeres del hogar únicamente. Ellas trabajan igual que los hombres en el campo y ganan un jornal, además son ellas quienes coordinan la alimentación en las mingas indígenas contra las políticas del gobierno y son las primeras que se enfrentan a la fuerza pública mientras que otras prefieren quedarse en la comunidad encargándose de los hijos de las “guerreras”.

Es decir, se atribuye al género un proceso con una variedad vocativa, ya que existe un conocimiento de los roles entre hombres, pero las mujeres en algunos momentos pueden hacer los oficios o estar involucradas en actividades de hombres, tal como lo plantea Leacock (1981). En la figura de los *Innu*, la autora representa una autonomía individual y por ende una ausencia de dicotomía público-privado, aspecto que se conecta con la realidad de los *embera*, ya que la familia y la comunidad hacen parte del espacio público y a la vez del privado.

Por otra parte, hacemos hincapié en la necesidad de comprender la sexualidad de las mujeres y su situación comenzando por su cotidianidad, viendo ésta como un constructo que se ha determinado y definido en la experiencia y comprendiendo que “el significado sexual no está formado exclusivamente y ni siquiera primordialmente por palabras y en los textos. Está hecho por relaciones sociales de poder en el mundo, proceso a través del cual también se produce el género” (Mackinnon, 1987: 4).

#### *Construcción de la sexualidad embera desde su ciclo de vida*

Para Lerner y Szasz el concepto de sexualidad: “designa ciertos comportamientos, prácticas y hábitos que involucran al cuerpo, pero también designa relaciones sociales, conjuntos de ideas, moralidades, discursos y significados que las sociedades y sus instituciones construyen en torno a los deseos eróticos y los comportamientos sexuales” (Lerner y Szasz, 1998: 182). Es así, como la mayor parte de autores construccionistas se inclinan por reconocer que la sexualidad cada vez está más lejos de un concepto biológico.

No obstante, llama la atención que para las mujeres indígenas *embera* la sexualidad no es un concepto en sí mismo, éste se traduce en la vida diaria, por lo que es significativo que la lengua *embera* actual no registre el término; identificando la “sexualidad” únicamente con: hacer el amor en pareja (*mu kima ome nôdai*).

Esta traducción nos lleva por un espacio que tal vez no se aplique totalmente al concepto occidental, pero a lo largo de las entrevistas lograremos nuevos hallazgos que conducirán a obtener una idea del significado de la sexualidad indígena, dado que tal como lo señala Barrientos, “la sexualidad no puede ser entendida abstractamente sino que implica introducir por un lado, la descripción concreta de la actividad sexual en el contexto en el que ésta se desarrolla y, por otro, la significación que para los actores arrastra y lleva consigo” (Barrientos, 2006: 34).

En esa medida me acojo a lo expuesto por Leona, quien expresa que las personas actuamos a partir del significado que otros le dan a nuestra propia realidad, lo cual determina nuestras acciones como sujetos sociales. Es desde la interacción con el otro que estos significados constituyen productos sociales (Potter, 1998 citado en Leona, 2006: 208).

Así mismo, con los *embera* se aplica lo que Barth (1976 [1969]) denomina identidad étnica como imperativa, ya que ésta implica una serie de limitaciones respecto a las acciones que puede realizar un sujeto que vive en comunidad, así como a los individuos que tenga a bien elegir para cualquier tipo de relación. En otras palabras, “considerada como status, la identidad étnica está sobrepuesta a la mayoría de los demás status y define las constelaciones permisibles de status, es decir, de personalidades sociales que puede asumir un individuo con tal identidad” (Barth, 1976 [1969]: 20). Por lo tanto, entre los *embera* existen ciertos límites que son planteados también dentro de la sexualidad para alcanzar un lugar específico y así seguir considerándose parte de esta etnia, teniendo siempre presente que “las imposiciones en la conducta de una persona originadas en esta identidad étnica tienden a ser absolutas” (Barth, 1976 [1969]: 20).

En ese sentido, podríamos afirmar que en los *embera* la identidad étnica orienta la identidad de género, visto que, en el caso de la intervención ritual sobre los genitales femeninos, las adultas mayores creen firmemente que se está eliminando una parte de su cultura y de la conducta de la niña en su sexualidad si se asemeja físicamente al hombre (Cuando no se remueven los rasgos de masculinidad como el clítoris asimilado a un “pene pequeño”).

No obstante, las actuaciones también están mediadas por el sentido que el mismo actor le pueda dar a su entorno y en esa medida, Roseberry señala que “las relaciones entre los grupos dominantes y los grupos subalternos están caracterizadas por la contención, la

lucha y la discusión” (Roseberry, 1994:6), es decir, el subalterno (mujer indígena) puede oponer resistencia a las disposiciones de la comunidad y conducir a una constante lucha de poderes entre familia-mujer y comunidad-mujer como por ejemplo eliminando la intervención ritual sobre los genitales femeninos.

Por consiguiente, el análisis debe partir del ciclo vital de hombres y mujeres indígenas, ya que esta interacción desde la niñez produce ciertas costumbres, que muestran, de acuerdo con Bourdieu “cómo la gente adquiere predisposiciones duraderas y transferibles y está condicionada al paisaje institucional de los escenarios sociales” (Bourdieu 1991 citado en Wolf, 2001: 26). Lo anterior teniendo en cuenta que los comportamientos sobre la sexualidad negociados desde la niñez, promueven ciertas acciones dirigidas a su correspondiente control por parte de la pareja, la familia y la comunidad en la adultez.

En ese sentido, a continuación se describe y analiza el ciclo de vida de hombres y mujeres indígenas; entendiendo el ciclo de vida (tal como lo hacen los *aymara*) de acuerdo con las “capacidades- habilidades del cuerpo humano en crecimiento y en términos cíclicos: nacimiento-desarrollo, madurez (según fases cultivadas socialmente) (..)” (Gavilán, 2005:142), sumándole la importancia de avanzar en cada ciclo, no únicamente de acuerdo con las edades, sino por los progresos sociales u organizativos de los individuos en cada una de las etapas. De tal modo que estas etapas de vida se han dividido de la siguiente manera<sup>51</sup>:

---

<sup>51</sup>Explicación suministrada por el segundo gobernador del resguardo indígena Suratena, diario de campo, junio de 2013.



## Ciclo de vida *emбера*

<b>Etapas de vida de la mujer</b>	<b>Etapas de vida del hombre</b>
<i>Wêra warbarani</i> : mujer embarazada o feto recién concebido	<i>Wêra warbarani</i> : mujer embarazada o feto recién concebido
<i>Wâwa</i> : recién nacida hasta un año	<i>Wâwa</i> : recién nacido hasta un año
<i>Warrachaque</i> : cuando inicia gateo y camina, hasta los dos años	<i>Warrachaque</i> : cuando inicia gateo y camina, hasta los dos años
<i>Dawarau</i> : niña de 3 años hasta la menarquía	<i>Dawarau</i> : niño de 3 años hasta cuando es diestro para trabajar en la chagra o tajo
<i>Awêra</i> : Desde la menarquia hasta cuando decide convivir en pareja (14 o 15 años)	<i>Kundrâ</i> : Desde de su destreza para trabajar en el tajo hasta cuando decide convivir en pareja (16 o 17 años)
<sup>52</sup> <i>Wêra</i> : Desde su unión en pareja hasta la edad no reproductiva	<i>Mukirâ</i> : Desde su unión en pareja hasta cuando tiene dificultad para trabajar y movilizarse
<i>Chondrá</i> : anciana sobre 80 años	<i>Chorâ</i> : anciano sobre 80 años

**Tabla 1:** Ciclo de vida *emбера*

**Fuente:** Elaboración propia y modelo de cuadro extraído de: Carrasco Ana María, 1998: 89

Aunque la distribución de grupos de edad se hace desde el enfoque occidental, los *emбера* poseen una clasificación propia, en la cual es importante aclarar que la adultez inicia casi desde el momento de su adolescencia cuando buscan una pareja para convivir, aproximadamente a partir de 15 años para las mujeres y de 17 para los hombres. Es decir, la adolescencia como concepto de pre o “no adulto” parece ser inexistente para los *emбера*, lo que hallamos es al joven adulto a quien se le incluye en las obligaciones y privilegios como adulto.

Margaret Mead (1979 [1928]) describe en su etnografía una clara visión que tiene la sociedad de Samoa sobre sus adolescentes mujeres. Mead reconoce aspectos diferenciados en la actitud de los adultos frente a los niños, a los que en una cultura se les daría mayor importancia que en otra, tales como: la forma de resolver los problemas entre los niños (en Samoa) respecto a la sobreprotección que se le suele brindar en la sociedad norteamericana; el papel de la economía y el consumo en la sociedad norteamericana y la indiferencia que le otorga a este aspecto la cultura samoana, caracterizada por la no diferenciación socioeconómica; la seguridad social; el concepto de la delincuencia, la sexualidad y las relaciones de pareja; la disciplina y el castigo en una y otra cultura; el respeto a las diferencias individuales (personas con alguna discapacidad o dificultad en su desarrollo); las expectativas individuales, los celos, la competencia, el apego, etc.

<sup>52</sup> Es importante aclarar que la edad adulta puede iniciar desde la juventud, por lo tanto la división presentada en este cuadro entre esas dos etapas puede ser fluctuante de acuerdo a cada caso. Es decir, seguimos nombrando la fase como juventud-aduldez.

Además en Samoa, los niños aprendían a tomar decisiones por si solos, los adultos enseñaban a los niños y jóvenes a ser independientes, a asumir sus propios riesgos, siempre y cuando cumplieran con sus obligaciones.

Es decir, la educación samoana, tal como la *embera*, enfatiza en la independencia y no tanto en el “individualismo” de jóvenes adultos para que sean miembros auto-suficientes y a la vez integrados en los procesos productivos y de toma de decisiones de su sociedad.

Empero, es preciso tener presente la advertencia que nos hace Irma Palma, quien sugiere que “dos sujetos cualesquiera pueden tener una misma edad y por ello comparten una misma etapa del ciclo vital, sin embargo pueden ser muy diferentes en sus procesos de desarrollo sexual” (Palma, 2006:47).

En la estructuración del ciclo vital es interesante además recalcar la diferencia entre el ciclo de vida masculino y el femenino, dado que el primero está determinado principalmente por el ingreso en la vida social, productiva y reproductiva de la comunidad, especialmente de *Kundrâ* a *Mukirâ*; en tanto que, el ciclo de la mujer se caracteriza por los cambios biológicos, más que sociales; lo cual podría indicar el alejamiento y la subordinación de la vida social y organizativa hacia las mujeres desde su nacimiento y el acercamiento a la vida adulta con capacidad para tomar las decisiones de la comunidad por parte del hombre.

Así mismo, en la última etapa de vida indígena es de anotar la morfología lingüística “*cho*” que prima en la denominación *embera* de los ancianos. Es decir, se observa que lingüísticamente y conceptualmente en la vejez ya no se tiene en cuenta la división por género, sino que más bien se enfatiza en la edad (*cho*), la venerabilidad y la sabiduría<sup>53</sup>, sin dejar de lado también las debilidades que caracterizan al adulto mayor.

Igualmente, es importante señalar que la etapa de la ancianidad inicia a una edad avanzada, a pesar de que socialmente su vida adulta es prematura en relación con la sociedad mestiza.

---

<sup>53</sup>Es importante aclarar que ser anciano *Jaibaná* implica mayor respeto por parte de la comunidad y sobre todo temor y miedo en el momento de su muerte, ya que se tiene la creencia de que al morir puede afectar a los pobladores cercanos debido a los *jais* o espíritus malos que antes eran cuidados por el anciano *Jaibaná* y ahora quedan sueltos y en búsqueda de un cuerpo para posarse.

De acuerdo al cuadro anterior, a continuación explicaremos las etapas mencionadas, agrupando algunas como la niñez y haciendo énfasis en la manera en que manejan su sexualidad en cada una de las fases.

### **Embarazo (feto recién concebido) (Wêra warbarani), parto y planificación familiar**

Entre los *embera* el momento de mayor fertilidad o cuando se puede sembrar la tierra y dará mejores frutos y en el que el feto crece para convertirse luego en un niño o niña saludable es cuando se concibe en luna creciente. Así mismo se afirma que definir el género al momento de la relación sexual también es posible gracias a la observación de la luna. Lucía comenta al respecto: “para quedar embarazada cuando la luna esta al sur es mejor o sea llena es niño, en luna media es niña” (Lucía, Entrevista 12/06/2013). Es decir, existe un vínculo entre el ciclo de vida, el género y la sexualidad *embera* con la tierra, su fertilidad y el cosmos.

Por otra parte y contrario a los *Aymara* de Chile (Carrasco, 2009), que consideran la menstruación como el momento de mayor fecundidad; entre los *embera* éste es más bien un período de cuidado y alejamiento de la pareja, ya que se cree que el sangrado quema el pene, además de hacer daño a las cosechas y siembras de sus productos agrícolas.

En la época del embarazo la mujer indígena tiene pocos cuidados, sigue realizando las labores del hogar como el lavado de la ropa y cargar el agua pero siempre acompañada de su madre. Tal como sucede con la menstruación, una de las primeras ideas acerca de la sexualidad y el feto tiene que ver con la prohibición de las relaciones sexuales durante el embarazo. No obstante, estas reglas muchas veces son infringidas, principalmente en las parejas jóvenes; así lo comentan Jaime y Norfilia: “Cuando la mujer queda en embarazo la mujer no puede hacer la relación sexual los últimos días, por encima de pronto se mata el bebé, pero se puede cambiar la posición (la mujer encima y el hombre debajo)” (Jaime y Norfilia, Entrevista, 15/06/2013).

La asistencia al control médico es poco frecuente y sólo hasta los cinco meses aproximadamente lo visitan, ya que existen casos donde la madre es partera y lleva una constante vigilancia sobre el feto.

El cuidado de las embarazadas tiene que ver con el alejamiento de fenómenos o circunstancias que pueden dañar al bebe debido a fuerzas extrañas que penetran, es decir, a

la mala relación con el cosmos y con los demás. Un ejemplo de ello es que una mujer embarazada no puede comer plátanos que vienen dobles porque puede llegar a tener gemelos o es aconsejable que no vayan al monte para evitar *jais* dañinos. Las abuelas anotan que es importante no dormir solas cuando hay tormenta y rayos, ya que el rayo se puede convertir en el marido de la mujer, entrando en ella y dejando una energía perjudicial para el feto.

Antes del nacimiento las jóvenes se acercan al hospital para saber el género del bebe<sup>54</sup>, este es un tema nuevo, dado que en generaciones pasadas y en la actualidad (ciertas mujeres) es inexistente la preocupación por ello o lo hacen de manera natural mediante animales que les guían<sup>55</sup>. Así mismo, hay ilusión en la espera del nacimiento e inician la compra de los elementos necesarios para cuidar de su nuevo miembro.

## **Parto**

Aunque hoy en día el parterismo es inusual debido a la cercanía a la salud occidental, es importante recordar la forma de cuidar el parto. Caso comentado por una partera anciana:

Quando estén en el momento de parto se recogen todos los alimentos para la dieta de la madre, se cogen los plátanos, matan la gallina. Después de tener el parto cuando tenga muchos cólicos se le dan bebidas de plantas, voy por el río arriba a buscar una planta parecida a la planta de ají, pepitas rojas; de ahí se coge la raíz se le hace rezo y se dice: “por favor que así como arranco esta planta también arranque la placenta y no deje sangrar mucho”. Traigo la raíz, la machaco y se cocina. La planta se llama *agendakar kidua*. Después del parto la mujer no puede recibir baños de agua fría, ni tocar aire, ni cargar cosas pesadas y debe estar un mes en cama. Para que la niña le vaya bien en su adolescencia y no sienta dolor en el parto con un huevo recién puesto se le coloca en la espalda (Lucía, Entrevista 12/06/2013).

Además de estos cuidados, nuevamente se advierte que es prohibido tener relaciones sexuales después del parto por aproximadamente 30 días. Por lo que podríamos decir, partiendo de las situaciones resaltadas respecto a la menstruación y el embarazo que

---

<sup>54</sup> “Aún cuando la ecografía es útil para detectar complicaciones, este, como otros procedimientos, contribuye a crear jerarquías y distancias que refuerzan la autoridad del médico basada en la tecnología y disminuyen la importancia del conocimiento de la mujer sobre su propio cuerpo” (Sargent y Brettell, 1996 citado en Tovar: 2004: 260)

<sup>55</sup> Existe un grillo gigante que al ponerlo sobre la barriga de la embarazada muestra de una forma particular el género del feto. Si es niña abre sus patas y si es niño las cierra (Delgado, diario de campo, 2013).

“a la mujer se le impone una maternidad pura, acética e impenetrable respecto a lo placentero...sin embargo cada una de ellas es presa fácil de la voracidad libidinal de los varones” (Tenorio, 2004: 142).

Llama la atención entonces que no es sorprendente este espacio de tiempo para la recuperación de la mujer después del parto respecto a las relaciones sexuales, ya que en la modernidad existen seis semanas de descanso y bíblicamente también se aplicaban 40 días.

No obstante, es de anotar que en historias de las abuelas indígenas *embera* éste descanso post parto era innecesario y ellas debían dedicarse inmediatamente a moler harina para entregar a un hombre trabajador de la comunidad, acto que le ayudaba a imprimir la fuerza necesaria en el trabajo del recién nacido para su futura adultez.

Por otra parte, la fase del parto también era el instante clave para realizar la intervención ritual sobre los genitales femeninos, por lo que el hombre era alejado del hogar y la madre junto con la abuela o partera se encargaban de llevar a cabo el procedimiento. “Antiguamente la curación se hacía después del nacimiento, al rato se le hace la curación y si nació en la noche se le hace al otro día cuando todos hayan salido a trabajar y la casa haya quedado sola” (Lucía, Entrevista 12/06/2013).

### **Ahora planifico con inyección cada mes**

De acuerdo con Brigeiro (2006), las nuevas formas de pensar la sexualidad en la tendencia construccionista se dan a partir del surgimiento de los métodos contraceptivos hormonales durante los años 60 del siglo XX. Sin embargo, esta disposición viene a emplearse en las comunidades indígenas tardíamente y de manera tímida por las mujeres. Lo anterior debido a una alta concentración de la cultura y de la identidad étnica que reclama su pervivencia permanente en la historia. La identidad femenina y por ende la sexualidad entre los *embera* se ha construido a partir de lo expuesto por la mitología y sus dioses, cuyos relatos describen principalmente a una mujer reproductora y adherida a un esposo que es quien decide sobre la tenencia de los hijos. Este aspecto histórico de los *embera*, ha estado presente en la mentalidad de los indígenas actuales y hay una fuerte resistencia al uso de métodos anticonceptivos principalmente entre los hombres y ancianas.

“Hoy en día en vez de tener hijos lo están es acabando, por eso es que dios *karagabí* nos dio experiencia para vivir con la pareja, para tener hijos suficientes” (Lucía, Entrevista

12/06/2013). “Si el hombre no deja planificar a la mujer, ella no tiene derecho. Cuando se hace eso se está violando la ley y al mismo hombre” (José y Ana, Entrevista 13/06/2013).

Si bien, aún no se ha estipulado dentro de las normas de la comunidad la prohibición de los anticonceptivos, es permitido que un hombre lleve ante la justicia propia, el caso de la negación a tener los hijos deseados por él, y por consiguiente ella puede ser castigada por desobediencia al marido. En esa medida siguiendo a Butler (2004) podríamos decir que la norma es un instrumento que permite que ciertas prácticas precisen los parámetros para el dominio social.

Desde esta perspectiva, a primera vista observaríamos una dominación masculina acompañada de una violencia simbólica; no obstante, tal vez es inadecuado atribuir toda la responsabilidad al género masculino; allí actúa también la ideología de una identidad étnica comunitaria y sus estrategias de sobrevivencia, dado que según el pensamiento *embera*, así como en el campo es indispensable una descendencia numerosa para trabajar la tierra, también es necesaria para evitar la desaparición étnica. De tal modo que el acceso a anticonceptivos es casi prohibida por los hombres y tal como lo plantea Gálvez et al. (2002) en su investigación sobre las mujeres indígenas de Antioquia, la fecundidad se sigue valorando aún más que la anticoncepción, dada su amenazada pervivencia y continuidad dentro de sus territorios.

De la misma manera, las creencias van encaminadas al hecho de ser mujer y al papel que cumple como reproductora dentro de la comunidad, lo cual le obliga a formarse una idea del ser “mujer completa” únicamente si se tienen hijos. “Al tener mi primera hija me pareció muy bonito, sentir que crecía, para mí era muy bonito sentir qué es mamá, no sabría explicarlo, pero se siente como que ya es mujer, pues uno es mujer pero uno se siente como más” (Rosaura, Entrevista 17/06/2013). Es decir, estos deseos pueden confirmar la maternidad como (...) “producto de prácticas sociales que exigen y generan esos deseos para llevar a cabo sus fines reproductivos” (Rubin, 1986 citado en Butler, 1990: 191).

Las anteriores representaciones se dan a partir de la división generizada del trabajo, donde se pone como relieve el cuerpo, dado que se cree que el organismo femenino es más débil, y por naturaleza debe dedicarse al hogar y al cuidado de los hijos. Las mujeres son encasilladas como reproductoras y no como productoras. Autoras como Paola Tabet (1992), señalan posturas a partir de la etnografía que explican la explotación de la mujer desde su

rol de reproductora, quien básicamente es obligada a ser madre sin que exista verdaderamente el instinto para llegar a la maternidad, es decir una “reproducción forzada”.

Empero, esta forma de ver la reproducción sexual se promueve solamente por las anteriores generaciones a la actual, dado que las jóvenes se han preocupado por obtener información sobre los métodos anticonceptivos y así controlar el número de su prole. Esto se hace evidente en la conversación con María: “Ahora planifico con inyección, cada mes en el hospital me entregan el líquido y yo me la tengo que hacer aplicar” (María, Entrevista 11/06/2013).

Las mujeres indígenas utilizan como planificación generalmente la inyección de uno o tres meses. Algunas ya se han realizado el procedimiento quirúrgico de ligadura de trompas<sup>56</sup> y son decisiones radicales que han permitido un mejor desenvolvimiento de las mujeres en su vida social, ya que ahora no están obligadas a permanecer en el hogar todo el tiempo, sino que pueden salir a reuniones, asambleas o pedirles a sus hijas mayores que realicen las labores del hogar, mientras ellas se dedican a diversas actividades como trabajar en el jornaleo o en su tajo. No es coincidencia, siguiendo a Davis (1981) en su análisis de las mujeres afrodescendientes hacia finales del siglo XIX, y válido para las *embera* que “los nuevos sueños de la mujeres de proseguir carreras y otros caminos para su autorrealización fuera del matrimonio y de la maternidad sólo puedan cumplirse si limitan y planifican sus embarazos” (Davis, 1981:208).

Aquí es importante aclarar que el método extremo de la ligadura de trompas lo llevan a cabo teniendo en cuenta que ya han pasado por todos los anticonceptivos posibles, pero además, también lo hacen por la carencia de recursos económicos, las constantes infidelidades por parte de su marido y por consiguiente una falta de cooperación en la crianza de los hijos. Empero, esta decisión es imposible tomarla individualmente, por lo que siempre deberán tener el aval del marido.

Otras han utilizado el sistema de planificación tradicional a través del *Jaibaná* o médico tradicional o las plantas de los yerbateros, aunque es poco frecuente encontrar

---

<sup>56</sup>“Ella tiene cinco hijos, el primero nació cuando tenía 17 años, y así el último lo tuvo a los 33 años. Cuenta que pasó por todos los métodos de planificación, primero por la pasta, luego por la inyección y finalmente definió que lo mejor era la ligazón de trompas, después de que su marido era reacio a la utilización de los condones y después de que tuvo 5 hijos tomó una decisión trascendental” (Delgado, Diario campo, abril 18 de 2013)

mujeres que lo acepten y lo apliquen, dado que sienten que trae consecuencias perjudiciales para su salud como la esterilidad.

Así mismo, buscan métodos de la sabiduría popular, tales como el limón. “Anteriormente los muchachos le decían a uno que las mujeres tomaban mucho limón para no quedar en embarazo y que a veces se echaban hasta zumo de limón en la vagina” (Mario, Entrevista 14/07/2013).

Los procedimientos abortivos nunca son utilizados como medida de anticoncepción, a pesar de contar con los métodos tradicionales como las plantas. Más bien podrían llegar a presentarse en aquellos casos donde la mujer le ha sido infiel a su marido y podría llegar a ser delatada. Es decir, la sexualidad reproductiva no es exclusiva del matrimonio o de la vida en pareja. Una *embera* sea por equivocación o por gusto tiene la posibilidad de engendrar hijos de hombres casados, pero ellas deben ser solteras. No así cuando ella es quien está comprometida o ambos tienen una familia.

### **Niñez (wâwa; warrachaque y dawarau)<sup>57</sup>**

Tal como sucede con los *aymara* (Carrasco 1998), la niñez se puede definir como el momento en que niños y niñas dejan su fuerte dependencia materna, terminan con el amamantamiento, caminan, juegan, comen, empiezan a expresarse oralmente y exploran su sexualidad, además de que inicia la diferenciación por género. En ese sentido es importante revisar la etapa de la niñez, ya que “parte de la reelaboración conceptual del dónde y el cómo lo humano deviene implica repensar los paisajes sociales y psíquicos en los cuales surgen los niños” (Butler, 2006:31).

Las niñas por lo general trabajan en el hogar y cuando tienen el permiso para jugar lo hacen exclusivamente entre mujeres. Es importante anotar este último punto, ya que en todo momento la mujer debe estar en grupo con personas de su mismo género, sin inmiscuirse con los hombres<sup>58</sup>. Las niñas juegan a “la mamá y al papá” y su espacio

---

<sup>57</sup>La infancia y la vejez no tienen género, poseen la misma raíz lingüística y por consiguiente no se diferencia entre hombre y mujer para su denominación. Tal vez a partir de la edad de joven-adulto es de suma importancia hacer esas diferenciaciones identitarias. No obstante, las actividades que corresponden a cada género en la cotidianidad están muy bien definidas sea en la niñez o la vejez.

<sup>58</sup>Un ejemplo de ello es que a pesar de que las niñas están en diferentes grados de escolaridad pero dentro de un mismo salón, las niñas de segundo y tercero primaria se reúnen para realizar sus trabajos en clase y los niños por su parte también realizan sus actividades en conjunto aunque sean de diferentes cursos. Es decir, no se agrupan por grados sino por géneros. Lo mismo ocurre cuando hay festejos, dado que ellas siempre están



siempre es la cocina; cargan a sus hermanos menores, los visten y están pendientes de ellos cuando las madres trabajan en la finca o tajo<sup>59</sup>. Además siempre que están reunidas entre ellas comparten sus golosinas sin invitar a los varones y entre ellos tampoco comparten ningún tipo de alimento. Es interesante que un lugar de juego y encuentro para ellas también es el lavadero, ya que allí se bañan y ayudan a lavar la ropa de toda su familia. En consecuencia, tal como lo expone Tenorio en su estudio sobre los indígenas ecuatorianos (Quichwas, Cañaris y Chibuleos) “ni los estudios, y menos aún, la adolescencia, cuando se da, pueden alterar este ordenamiento” (Tenorio, 2004:40). Lo anterior llegando incluso a la deserción escolar de las niñas para ocuparse de sus hermanos menores o en el caso de los niños para trabajar como jornaleros en la cosecha de café.



**Foto 8:** Niña de 7 años lavando ropa de sus hermanos y niño jugando

**Fuente:** Magda Delgado, 2013

No obstante, un cambio importante que identifica la etapa de la niñez de las mujeres a partir de su nacimiento es lo referente a la intervención ritual sobre los genitales femeninos<sup>60</sup>, la cual se eliminó totalmente de esta comunidad hace cuatro años aproximadamente.

---

sentadas aparte de los hombres y solamente en el momento en que el nivel de alcohol aumenta empiezan las conversaciones y el baile entre hombres y mujeres. (Delgado, Diario de campo, abril de 2013)

<sup>59</sup>Espacio de tierra de aproximadamente 100 metros cuadrados que les corresponde a cada padre de familia de la comunidad en un terreno entregado por el Estado.

<sup>60</sup> En el año 2007 inició un proceso de sensibilización por parte de Naciones Unidas y otros entes del Estado en los resguardos de Mistrató y Pueblo Rico (Risaralda) que llevó a la prohibición de la práctica por medio de la resolución 001 de 2009, la cual tuvo su repercusión en los demás resguardos como el de Suratena, a pesar de que allí no recibieron ningún tipo de acompañamiento.

Igualmente, las formas de ser mujer que ellas ejercen desde su infancia son en la mayoría de los casos atribuidas por el grupo étnico al que pertenecen, de las cuales raras veces pueden evadirse. Así lo declara una pareja y una mujer joven casada:

“A mí me interesa tener una niña porque cuando uno sale a otra parte a uno le ayuda mucho...lo más importante es la niña que ayuda mucho a la mamá, en cambio los niños, algunos son muy perezosos ” (Jaime y Norfilia, Entrevista 15/06/2013). “Es mejor tener hijas porque ellas sí se dejan mandar hasta edades de 12 o 13 años y en cambio los varones no obedecen” (Delgado, Diario de campo, junio de 2013).

Es decir, se piensa que ser mujer ya implica ciertas actividades en el hogar que se han estipulado antes de su nacimiento. Por ende la expresión de Butler acerca de que la “biología es destino” tiene su influencia en el pensamiento *embara*; sin embargo, es de anotar que esta biología también está cargada de elementos culturales y es allí donde hablaríamos que entre los *embara* el género y la sexualidad se construyen desde un imaginario biológico antes del nacimiento, pero al nacer sus costumbres y cultura permean la vida femenina, llevando a asumir que “el género es tan preciso y fijo como lo era bajo la afirmación de que biología es destino” (Butler, 1990: 57). Además se puede decir, que la socialización tiene un fuerte sentido de género; se admite la sumisión femenina hacia los padres y comunidad desde la infancia, cayendo en un imaginario de dominación desde antes de nacer.

En referencia a los niños no existe ningún ritual o práctica que le suceda al llegar al mundo, pero en el recorrido por su infancia es cuidado y preservado para la adultez de una manera muy particular; entre ellos la introducción de alimentos y actividades relacionadas con la naturaleza que redundarán en su salud sexual y reproductiva y en la escogencia de una pareja. Aspecto que es expuesto por un líder de la comunidad:

A medida que va creciendo se le entrega un don (*pôani*), y para que cuando crezca el niño sea potente sexualmente se pone a secar el pene del cusumbo (parecido al oso hormiguero) y se raspa y se introduce en algún alimento. También cuando la persona caza un animal como el oso, se le pone encima del vientre de la mujer con síntomas de parto para que el niño sea fuerte<sup>61</sup>. En la luna llena nos tocaba despertar a las 2 de la mañana, nos tocaba que ir a bañar, salir de la cama corriendo y mi papá cuando llegaba me agarraba de los pies y mi mamá de las manos y me jalaban e invocaban al dios luna para que cuando yo creciera fuera guapo y para que mi crecimiento fuera rápido. Después a veces me ponían a

---

<sup>61</sup> Así mismo existe una práctica *embara* autóctona de diagnóstico del sexo del feto, ver nota al pie, página 70.

luchar con otros compañeros más pequeños para que cuando fuera yo grande tuviera fuerza y las mamás lo bañaban a uno con cosas. Mamá decía que cuando yo estaba pequeño me bañaba con agua de arroz para que cuando yo fuera grande pudiera tener grandes éxitos y así para que cuando me casara tuviera una mujer buena o hacían ritos para que yo no me quedara pegado de una mujer y así había costumbres. Además para ambos había y existe la costumbre de que las primeras uñas de los niños deben ser cortadas por una persona a quien luego llamarán madrina o padrino. Mas que todo los ancianos sabían mucho y pues hasta ahora yo siento que sí me ha servido porque en muchas ocasiones que yo diga pues así, como que en la parte del amor si he sido muy afortunado (Mario, Entrevista 14/07/2013).

Es decir, aunque la sexualidad infantil es inaceptable, existe una clara preferencia por hacer del niño un hombre sexuado desde sus primeros años de vida, aspecto que también hace parte de la vida infantil femenina, pero a partir de otros mecanismos que podrían inhibirla, limitarla y reprimirla como con la intervención ritual sobre los genitales femeninos<sup>62</sup>. No obstante, siguiendo a Gruenbaum (1996), diríamos que no podemos circunscribirnos a la subordinación sexual de las mujeres referida única y exclusivamente a dicha práctica, existe un marco político-económico, una etnia y un contexto que marcan la realidad sexual femenina desde otras pautas, tales como la violación sexual o el acoso constante de los hombres que delimitan las acciones o la representación de las mujeres. Es así como podría decirse que las niñas no solamente son vistas como una gran ganancia para el hogar, incluso son asediadas por algunos hombres adultos que intentan o logran abusar sexualmente de ellas. Violación que implica, tal como lo describe Bourdieu (2000), unos agentes singulares con unas armas basadas en la autodepreciación o autodenigración sistemática de las mujeres para propiciar la dominación.

Por lo tanto, se percibe una clara violación de las normas de esta comunidad, ya que dentro de su justicia propia no es un delito casarse con una menor de edad<sup>63</sup> (es decir una *awêra*), tal como se estipula en las leyes colombianas<sup>64</sup>, pero sí es merecedor de un castigo aquel que atente contra niñas que aún no se han convertido en mujeres por no tener su

---

<sup>62</sup> Información que será analizada en el capítulo IV, de acuerdo al trabajo de campo realizado con los *embera*.

<sup>63</sup> Resulta difícil utilizar el concepto de “menor de edad”, ya que éste no se aplica entre los *embera*. Aquí caben las palabras *awêra* y *kundrà*, conceptos que los identifican como adultos en grado menor pero no como adolescentes. Ver p. 5.

<sup>64</sup> Haciendo la salvedad de Rubin, quien afirma que “estas leyes no hacen distinción entre la violación más brutal o el romance más cálido. Una persona de 20 años considerada culpable de contacto sexual con una de 17 años habrá de cargar con una severa sentencia...independientemente de la naturaleza de la relación”(Rubin, 1989: 31)

menarquia<sup>65</sup>. Como consecuencia, diríamos que las leyes indígenas todavía se aplican con el imaginario de un ciclo de vida femenino basado en lo biológico y no en lo social, ya que si la niña tiene la menarquia y es obligada a convivir con un hombre ya no sería un delito.

Es importante recalcar que desde la infancia (aproximadamente a los 3 o 4 años - *Dawaraw*) las niñas eran separadas de los niños en las habitaciones. “Primeramente la casa que hacía mi papá era parecida a un tambo<sup>66</sup>, él dormía en la pieza grande y nosotros dormíamos en la terraza, porque en ese tiempo pues era médico tradicional y nosotros no lo podíamos ver, no recuerdo era a dónde mandaban a las niñas” (Mario, Entrevista 14/07/2013).

El relato anterior hace parte de costumbres que ayudaban a mantener en orden la comunidad respecto a la división generizada de los espacios habitacionales; no obstante, en la actualidad debido al hacinamiento en el que viven es casi imposible evitar los acercamientos entre los hermanos; existen relatos de los líderes de la comunidad que dan cuenta de este contacto entre niños y niñas: “una vez encontramos un niño de 6 años encima de su hermanita de un año y medio, el papá lo castigó” (Delgado, Diario de campo, 2013).

La falta de comunicación entre padres e hijos acerca de la sexualidad vivida en la niñez podría llevar a fenómenos como el incesto, sobre todo teniendo en cuenta que los *embera* tenían la creencia de que “el sol y la luna antes eran un hombre y una mujer que, siendo hermanos, mantenían relaciones sexuales” (Morales, 2004: 84). Aspecto que es resaltado por Lucía, mujer partera que comenta: “En ese tiempo yo no conocía qué era un mestizo y qué era un negro porque yo vivía en una región muy adentro. La familia salió de una sola que se generó y se multiplicó, o sea tuvieron que tener hijos entre hermanos y hermanas porque no había más hombres” (Lucía, Entrevista 12/06/2013).

De ahí que Butler (2005) retomando a Lévi-Strauss, haga hincapié en que “nada en la biología hace necesario el tabú del incesto, que es un fenómeno puramente cultural” (Levi-Strauss, 1998 [1949]:107). Fenómeno que fue intervenido por nociones cristianas

---

<sup>65</sup> En el tiempo que permanecí en trabajo de campo acompañé el caso de una presunta violación por parte del padrastro a dos niñas de 8 y 11 años aproximadamente. La madre siempre calló por miedo a quedarse sola con el cuidado de las niñas y sólo se conoció del caso cuando las menores lo expresaron a su profesora de escuela. Así mismo, en algunas conversaciones con mujeres adultas surgieron historias de violencia y abuso sexual en su niñez que quedaron impunes, debido a que los padres no creían en la inocencia de sus hijas.

<sup>66</sup> Vivienda circular sin puertas ni ventanas, elaborada con elementos de la naturaleza como guadua y una planta denominada iraca.

como el “pecado”, que tuvieron cabida en las comunidades indígenas y es por eso que hubo actuaciones en contra de la cultura llevando a cambios y a una violencia simbólica, tal como lo denomina Leona (2006: 144).

A pesar de estos asuntos de transgresión de la norma, en el caso de los niños hallamos que son quienes más cumplen con el criterio social de realizar sus actividades en espacios diferentes al de las niñas. Teniendo en cuenta el lugar donde viven, es de anotar que la batería sanitaria es compartida, por lo que es interesante la manera en que respetan los espacios de la ducha de las mujeres. Ellos aún siendo niños saben que si una niña o adulta se está duchando<sup>67</sup> debe retirarse del lugar y esperar que ella termine<sup>68</sup>.

Así mismo, la escuela podría llegar a ser un lugar de proximidad entre niños y niñas, sin embargo, se sigue observando esta separación por géneros que se ve mucho más marcada en el grado segundo hasta quinto primaria. En grados menores se hallaron conversaciones entre ellos y ellas que involucraban tocamientos e invitaciones como: “hagamos lo mismo que nuestros papás hacen en la cama”<sup>69</sup>. (Delgado, Diario de campo, 2013). Es decir, como expone Butler “la norma sólo persiste como norma hasta el punto en que se realiza en la práctica social y se re-idealiza y re-instituye en y por medio de los rituales sociales diarios de la vida del cuerpo” (Butler, 2004: 22).

Estas actuaciones demuestran una curiosidad por explorar los cuerpos, pero también advierte que el nivel de hacinamiento lleva a que los padres no tengan más remedio que realizar sus actos sexuales frente a sus hijos, lo cual puede llevar a cierta confusión en los niños y a la vez un nivel de conocimiento sobre sexualidad mal adquirido en la cotidianidad de su familia<sup>70</sup> que luego pondrá en práctica con sus pares.

---

<sup>67</sup>Bañarse desnuda de la cintura para arriba es algo muy común entre las mismas mujeres. En uno de mis recorridos por la comunidad me dirijo al lavadero, allí hay dos mujeres bañándose, ellas se cubren cuando me ven, pero luego dice que conmigo no siente ninguna pena porque también soy mujer. Sin embargo soy mujer mestiza y esa es una gran diferencia para ellas y en las siguientes visitas al lavadero me encuentro con que otras prefieren dar la espalda para que yo no las observe (Diario de campo, mayo 14 de 2013).

<sup>68</sup>Por supuesto también existe la excepción a la regla que se ha presentado en el capítulo II cuando hay reconocimiento de los cuerpos a través de la tímida observación de las niñas en las duchas.

<sup>69</sup>Además hay interés por preguntar acerca de la evolución de su propio cuerpo. Una de las niñas de 9 años perteneciente al grado segundo también me hace el siguiente interrogante: ¿Cuándo será el momento en que me salgan los senos? ¿a qué edad? Al responder que a los 11 o 12 años aproximadamente, anota que ha visto a otras chicas de la comunidad con esas edades a quienes ya les han salido los senos y ella espera que sea pronto para ella (Delgado, Diario de campo, julio 15 de 2013).

<sup>70</sup>En una conversación entre mujeres, una niña que escucha el diálogo comenta que su madre no se levanta de la cama los domingos por la tarde y que les pide a sus hijos e hijas que salgan de la habitación donde todos comparten el dormitorio. Las niñas obedecen y en seguida comentan que ya saben que sus padres tendrán

## **Juventud/Adultez (awêra y kundrà)<sup>71</sup>**

Entre las mujeres el ritual que marcaba el paso de la niñez a la edad joven/adulta era el festejo de su menarquia, aproximadamente a los 12 o 14 años. Este indicaba que la mujer se encontraba en “edad de merecer”, es decir que había atravesado la pubertad, que ya podía tener marido, y por lo tanto, cualquier hombre podía ir a “pedirla” a los padres. Esto es señalado por una de las mujeres entrevistadas:

Antiguamente las mujeres se casaban con jóvenes bien feos y ellas eran bonitas; hoy en día el hombre se busca las niñas bien bonitas. Las niñas que se casan desde la edad de los 13 ya tienen hijos, estas familias que se forman de tan temprana edad es por falta de los padres porque no dan la suficiente educación o no charlan con los niños, le entregan la niña al joven como que si fuera un objeto (Lucía, Entrevista 12/06/2013).

Asistimos a una pérdida de ritos en la actualidad respecto a la entrada en la juventud/adultez. Ello produce un efecto en la concepción de la sexualidad que lleva a identificar el inicio de las relaciones sexuales, ya no como un evento especial en sus vidas, sino como parte normal de una edad específica. Es decir, el habitus respecto a la sexualidad fundamentado en los ritos tiene transformaciones. Sin embargo, siendo el habitus “una capacidad infinita de engendrar en total libertad (controlada) productos, pensamientos, percepciones y expresiones” (Bourdieu, 1991: 5) existe la posibilidad de adaptar ciertos rituales tradicionales a los actuales en relación con la sociedad occidental.

Es así como la primera menstruación era el indicador de la entrada en la juventud/adultez y en la actualidad lo sigue siendo aunque el ritual tradicional se haya perdido debido a factores culturales y económicos, lo que se realiza es una copia del mundo mestizo donde la niña se viste de forma elegante y recibe a todos sus invitados a una fiesta donde se baila el vals y la gente come productos comprados y no elaborados por la propia niña o por la familia, tal como se hacía antiguamente.

---

relaciones sexuales y deciden marcharse a jugar. La madre (presente allí) se sonroja y solamente señala que “hoy en día los niños ya saben hasta cómo se hacen los bebés” (Delgado, Diario de campo, agosto 3 de 2013).

<sup>71</sup> Como ya se explicó en el cuadro de las etapas del ciclo vital, entre los embera no existe exactamente la pre adolescencia o adolescencia, este es más bien un paso rápido a la adultez, por lo que en todo el texto nos referimos a juventud-adultez.



**Foto 9:** Niña de 9 años encerrada y preparándose para el *farucá*

**Fuente:** Foto de Magda Delgado, 2013

Sin embargo, en mi trabajo de campo logré identificar una fiesta tradicional denominada *farucá*. Con esta celebración se ingresa al mundo joven/adulto y se hace con el fin de perder la pereza y ser mujeres trabajadoras:

El rito inicia desde que a la niña le sobresalen los senos, ella es encerrada por una semana, en este caso, por motivos económicos se quedó ocho días más en esta situación. Allí la madre o hermanas le llevan los alimentos y solamente sale para sus necesidades fisiológicas. Nadie la puede ver, ya que si es vista por alguien su cara se llenará de granos. Para la preparación de la reunión colabora toda la comunidad o quienes tengan la posibilidad de brindar el plátano y las cabezas de cerdo. La madre sale a buscar la leña al monte y sus hermanas ayudan en la búsqueda de hojas de biao (hoja pequeña parecida a la hoja de plátano). En horas de la tarde colocan dos ollas grandes en los fogones correspondientes, arreglando el lugar de recibimiento de la niña con flores de papel. Las demás mujeres de la comunidad colaboran en quitar la cáscara al plátano que debe ser bien verde y lo van introduciendo junto con las cabezas de cerdo a las ollas correspondientes. Su cocción demora entre seis a ocho horas, dado que antes del descubrimiento de la niña todos los ingredientes deben estar derretidos.

Llega la hora indicada, es decir, aproximadamente las 12 de la noche cuando la madre empieza a esparcir las hojas de biao desde el lugar de encerramiento hasta el sitio donde toda la comunidad la está esperando. Ella no puede pisar el suelo, solo puede caminar sobre dichas hojas, ya que así seguirá guardándose para el momento especial. Cuando ingresa al salón vestida con paruma y con su cuerpo pintado, inmediatamente debe pasar a revolver la sopa que llevan preparando las demás mujeres desde hace horas con una gran cuchara. La niña es mucho más pequeña que la olla, pero debe hacer esta actividad por más de media hora hasta que todo su cuerpo sude y luego empiezan a llamar a las demás niñas de la comunidad que se encuentran en edades aproximadas de 9 a 12 años para que la imiten.

Finalmente la niña es alzada en brazos de un hombre y una mujer trabajadores de la comunidad, es pasada de mano en mano mientras las demás mujeres cantan y danzan y al final ella debe ser introducida en

algún río cercano<sup>72</sup>. Ella es sumergida en el agua varias veces por su madre y luego vuelve a la fiesta para entregar a los participantes la sopa que ha sido preparada con la ayuda de todos. De esta manera se da por terminado el ritual (Delgado, Diario de campo, 11 de octubre de 2013).

Es interesante tener presente que desde hace 20 años no se había realizado este ritual, las causas están relacionadas principalmente con el aspecto económico y la desestructuración y desunión dentro de las comunidades, ya que esto implica un trabajo colectivo y colaborativo que por diversos motivos como el contacto con *kapunías* (Personas no indígenas) y la introducción de sus costumbres individualistas no les permite. Otro elemento de distorsión es la falta de transmisión del saber por parte de los ancianos y ancianas que van muriendo con estos aprendizajes, pero también por la incidencia de otro tipo de rituales ya descritos en la sociedad occidental que llaman la atención de las *awêra* que están inscritas en la educación formal, como el de “quinceañera”.

Es significativo comentar entonces que la menstruación implica un periodo importante para la mujer, tiene unos cuidados personales y además implica unas advertencias por parte de los padres a las hijas. Las mujeres mayores señalan que existen plantas medicinales para atender la abundancia en el sangrado y dan cuenta de la especial atención en el aseo de la niña. “Las hojas que están impregnadas de sangre lo envolvían en paruma<sup>73</sup> lo guardaban debajo del dormitorio donde está la niña acostada y no se dejaban levantar de la cama hasta que no se aliviara del periodo, hoy en día esa costumbre se acabó porque no lo practican. Para el aseo normal se iba a bañar envuelto con paruma” (Lucía, Entrevista 12/06/2013).

Es decir, la menstruación “no se trata de un malestar relacionado con el dolor, sino de un estado especial de la mujer que la hace proclive a transformarse en vehiculizante del mal” (Tenorio, 2004: 144), dado que ellas no pueden ir a sembrar o cosechar, no pueden tocar el cabello de los hombres y tampoco es deseable que carguen en sus brazos a niños recién nacidos. En otras palabras, con esta experiencia confirmamos que existe una semejanza con los primeros estudios antropológicos que tendían a concebir la menstruación como místicamente contaminante (Gottlieb, 2000). “En Europa hasta los siglos XVI y XVII se

---

<sup>72</sup>En este caso lo hicieron en un tanque de almacenamiento de agua, debido a la falta de ríos cercanos.

<sup>73</sup>“En lengua embera quiere decir “vestido” y es un trozo de tela que se envuelve, fue muy utilizado por las mujeres antes de la conquista española para cubrir su cintura, dejando descubierto los senos. Hoy en día su utilización se hace para cargar a los bebés en la espalda” (CRIR-UNFPA-ICBF, 2010:129).



promovía la continencia sexual con base en la noción de impureza de las mujeres durante la menstruación, el parto y la lactancia” (Leona, 2006:38). Este pensamiento fue transferido a las comunidades indígenas y se puede ver claramente en lo expuesto por una mujer acerca de la menstruación y el parto:

La mamá le busca una planta de monte para no dejar, para que no encuentre mucha sangre, en esos momentos no puede salir a otra parte, se quedan en la casa, no se dejan ver de los compañeros, le dice a la mamá para que tampoco le cuente a las compañeras ni al papá. La mamá le dice que puede cuidar bien la casa, cuidar bien a los hermanos y a los padres porque ya encontró su menstruación...y que cuando ya estuviera embarazada la mujer eso era algo en secreto no podría contar a nadie ni a los hijos, ni siquiera cuando tenga el dolor porque las demás personas hablan mal de nosotras, ni cuando tenga la primera menstruación, pero hoy en día ya no es un secreto, todo el mundo sabe (Lucía, Entrevista 12/06/2013).

Sin embargo, en el caso que nos ocupa también se ha logrado un efecto contrario y hablaríamos de lo que Gottlieb (2000) denomina “empoderamiento del tabú menstrual” que les proporciona una fuerza espiritual, la cual se relaciona con el poder de transmitir miedo a los animales más venenosos de la selva, tal como lo expresa una mujer, cuando advierte que “ir al monte con la menstruación hará que la culebra huela la sangre y se aleje” (Delgado, Diario de campo, 2013).

Así mismo, la menstruación es un evento biológico pero tiene un sentido cultural, normativo y de riesgo; implica el inicio de una nueva vida donde es obligatorio servir hermanos, padres o a la pareja. Esto es explicado por dos de las mujeres:

Mi mamá nunca me explicó lo de la menstruación. A mí me llegó eso a los 11 años y yo me puse a llorar, yo hacía de cuenta que me había cortado, pero no sabía dónde ni por qué esa parte, y yo le dije a mi mamá y me respondió en *embera*, en *embera* me habló y me dijo: acaso usted se cree muy niña, no ve pues que ya le llegó, no entiende o qué, y yo le decía, pero qué es eso?...Yo no me acuerdo qué cambios vi en mi cuerpo cuando tuve la primera menstruación, solo recuerdo lo que mi mamá me decía, de que más que nunca hay que cuidarse, que yo ya no era una niña, que yo tengo que pensar como una mujer, que puedo quedar en embarazo (Rosaura, Entrevista 17/06/2013). Cuando le viene la primera menstruación ya no piense en jugar con niños o muñecas, debe empezar a barrer la casa, traer comida, cuidar a los niños y estar pendiente de la casa. No se puede dejar ver ni siquiera de sus amiguitas (Lucía, Entrevista 12/06/2013).

En ese sentido, ser *awêra* es una etapa decisiva en la vida de la mujer, se apropian de un alto número de responsabilidades, pueden asistir a fiestas acompañadas por sus padres o hermanos y compartir con sus amigas, pero la libertad para incursionar en el mundo sexual sigue siendo restringida y aumenta el control de los padres. Los *kundrâ*, cuentan con mayor independencia, pueden tomar alcohol, viajar o salir del resguardo a trabajar en otros municipios. Los principales agentes socializadores siguen siendo los padres, pero bajo la influencia de la escuela y el encuentro con mestizos.

Para los hombres se desconoce algún rito especial en el momento de hacerse *kundrâ*, tan solo se les reconoce como sujetos que dominan las labores del campo y tienen la capacidad de atender las necesidades de una nueva familia. Desde aquel momento ya es denominado por la comunidad como un hombre joven/adulto.

Aún así, hay una constante queja por parte de las madres hacia los hombres jóvenes, quienes incluso no han logrado encaminar su proyecto de vida y se expresan con rebeldía y rechazo hacia los padres, haciendo que las madres se sientan culpables del retroceso en los proyectos de vida de sus hijos. Una mujer de la comunidad expresa su preocupación con su hijo de 20 años: “Me siento mal al reclamarle por sus borracheras y por no aportar nada en la casa con el dinero que gana trabajando en las fincas cercanas, ya que él me amenaza diciendo que me acordaré de esos reclamos el día en que decida largarse de la casa” (Delgado, Diario de campo, junio 14 de 2013).

Este pequeño testimonio evidencia que los proyectos de vida de la juventud actual tienen enormes problemas para consolidarse. Lo anterior teniendo en cuenta que estos han cambiado respecto a la vida que llevaron los padres; hoy desean estudiar y ser profesionales, pero la situación social y económica se los impide y en ese sentido les lleva a una gran frustración en algunos casos el tener que trabajar como jornaleros.

Pasar de niño a joven/adulto, no solo trae consigo rebeldía o confusión en su proyecto de vida, también es enfrentado a un conjunto de acciones referidas a su sexualidad que son nuevas para él por pertenecer a una comunidad indígena, ya que los niños que transitan hacia la juventud nunca son expuestos a comentarios o imágenes concernientes al cuerpo humano y su sexualidad, tal como si es observado junto a personas no indígenas. Aspecto que es comentado por Mario:

(...) nunca vi yo que en esos 14 años de edad alguien me mostrara una figura de un cuerpo desnudo, nunca vi eso porque ni en la escuela le

enseñaban a uno las partes del cuerpo, entonces lo que aprendimos directamente fue de los niños no indígenas porque ellos sí contaban las cosas abiertamente, solo que eran muy vulgares y muy groseros. Uno escuchaba cosas así de los niños, entonces la curiosidad de los niños era que le contaban a uno que las mujeres tenían senos, tenían vagina y que era lleno de pelos. Uno les preguntaba a ellos que a quien vio y ellos decían que en muchas ocasiones habían visto a sus mamás, que habían visto a sus hermanas. Entonces a mi me preguntaban y me daba mucho miedo hablar acerca de esas cosas (Mario, Entrevista 14/07/2013).

### **Yo no sabía ni qué era enamorar**

Es evidente que educar a los jóvenes y niños acerca de la sexualidad no hace parte de las labores de los padres y menos aún de la escuela. Sus pares son fundamentales en los primeros enamoramientos de los jóvenes/adultos para buscar la pareja que les acompañará por toda la vida. Son los amigos con edad más avanzada quienes orientan acerca de los primeros encuentros sexuales, ya que los padres siguen aconsejando y sobre todo restringiendo, con la ayuda de la comunidad que comunica cualquier anomalía observada sobre los jóvenes. Es decir, la constante vigilancia y control sexual es procurada por la familia y la comunidad.

La forma de acercarse al otro y de mostrarle interés y deseo está conectado con una particular forma de tratamiento de la relación, donde se hace hasta lo imposible para llevar a cabo el objetivo de la conquista del hombre hacia la mujer, así esto implique el ingreso a un culto religioso o algo similar: “El se metió a la capilla como que pa’ conseguir mujer porque cuando se casó conmigo a los 15 días se descarrió. Ya no volvió a la iglesia y empezó a tomar” (María, Entrevista 11/06/2013).

Es decir, hay esfuerzo por conquistar a la persona amada, aunque en algunos aspectos llama la atención la gran influencia de los padres en las hijas, lo cual interfiere a la hora en que la joven define la pareja que desea, siempre junto a la decisión tomada por los padres. “Había un *kajuma* que supuestamente me quería a mí y yo no sabía hablar, ni siquiera sabía dar un beso, no sabía ni qué era enamorar. Y así me dio mi papá para que yo me juntara a vivir, yo tenía como 13 años” (Rosaura, Entrevista 17/06/2013).

Llama la atención entonces la gran semejanza con la construcción de la figura de noviazgo y relación de pareja investigada por Palma (2006) en el ejemplo urbano chileno, donde “la ausencia de la noción de juventud, en sentido social y cultural, conlleva también la ausencia de una etapa de noviazgo juvenil; ello se traduce en que prácticamente no

aparece la figura de una relación que implique una construcción progresiva de vínculo e intimidad” (Palma, 2006: 284).

Sin embargo, el coqueteo empieza desde la infancia, cuando los niños persiguen a las niñas y tocan sus cabellos<sup>74</sup>, dejándose golpear por ellas cuando supuestamente es inaceptable que manoseen sus melenas. Es decir, que tal como lo señala Bourdieu en la modernidad occidental, “la moral femenina se impone sobre todo a través de una disciplina constante que concierne a todas las partes del cuerpo y es ejercida continuamente mediante la presión sobre las ropas o la cabellera” (Bourdieu, 2000: 42).

Lo anterior parece indicar que en las *embera* se cumple en cierta parte con este tipo de moral femenina y de acuerdo con Nash (1988) también sabemos que la introducción de la hegemonía impuesta en sociedades conquistadas y colonizadas ha permitido que la estructura del ser femenino indígena cambie, pero aún más con la entrada en el capitalismo, el cual conlleva una jerarquía de género que deslegitima el papel de las mujeres. Por lo que valdría aseverar con mayor énfasis la hipótesis de la inserción de la intervención ritual sobre los genitales femeninos como un tema atribuido a una práctica exógena y apropiada por las comunidades indígenas *embera*.

Continuando entonces con el tema del acercamiento entre hombres y mujeres indígenas, lo que se puede observar es que el galanteo y conocimiento mutuo entre los jóvenes/adultos se da también a través de las fiestas. La asistencia a ellas se hace desde muy temprana edad, aproximadamente desde los 12 años en ambos géneros. Muchas veces la embriaguez se da en los jóvenes hombres después de los 15 años. Las mujeres jóvenes en general ingieren poco licor, pero cuando están casadas llegan a embriagarse con su marido o con sus amigas.

En las niñas muy jóvenes el enamoramiento se da en secreto, especialmente a escondidas del padre, ya que existe una creciente confianza con la madre convirtiéndose en una confidente.

A pesar de ello, subsiste una regla generalizada que obliga a las mujeres y a los hombres jóvenes a casarse con la primera persona que conquistan. Es decir, la mujer desconoce un futuro fuera del matrimonio o la vida en pareja. De allí el miedo al

---

<sup>74</sup>Cuyo elemento es muy importante en la mujer indígena a la hora de conquistar, ya que una mujer con cabello largo imprime feminidad (Delgado, Diario de campo, 2013).

compromiso y el impulso de los varones por adentrarse en el conocimiento de las mujeres mestizas con quienes el matrimonio no es un pre-requisito para tener una relación amorosa.

Este es un espacio más explorado por los hombres que las mujeres, dado que ellos son quienes han tenido la posibilidad de recibir educación fuera del resguardo y por tanto su nivel de acercamiento a los *kajuma* es mayor. Uno de los hombres entrevistados comenta:

Yo no estuve visitando como novio a ninguna mujer indígena porque tal vez yo no era guapo para trabajar, jajaja. Porque a uno le decían era eso, yo me acuerdo que había compañeros que trabajaban y ahí mismo al otro día el suegro lo levantaba a trabajar, a volar machete, será que me daba miedo hasta de eso, no estaba muy preparado. También aunque había muchas cosas que uno hacía, pero en muchas ocasiones a uno le faltaba mucho y ya. Yo no pensaba en casarme porque primeramente yo había conocido la escuela y quería como superarme, yo decía que cuando tenga un buen trabajo de pronto sí. Porque el trabajo en el campo era muy duro uff!! Era demasiado agotador, entonces yo decía que no. Cuando me metí con las mestizas es porque ya había recibido una educación distinta con la gente (Mario, Entrevista 14/07/2013).

Es ciertamente plausible argumentar en cambio que a las mujeres nunca se le brindaron los espacios para el conocimiento de otro tipo de hombres en su vida amorosa, como resultado, muchas de las adultas de hoy añoran haber tenido otros novios, ya que observan que eso ayuda para un mejor conocimiento de la pareja que se quiere tener hasta la vejez, y así conformar una familia donde se le respeten sus derechos como mujer, pero además exista confianza y compromiso.

Lo anterior es recalado en la mayoría de las entrevistas a las mujeres, dado que el noviazgo implicaba acciones que luego cambiaron totalmente en la vida en pareja. Aún así, es necesario demarcar las causas de la búsqueda de pareja en las mujeres.

Ellas afirman que no hay una necesidad imperante de conseguir pareja, existen situaciones que llevan a este tipo de decisiones, entre ellas el maltrato por parte de sus padres y la continua desconfianza hacia ellas como mujeres en el manejo de su sexualidad, pero también como una estrategia para encontrar soluciones económicas. Al respecto, María y Rosaura, mujeres con un matrimonio joven exponen lo siguiente:

Uno en la vida se arrepiente de muchas cosas y tiene problemas, yo me la pasaba llorando y la difunta abuelita mía me decía que me consiguiera un marido que me quisiera para que me dejaran de cascar...Y que lo mejor para mí era conseguirme un marido que respondiera por mí...Pero para qué, si a los quince días de juntarme a vivir me cascaba...Y me cascaban

por un señor, porque yo no me juntaba a vivir con él y me cascaban porque yo me metiera con él. Una vez lo hice y hasta me cuadré y todo con él, pero porque mi mamá me presionaba...Ellos veían bien que yo viviera con él que porque era soldado y había acabado de llegar de por allá<sup>75</sup> (Rosaura, Entrevista 17/06/2013).

“Yo era mujer pero me tocaba hacer todos los oficios de la casa, yo no me acuerdo que por ser la única mujer mis hermanos me cuidaran... Venían otras mujeres y mi papá no me dejaba hablar con ellas porque supuestamente me traían razones de los hombres. Todo eso me obligó a mí a casarme” (María, Entrevista 11/06/2013).

De tal modo que hay una tendencia generalizada a cumplir con una norma social y comunitaria, la cual implica un control por parte de la familia, especialmente de los padres en la escogencia de la pareja, llevando incluso a la resignación de lo exigido por los progenitores y a catalogar la vida en pareja como una obligación, dejando de lado aspectos como la educación. Así continúa el relato y las demandas constantes de Rosaura y María:

A los 16 años conocí a mi marido, pero era otra cosa, yo no pensaba nunca casarme, porque yo vivía como aburrida (Rosaura, Entrevista 17/06/2013). Yo terminé la escuela y mi papá no me quiso seguir dando el estudio porque supuestamente de allá salía embarazada. Yo le dije: papi, si quiere yo ya no soy novia de nadie, pero yo quiero estudiar y no quiso darme el estudio (María, Entrevista 11/06/2013).

Como consecuencia al control ejercido en la sexualidad de las mujeres por la parentela, podría decirse que la iniciación sexual de los hombres jóvenes debe dirigirse hacia otro tipo de mujeres. Se puede dar a través de mujeres mayores, mestizas o acudiendo a la prostitución. Las personas que han salido de la comunidad tal vez han visitado la pornografía o la prostitución, pero se convierte en un secreto entre hombres, así lo declara Mario:

Cuando tenía 17 años, la gente adulta empezaba a decir que yo tenía que estar con una mujer y que me consiguiera una novia, entonces a mi me daba miedo; entonces como había lugares por ahí donde estaban las prostitutas todos los adultos decían...te voy a llevar donde una prostituta pa' que te quite las ganas, entonces como yo era muy tímido, a mi casi no me gustaba hablar a las mujeres porque siempre mis papás decían que no podía uno hablar con las mujeres y tampoco arrimársele a las mujeres y entonces por esa situación ni novia tenía yo a los 17 años (Mario, Entrevista 14/07/2013).

---

<sup>75</sup>Sin embargo fuera de la entrevista ella comenta que no quiso casarse con el *kajuma* y decidió escaparse a vivir con el hombre indígena que no era aceptado por la familia.

En ese sentido, podría decirse que la primera relación sexual de hombres y mujeres se produce a través de dos situaciones específicas: la primera cuando se casan o se emparejan y la segunda (principalmente en hombres) consistente en encuentros esporádicos con mujeres mestizas (trabajadoras sexuales o mujeres mayores).

La primera pareja sexual se establece a raíz de una negociación con los padres, ya que tienen derecho a las relaciones sexuales en su primera noche juntos, con el auspicio o permiso de los padres de la novia, pero teniendo presente que este seguro implica un trabajo arduo en el campo y la manutención de la familia.

Este primer acercamiento para las mujeres se da con cierto desconocimiento y temor junto a hombres muchas veces mayores que ellas, quienes cuentan con una experiencia avanzada en el tema.

### **¡Ah, que ella está virga!**

La virginidad es un elemento importante a la hora de pensar en tener una pareja, aunque no es de obligatorio cumplimiento. Las mujeres deben estar preparadas para administrar este “regalo”, y los hombres deben contar con la disposición para responder a esa “gracia” concedida por las mujeres y su familia.

“En otras palabras, la virginidad sirve en tanto es capaz de demostrar la eficacia del control familiar y, de manera muy particular, el sometimiento de la mujer a los regímenes de inequidad que gobiernan su sexualidad” (Tenorio, 2004: 193).

Uno de los planteamientos más interesantes en este sentido ha sido el desarrollado por Butler, quien señala que “el límite y la superficie de los cuerpos están contruidos políticamente” (Butler, 1990:40), lo cual lleva a reflexionar que elementos como el cuidado de la virginidad permiten demostrar que el cuerpo juega un papel importante, en tanto éste es manejado de acuerdo a un contexto y una sociedad. Es así como en el gobierno de la sexualidad femenina por parte de los *embera* median dos circunstancias: la primera en relación con el padre, quien es el guardián durante la niñez y juventud de la hija para generar honor y respeto dentro de la comunidad; y la segunda condicionada a la decisión de la mujer de mantenerse virgen hasta el matrimonio.

Ambas tratan de inquirir la dignidad, pero la segunda está marcada por un aspecto personal que tiene efectos dentro de la comunidad y además asegura tener una vida de

pareja estable, sin recriminaciones y sobre todo permite que la mujer tenga la posibilidad de formar una familia y evitar convertirse en madre soltera. Rosaura nos comenta:

Yo quería llegar virgen al matrimonio porque primero que todo eso no se ve todos los días y a veces uno tenía pensado que qué tal uno se meta con alguien y después de que lo conozcan a uno lo dejen bien embarrigada. Mi primer temor era ese, yo decía: yo tengo que estar segura del hombre con el que voy a compartir toda mi vida (Rosaura, Entrevista 17/06/2013).

Es decir, en esta cita se hace mención a lo que Ángela Meentzen denomina “honor sexual, como parte de su honor femenino, de un honor familiar, de un honor de grupo como miembros de la comunidad y de un honor ético...” (Meentzen, 2007:304).

Por su parte, los hombres esperan de su pareja cierta guarda de esa dádiva, lo cual los llevará a mostrarse poderosos y favorecidos frente a sus compañeros, amigos y comunidad; al mismo tiempo no es una condición para estar casada o para ser aceptada por su pareja. En el aspecto femenino, hay extrañeza por la pérdida parcial de esta costumbre y algunas creen lo siguiente: “No sé ahora qué pensarán los hombres de la virginidad de las mujeres, pero en ese tiempo para los hombres era bueno, a veces en los comentarios dicen: ay yo me llevé el duro de esta niña o esta muchacha, soy privilegiado. Pero ya ahora entre hombres y mujeres no veo eso, acostarse con alguien es lo normal, quieran o no lo quieran” (Rosaura, Entrevista 17/06/2013).

Del mismo modo, los hombres llaman la atención sobre este elemento en tiempos anteriores y recalcan la timidez y temor al acercarse a una mujer virgen:

En el caso de las mujeres pues anteriormente lo de su virginidad era lo que uno como hombre miraba. Porque anteriormente la mujer que no hablara con nadie, esa era la buena mujer. Pero de acuerdo con la virginidad, yo ni siquiera sabía qué era la virginidad porque nunca me explicaron...prácticamente decían: ah que ella está virga. Pero yo tampoco me daba cuenta qué era virga. Entonces mis papás me explicaron eso, ni cuando estábamos jóvenes nos reuníamos a hablar palabras así porque para nosotros eso estaba mal. Para mí no era importante la virginidad, porque yo digo que la cosa más aburridora era estar con una mujer virgen porque prácticamente sufría la persona y lo hacía sufrir a uno también y que cuando sangraba se sentía uno culpable como si hubiera lastimado a alguien (Mario, Entrevista 14/07/2013).

En esa medida, podría decirse que para los hombres especialmente, la virginidad dejó de ser importante a la hora de unirse a la nueva pareja. Por lo tanto, podría verse como un componente que contribuye a la desaparición de la intervención ritual sobre los genitales



femeninos en las conciencias de hombres y mujeres indígenas. Lo anterior, teniendo en cuenta que la práctica tenía como objetivo mantener la virginidad de las mujeres hasta el matrimonio y sobre todo la fidelidad. Es decir, estaríamos afirmando que al desechar la importancia de la virginidad en las mujeres también se estaría borrando la obligación de afrontar el dolor de este procedimiento al nacer, dado que esta experiencia anteriormente se legitimaba por los supuestos beneficios futuros para la escogencia de la pareja en la juventud-adultez.

### **Adultez (Matrimonio y vida en *kima* [Pareja])**

Ingresar en la edad adulta, tal como se ha explicado en el cuadro de las etapas del ciclo de vida *embera*, significa la responsabilidad de una familia sin importar la edad en la cual se decidió conformarla; vivir en pareja es el pre-requisito para convertirse en adulto/a. En otras palabras, hacerse cargo de una mujer y por ende de una familia ya es un indicio de ser un adulto, aunque se tome la decisión siendo muy joven. Antes del gran evento del matrimonio o vida en pareja los jóvenes son aprendices de adultos. El varón solicita formalmente el noviazgo a los padres de la novia y si es aceptado debe trabajar por algunas semanas en las labores que el suegro le encomiende, así se reconocerán sus capacidades y será aprobado o reprobado por la familia.

Ahoritica el novio le pide permiso al papá para formalizar un noviazgo. Más que todo también piden permiso al papá cuando están es en fiesta. O sea que el novio le gasta una botella al papá de la novia y en medio de los tragos les pide permiso para formalizar un noviazgo. Porque de resto así sin los tragos no son capaz de hablarle a los padres porque les da pena. Entonces ya después del noviazgo se van a vivir juntos, ya sabe que para convencer al papá tiene que traer un buen mercado, mijo. Mientras tanto empiezan ya pa' todos, después ni pa' la mujer yo creo (Mario, Entrevista 14/07/2013).

La cita anterior hace parte de una práctica conocida en sociedades no capitalistas denominada “servicio para la novia”, la cual se realiza con el fin de recompensar la familia de la mujer por la fuerza laboral productiva y reproductiva “perdida” debido a la salida de la mujer para convivir con los padres del novio. Sin embargo, hoy en día en esta etnia se ha presentado una transformación respecto a la forma de residir pasando de una vivienda patrilocal a uxoriocal o combinándola.

No podrían asegurarse las causas de éste cambio, pero muchas de las mujeres expresan que desean estar más cerca de sus familias, dado que en la actualidad ellas también trabajan fuera del hogar y esto implica tener a alguien de confianza, es decir a su madre o hermanas para que cuiden de su descendencia.

La conformación de la pareja se hace a partir de un compromiso entre los padres de la novia y el novio, pero más allá de eso, es también un destino del ser mujer. Hace parte del código y normas de la comunidad. “El matrimonio legitima el ejercicio de la sexualidad y la maternidad” (Tenorio, 2004: 85).

Entre los *embera* se distinguen cuatro modalidades de unión matrimonial:

El hombre pide formalmente a la novia ante sus familiares (...) el matrimonio obligado se presenta cuando el pretendiente es mayor y es apreciado por los padres de la muchacha. El hombre hace la petición formal de la jovencita sin haber noviazgo previo; si la muchacha no acepta sus padres la reprenden y basados en la autoridad la obligan (...); otra modalidad es el matrimonio por raptó, ocurre cuando los padres de la novia rechazan al pretendiente; pues como a ella le agrada se fugan a vivir aparte (...). La cuarta modalidad ocurre cuando la mujer vive en forma independiente por haberse divorciado o haber quedado viuda y la acompañan hijos ya criados. El pretendiente solicita el consentimiento de éstos. Si los hijos de la pretendida aún son infantes, sólo tendrá que conquistar a ella (Morales, 2004: 88-89).

La comunidad ha solicitado que se retrase la edad del matrimonio hasta los 18 o más, sin embargo, es frecuente encontrar la unión de parejas de jóvenes entre los 13 y 15 años y además con un embarazo en camino. En otros escenarios las niñas se muestran inconformes y conflictivas frente a sus madres, sobre todo cuando se les prohíbe conseguir una pareja a temprana edad<sup>76</sup>.

También se conoce principalmente de mujeres que en edades entre los 20 y 37 años aún no tienen una pareja estable. Ellas ingresan en el mundo occidental tomando costumbres como las de tener novios sin el compromiso de casarse, tal como sí lo exigiría su cultura. Quienes deciden tomar este camino son jóvenes que han accedido a la educación o laboran como empleadas domésticas en las grandes urbes y tienen una constante relación con la sociedad mestiza. Sin embargo, cuando regresan a su comunidad serán rechazadas, dado que “un hombre [o mujer] soltero [a] es considerado como media persona, condición

---

<sup>76</sup>Muchas de ellas llegan incluso a pensar y a expresarle a otros la pretensión de un posible suicidio debido a esta inconformidad.

que sólo supera con el matrimonio, pues [solo así] se le reconocerá su pleno estatus de *embera*” (Morales, 2004: 86).

Lo anterior no quiere decir que abandonen el ingreso a la sexualidad activa a una edad precoz, sigue haciéndose del mismo modo que los otros jóvenes, pero al contar con mayor información acerca de los métodos anticonceptivos, tienen la posibilidad de entrar tardíamente al casamiento y a la maternidad, aún sin dejar de disfrutar de su sexualidad. Para ello, los *embera* también cuentan con métodos anticonceptivos o abortivos propios como las plantas y el tratamiento espiritual del Jaibaná o médico tradicional, pero estos se dirigen principalmente a mujeres y un plus es que por ejemplo con el preservativo evitan las enfermedades de transmisión sexual que serían difíciles de sortear por medio de su medicina tradicional<sup>77</sup>.

Aún así, la maternidad viene a ser la etapa indispensable por la que debe transitar una mujer indígena. Es el ciclo que permite a la mujer hacerse cargo por completo de un hogar y ser percibida por la familia y la comunidad como una mujer adulta. En palabras de Sacks (1979 [1975]), hablaríamos de convertirse en adulta social.

En una generación anterior a la actual las mujeres tenían hijos cada año, es decir en su vida reproductiva se manifestaba la misma realidad para todas. Con todo, debido a las situaciones de falta de acceso a la salud, muchos de ellos morían antes o después de nacer y había mayor probabilidad de mortalidad materna. El pensamiento de las parejas en la actualidad radica en tener hasta 5 o 6 hijos y luego realizar el procedimiento de ligar los tubos de Falopio en la mujer, que resulta para ellas en una acción que va en contra del crecimiento y pervivencia de la población indígena, pero que debe llevarse a cabo, dado su situación económica que cada vez es más difícil y dentro de sus proyectos a futuro son inexistentes las alternativas para una familia numerosa. “Él no quería que yo quedara embarazada tan rápido, porque cuando yo quedé embarazada de la segunda, la primera tenía como 11 meses o 10 meses apenas” (María, Entrevista 11/06/2013).

Tal como sucede en otras comunidades andinas y amazónicas dentro de los *embera* “el incremento en el número de niños ha tenido repercusiones económicas. Los niños deben ser alimentados y vestidos, y los padres con más de cuatro niños tienen que trabajar más

---

<sup>77</sup>En la investigación no se conoció de ningún remedio para evitar o curar enfermedades venéreas. Cuando las mujeres tenían una, asistían directamente al hospital.

para cuidar apropiadamente de ellos” (Kensinger, 1997: 113). Además de que poblaciones itinerantes, donde las mujeres tenían una actividad aeróbica muy constante (caminar 5 km. diarios y más), durante inclusive la lactancia, tenían una reducida fecundidad que se pierde con la vida sedentaria.

### **Nos fijábamos si esa mujer era guapa**

La vida en pareja implica un gran esfuerzo por parte del varón, quien debe poseer las capacidades suficientes para cuidar de su esposa e hijos.

Cuando el joven no tiene los medios económicos para construir una casa nueva, tendrá que vivir con su familia extensa o con la de la esposa, pero con el pasar del tiempo y la llegada de los hijos deben tomar otros caminos. En el caso de la comunidad “la Cancha”, existen muchas parejas jóvenes que salen a trabajar como administradores de fincas, ya que no poseen los suficientes recursos para la construcción de su nuevo hogar y allí podrán obtener vivienda y al mismo tiempo ganar un salario. Empero, también existen hombres que no cumplen con sus obligaciones debido a la adicción al alcoholismo o a los juegos de azar, por lo que la mujer siente vergüenza y prefiere callar este problema frente a la comunidad para no entregarlo a la justicia propia, buscando cómo solucionar su falta apoyándose en la solidaridad de otras mujeres para dar alimento a sus hijos.

Por otra parte, la mujer no es solo la compañera sexual sino primordialmente, la compañera de la vida y de la sobrevivencia. Ella es imprescindible en el hogar, debe conocer muy bien estas labores, ya que de ello depende también la aprobación de la suegra, debe probar a costa de mucho sacrificio y trabajo que es una “buena esposa”. Además tal como sucede con los *aymara*, debe demostrar permanentemente que es trabajadora y sumisa con el marido y la suegra (Carrasco, 1998: 96). Una joven que sabe los trabajos domésticos y del campo es admirada por los padres del novio y además recibe los halagos de la comunidad. Los hombres también resaltan esta capacidad de la mujer, Mario lo describe así: “No nos fijábamos directamente si era bonita o por la parte física, nos fijábamos si esa mujer era guapa, o sea que la mujer supiera cocinar, que la mujer tuviera la casa ordenada y que fuera una ayuda para uno mismo. En eso no más se fijaba, no que fuera bonita ni nada de eso. La mujer que fuera así se ganaba a los suegros, a la suegra” (Mario, Entrevista 14/07/2013).

Empero, la mujer no solo debe satisfacer a los suegros, sino que sigue bajo la influencia de los padres en la relación inicial y progresiva de la pareja. Se observa constantemente una presión por parte de las madres en recordar a sus hijas (así sean mayores de 40 años) el papel que deben cumplir como esposas “buenas”<sup>78</sup>.

En otras palabras, la mujer debe prepararse para ser esposa, ser entregada en matrimonio al mejor hombre de la comunidad por parte de los padres y además luchar por satisfacer las demandas de su nueva y antigua familia, lo que la convierte en subordinada.

Esto es lo que denomina Rubin como una representación básica de intercambio de regalos. La mujer se convierte en el regalo más valioso, dado que esta transacción no es solo de reciprocidad sino que también involucra un parentesco, el cual implica vínculos de sangre tal vez hasta la muerte. Por lo que Rubin nos recuerda que el parentesco es organización y la organización otorga poder. En esa medida, los beneficiarios directos de este tipo de intercambios, inevitablemente serán dos grupos de hombres [y en este caso la familia extensa y la comunidad] y no las mujeres (Rubin, 1986 [1975]: 109).

### **Ella tuvo dos esposos**

Por otro lado, en los testimonios de mujeres mayores nunca se escuchó la expresión amor al llevar a cabo su matrimonio. Era simplemente un contrato de palabra y una norma social que se tenía que cumplir, pero de lo que sí están seguras es que sus vidas se vieron afectadas positiva o negativamente dependiendo del marido que les correspondiera<sup>79</sup>. No obstante, en la mayoría de los casos, se daba el sentimiento de adaptación y conformismo.

Aspecto que hoy en día se percibe estructurado en bases débiles, dado que existen mujeres que se han visto obligadas a la separación y a buscar nuevas parejas, es decir, se trata de una unión sucesiva de parejas (transitar a otra pareja), donde pueden llegar a asumir dos o tres compromisos durante su vida sexual activa, muchas de ellas abandonando a sus

---

<sup>78</sup>“En una de las habitaciones viene la madre de una de las mujeres (que cuenta con 50 años aproximadamente) y la reprende por estar recostada en la cama y no haber llevado el almuerzo a su marido que se había marchado a trabajar en la madrugada” (Delgado, diario de campo, mayo 17 de 2013).

<sup>79</sup> El amor romántico, como base del matrimonio occidental, nace con la dominación del estado moderno sobre las parentelas. El concomitante capitalismo industrial incipiente da a las jóvenes parejas la oportunidad de un sustento proletario marginal que le permite independencia económica (precaria) de sus padres/comunidad.

esposos por maltrato, alcoholismo, infidelidad o por infertilidad<sup>80</sup>. Los testimonios de Rosaura y María lo confirman:

Mi mamá nunca me habló de que tenía que ser así, porque en realidad antes de mi papá ella tuvo dos esposos, pero con esos dos esposos nunca tuvo hijos hasta que conoció a mi papá y con él sí (Rosaura, Entrevista 17/06/2013). Mis papás se conocieron aquí en la comunidad, mi mamá tenía otro marido de Quinchía y tuvo tres hijos pero se le murieron con *jai* (Espíritu malo). Al tiempo de nacidos se murieron y el marido le maltrataba mucho, era muy toma trago y muy mujeriego, que se mantenía sino tomando cada ocho días (María, Entrevista 11/06/2013).

Es importante agregar que en culturas como la azteca e inca “la abolición de la poligamia había creado la base de una irresponsabilidad masculina para cualquiera, salvo los retoños de la primera esposa” (Gonzalbo, 1987: 49 citado en Nash, 2001: 211). Sin embargo, esta afirmación no se ajusta al caso que nos ocupa, ya que aunque los *embera* son poblaciones patrilineales, las diversas situaciones como los nuevos compromisos de pareja llevan a que se entregue a los hijos de primeras relaciones a los padres de la madre, por lo cual estaríamos hablando de una transformación hacia una matrilinealidad. Ellos se encargan económicamente hasta su adolescencia con los pocos recursos con que cuentan debido a su avanzada edad. Luego el joven no tiene la posibilidad de estudiar y por ende su ingreso en el mundo laboral se da a temprana edad, convirtiéndose en los nuevos proveedores de sus abuelos maternos a quienes llaman padre y madre, olvidando que tienen unos padres biológicos.

Por el contrario en mujeres que siendo jóvenes decidieron enfrentar a sus padres e impedir que ellos escogieran la pareja, se observa una relación más sólida y mujeres más seguras de sí mismas, a pesar de encontrarse en un contexto de dominación masculina, familiar y comunitaria. Aunque, también hay experiencias esporádicas de mujeres que decidieron iniciar una convivencia con hombres que para ellas eran los ideales y finalmente también han fracasado. El fracaso en el matrimonio y el conformismo frente a esas uniones es sin duda la principal queja.

Pese a lo expuesto anteriormente, podría decirse que la situación para las mujeres jóvenes ha cambiado en esta sociedad y quizá no de la mejor manera. Son cambios que implican mutua violencia, es decir, en palabras de Butler es una “exposición de la piel y la

---

<sup>80</sup> Es muy común entregar los hijos de uniones anteriores a los abuelos maternos e iniciar nuevas relaciones de pareja con nuevos hijos.

carne a la mirada de los otros” (Butler, 2006:40). Pero parece que para las mujeres es un gran avance. Así lo expresa una mujer de 30 años:

“Yo antes me dejaba cascar, ahora yo también lo mechoneo, ya después de que tuve mi segunda hija y me llevó a vivir lejos, dije: pues como mantiene cascándome no puedo seguir así porque esto en qué va a terminar” (Rosaura, Entrevista 17/06/2013).

### **Cuidado con las picardías o groserías**

El lugar de la primera práctica sexual se da en casa de los padres de la esposa, y en adelante con la tenencia de los hijos estos lugares y horarios cambian. En este punto las generaciones más antiguas declaran que también interviene el miedo por realizar prácticas prohibidas tradicionalmente como el de no tener relaciones sexuales antes de ir a sembrar o cosechar.

Históricamente los mayores contaban: cuidado jóvenes o en general van a hacer picardías o groserías en la noches porque mañana nos vamos a rosar maíz, cuidadito me hacen picar de una culebra. Las casas donde habitaban eran grandes, sin divisiones, solo salón grande donde se acostaban todos alrededor, cuando tenían su intimidad los compañeros le decían: hay una persona que casi mata a la mujer porque vimos subido encima de ella haciendo relación (Lucía, Entrevista 12/06/2013).

No se podría decir con seguridad si el deseo hace parte de las relaciones de pareja, sin embargo, en el hombre se interpreta como algo incuestionable y que tiene su ejecución final en la mujer. Por su parte, ella aunque no lo expresa también lo busca de una manera introvertida. Es decir, “el sexo se convierte en inteligible a través de los signos que indican cómo debería ser leído o comprendido. Estos indicadores corporales son los medios a través de los cuales se lee el cuerpo sexuado” (Butler, 2006: 130).

Esta construcción del ser hombre indígena sexuado ha recaído en el pensamiento cotidiano de la mujer *embera*, ya que ellas mismas ven como natural y excusan a sus maridos por muestras de deseo hacia otras mujeres, tal como lo expresa una de ellas: “Mi marido dice que si una mujer de la calle le da, pues tiene que aprovechar” (María, Entrevista 11/06/2013).

En varias conversaciones entre mujeres comentan lo siguiente: “mi suegra dijo que su esposo era igual que mi marido”. En otras palabras, hay una especie de aceptación de esa situación por el solo hecho de venir de familia, como si fuera una enfermedad hereditaria.

De cierto modo, la curiosidad por conocer lo que significa una relación sexual lleva a muchos jóvenes a la decisión de casarse, hay un deseo inscrito en sus cuerpos que estimula la preferencia por el matrimonio por el solo hecho de tener una vida sexual activa.

Entonces uno decía, ah será que también consigo mujer para hacer eso...pero es que hay que trabajar, hay que traerle comida, y con qué uno, noo. Entonces la mayoría de los muchachitos que se casaban, ellos decían era así: cuando yo me case voy a hacer eso todas las noches y por eso no más, más que todo por eso. Yo les preguntaba si de verdad lo hacían todas las noches y decían que sí, que todas las noches antes de dormir porque ellas tampoco no dan más, apenas una sola vez en la noche, decían así, jajaja. Ahorita uno escucha los muchachos que dicen: ay yo quisiera conseguir mujer, ahora dicen que para hacer el amor toda la noche, lo único que dicen es así (Mario, Entrevista 14/07/2013).

Aunque exista un deseo y un placer inicial por parte del hombre, todo cambia cuando viene el primer hijo, dado que el acto sexual se convierte en un trabajo reproductor. Sexualidad y reproducción van juntas, aunque es de anotar que en primera instancia está la reproducción como factor importante a la hora de tener relaciones sexuales.

“Esta situación habla claramente de los imaginarios construidos por la moral judeocristiana, que ha separado a la sexualidad erótica- cuya caracterización es ser profana, transgresora y nefasta como un producto del mal –de la sexualidad reproductiva – significada, bendecida, sagrada y perteneciente a la esfera del bien” (Bataille, 1992 citado en Rivas, 1997: 136).

De ahí que la concepción de sexualidad sea una construcción y un proceso constante, tal como lo hace la cultura, que no es estática y se va transformando a través del tiempo y de las diversas experiencias.

En algunas etnias, la sexualidad está inscrita en el mundo de lo sagrado y lo mágico, con todo, podríamos decir que con los cambios producidos por la sociedad mestiza y la sociedad indígena inserta en ella, lo sagrado ha pasado a un segundo lugar y las expresiones actuales dan cuenta de una experiencia particular que construye identidad y en ese sentido una sexualidad específica. Podríamos afirmar entonces junto a Tenorio, que la concepción de sexualidad no se transmite dentro de actos educativos directos sino “a través del circunloquio que construyen el chiste, la broma, la frase de doble sentido y que rara vez se hace público” (Tenorio, 2004: 134). Específicamente en la comunidad de “la Cancha”, los apodos a las mujeres con tintes sexuales expresan un pensamiento sexuado masculino enmarcado siempre en el cuerpo femenino. Un ejemplo que ilustra el anterior enunciado es



el siguiente: *salchicha*, es el apelativo de una mujer que supuestamente en la primera noche de relación con su marido encontró que su pene era parecido a una salchicha. En este caso el apodo no se inscribe en el hombre quien posee el pene pequeño sino en la mujer, lo cual indica que aunque es un tabú conversar de sexo, éste y otros elementos de la sexualidad se dan a conocer a través de las conversaciones cotidianas exhibiendo la intimidad femenina.

Otro caso es el de una mujer que cuando era niña caminaba desnuda y al ser observada por hombres, acataron en decir que su vagina era blanca como una yuca, por lo cual su apodo en *embera* es *ke yuca* (vagina blanca) (Delgado, Diario de campo, 2013).

Los ejemplos mencionados y retomando los planteamientos de Butler (2006), llevan a examinar que el cuerpo desde el principio es dado al mundo de los otros, lleva su impronta, es formado en el crisol de la vida social y solo posteriormente es, con una innegable incertidumbre, aquello que reclamo como mío (Butler, 2006: 41). Es así como las mujeres indígenas que reciben tales denominaciones sobre sus cuerpos los han construido insertas en la vida comunitaria, sin embargo, siendo adultas y habiendo reconocido sus cuerpos ahora reclaman a su comunidad cierto respeto para que se omita este tipo de representaciones que desconfiguran su autoestima.

### **Él estaba en la cama y yo me subí pa' morderlo así como con cariño**

El cariño y el deseo son sentimientos ocultos entre las parejas *embera*; son omitidos frente a la comunidad y en esa medida en los hombres y mujeres *embera* tal como en las historias del Cuzco, el cariño y la ternura son “sentimientos limitados a conversaciones personales o correspondencia privada” (Stavig, 1996: 12).

Una de las formas de compartir en pareja es a través de las fiestas. Muchas mujeres valoran que el hombre se abstenga de gastar dinero en embriagarse por fuera de la comunidad y más bien lo hagan con ellas en los festejos comunitarios, brindándoles la atención necesaria frente a la comunidad y mestizos que generalmente también asisten.

Las muestras de cariño todavía se dan en el nivel de responsabilidad del varón dentro del hogar. “Una de las mujeres da a conocer que ella no es celosa, que nunca le prohíbe nada a su marido y por ese motivo, él es un buen esposo, porque decide no embriagarse, como sí lo hacen frecuentemente los demás” (Delgado, Diario de campo, mayo 6 de 2013).

Otra forma de demostrarse el cariño es con un gesto que ellas denominan el “bocao”, es decir, el que el hombre o la mujer dejen en el plato un poco de lo que comieron para la persona amada. Además de que se recuerden mutuamente cuando se encuentran lejos el uno del otro en el momento en que saborean ricos alimentos. Sin embargo, es poco probable que demuestren su amor o manifiesten su cariño frente a sus hijos o familiares, es algo muy privado.

Respecto al deseo, es bien sabido que las caricias son escasas en la vida íntima indígena, por lo tanto, en el instante en que se quieren realizar también son motivo de desconfianza por parte del marido, ya que esto no es común y lleva a pensarse que existe infidelidad, por lo que se dan respuestas hacia la mujer que obstruyen absolutamente todo acercamiento, produciendo grandes desilusiones en ella. Un ejemplo es la experiencia negativa con el marido contada por Rosaura:

Yo empezaba a joderlo. Una vez, él estaba en la cama y yo me subí pa’ morderlo así como con cariño y a besarle los ojos la cara y todo el cuento y me tumbó de la cama y yo llorando le dije: algún día usted se va a acordar de todo esto cuando yo ya no quiera nada de usted. Algún día usted va a rogar que yo le dé un abrazo, una caricia, porque con lo que usted me hace yo me siento muy mal, es muy duro lo que usted me hace a mí. Él dice, cuales boba, tonta, ¿por qué está llorando, porque se cayó de la cama? Puede decirse que todavía sigue el maltrato, pero muy poco y es que yo ya no me dejo. Yo antes no ofendía ni con palabras ni con nada. Así me dijera cosas mejor me sentaba a llorar (Rosaura, Entrevista 17/06/2013).

En esa medida, siguiendo a Butler (2006), podríamos decir que el deseo hace parte del reconocimiento como persona y en la medida en que éste sea negado a través del rechazo frente a la muestras de deseo, este seguirá afectado por las normas sociales y ligado con la cuestión del poder.

La experiencia exteriorizada por Rosaura, trae implícito un mensaje muy importante a la hora de analizar la sexualidad de las mujeres indígenas, y es el gran esfuerzo que ellas hacen por cambiar situaciones de dominación masculina, pero además por mostrarse y sentirse como mujeres sexuadas y deseadas. Lo cual las lleva a crear un dilema: “si acceden, se humillan. Si se niegan pierden el encuentro. La aparente solución es la aceptación sin la entrega afectiva y erótica” (Rivas, 1997: 147).

Aporte que lleva a considerar el papel del hombre dentro del hogar y su influencia al interior de la construcción de la sexualidad femenina.

### **Vejez (*chondrá* –mujer- y *chorâ* –hombre-)**

Entre los *embera*, los ancianos representan la cúspide de un ciclo de aprendizaje, por lo que son respetados y valorados. En el resguardo Suratena, viven generalmente solos, pero encontramos, sobre todo mujeres que siendo adultas mayores desean adoptar niños o intervienen en la crianza de sus nietos hasta la adolescencia en los casos en que son entregados por sus hijas e hijos cuando se ha dado un segundo o tercer matrimonio. Es decir, el papel de criar y cuidar se permite hasta *chondrá* y *chorâ*, ya que la vejez no implica un impedimento para seguir apoyando el crecimiento de la niñez a su cargo, antes bien, son un aliciente para evitar la soledad o una vida deteriorada dentro de la comunidad.

En esta etapa se encargan de labores menores y siguen manteniendo pequeños cultivos para sostenerse. Se preocupan por mantener un linaje extenso, por lo que constantemente solicitan a sus hijos que aumenten su prole.

Así mismo, mantienen la cultura viva a través de los ritos y son los encargados de transmitir los conocimientos tradicionales a quienes deseen recibirlos, pero en el caso de los *jaibanás*, principalmente a sus hijos y en la situación de las ancianas parteras a sus hijas.

Empero, la vida sexual de los adultos mayores es poco conocida. “La posibilidad del erotismo corporal como expresión de una sexualidad que rebasa la genitalidad, que suscita y amplifica lo lúdico de los sentidos, que retrasa el coito o transgrede la obligación reproductiva” (Rivas, 1997: 135) está ausente en sus discursos.

Los adultos mayores *embera* prefieren separar sus cuerpos físicos. Es decir, ellos deciden dormir en camas separadas pero en el momento en que desean tener relaciones sexuales se juntan nuevamente. Sin embargo en el caso que nos ocupa, ellos son obligados a dormir en la misma cama, lo anterior debido al contexto de hacinamiento en el que conviven por obligación junto a sus hijas/os, nietos/as, yernos, nueras. Esto cambia un poco su relación, produciendo agotamiento y falta de individualidad en la relación, llevando a que cada uno tome su camino y existan espacios que no quieran compartir. Una muestra de ello es que muchas veces los hombres ancianos se van a caminar o viajan a lugares lejanos sin dar aviso a su esposa o viceversa. Como consecuencia de una situación social y económica limitada, los adultos mayores toman decisiones que determinan una vida sexual

atropellada y cambiante, ya que a pesar de la separación de cuerpos que debería darse por costumbre, el hombre busca a la mujer cuando es absolutamente necesario.

Es decir, acudimos nuevamente a una mirada deserotizada de la mujer, ya que esta vez no se acercan por un mero ejercicio de reproducción, sino más bien como un objeto con el cuál puede descargar todas sus energías sexuales acumuladas. Una mujer anciana comenta su situación: “Muchachas les voy a decir toda la verdad y nada más que la verdad (...) cuando el hombre ya está muy jecho (viejo) no es tan arrecho como los jóvenes, la persona adulta mayor sólo busca a la mujer cuando tiene necesidad, en cambio los hombres [jóvenes] si comen todos los días y son muy arrechos<sup>81</sup>” (Lucía, Entrevista 12/06/2013).

En este tipo de parejas también se observan muestras de cariño o tal vez de una de las costumbres de su época que es acompañar al hombre a bañarse o viceversa. Antiguamente lo hacían en el río y hoy lo deben hacer con mangueras en un lavadero comunitario. Es decir, parece que hay una entrega recíproca en este tipo de actuaciones que permanecen hasta la muerte en los ancianos y ancianas indígenas.

Así mismo, existe la posibilidad de nuevos matrimonios después de la vejez debido a la viudez exclusivamente.

En suma, de la sexualidad indígena de los adultos mayores queda mucho por explorar; sin embargo, es necesario aclarar que su relacionamiento con otras personas de la comunidad, en especial sus parientes cercanos, ayuda a mantener una sexualidad activa que no se basa únicamente en el acto sexual, sino también en el hecho de estar en un constante encuentro con el otro, en el diálogo frecuente y convirtiéndose en símbolo de respeto y sabiduría dentro del resguardo para los niños, jóvenes y adultos.

### ***A modo de Conclusión***

El análisis del ciclo vital de los *embera* muestra cómo la representación sexual y de género es construida y transformada en el curso de la vida y se modifica en cada una de las fases. Para la mujer resultan de gran importancia dos de sus etapas: el primer ciclo al nacer, es decir cuando es *wawa*, ya que en ella se introduce la intervención ritual sobre sus genitales e ingresa al mundo femenino, definiendo su identidad de género pero partiendo de una

---

<sup>81</sup>Expresión que indica hombres excitados o que responden satisfactoriamente a los deseos sexuales de las mujeres.

identidad étnica. La estrecha conexión con la naturaleza y una fuerte influencia de la identidad étnica limitan las acciones o prácticas sexuales, por lo tanto sexualidad y género entre los *embera* están separados, pero directamente relacionados con el enfoque étnico y sus principales fundamentos.

Una segunda etapa la podríamos ubicar en la transición de *Awêra* a *wêra*, en tanto que adquiere un gran número de responsabilidades, ingresa al matrimonio, se presenta la maternidad y por consiguiente adquiere su título de “adulta social”, tal como la denomina Karen Sacks (1979 [1975]); adicionalmente experimenta una fuerte presencia de las relaciones de poder, el control sexual y subordinación por parte de la familia y la comunidad en su cotidianidad e intimidad. Su trayectoria biográfica remite a múltiples embarazos; sus vidas están atravesadas por decisiones de los padres en la escogencia de la pareja, y casamientos sin noviazgo, con maridos que luego no eran lo que ellas esperaban anhelando finalmente tener algún nivel de libertad.

En la experiencia masculina podría decirse que la principal etapa está dada a partir de su juventud/adulthood (*Kundrâ*). Allí obtiene la mayoría de responsabilidades, pero contrario a la mujer se le abre un mundo de posibilidades, tales como el ingreso temprano a la práctica sexual, adquirir el conocimiento en la labor del campo, viajar, lanzarse al liderazgo organizativo y continuar sus estudios académicos.

Existe una interdependencia entre el ciclo vital de los hombres y mujeres *embera* con el ciclo productivo y el ciclo lunar. Todos se afectan y se interrelacionan, lo cual quiere decir que la sexualidad está atravesada por factores externos que particularizan la sexualidad indígena, ya que ser humano y naturaleza se conectan para reunirse en un solo mundo social y sexual.

Los escenarios de familia y comunidad tienen un alto grado de influencia en la vida sexual de los hombres y mujeres. En estos espacios se administra justicia frente a los delitos y se estipulan las líneas generales para mantener el orden social; sin embargo, también se transgreden las normas que rigen la sexualidad *embera* como p.e. tener relaciones sexuales con la menstruación, antes de salir a cosechar, en el embarazo o después del parto. La transgresión como lo plantea Butler en su análisis de la homosexualidad entre los militares, “desvincula los signos de función prohibitiva y se convierte en una transferencia inconsciente del deseo (...) y el que promulga la ley moral es finalmente el mayor

transgresor de sus preceptos” (Butler, 1997: 192-194). Es así como en las parejas jóvenes existe una apertura a la satisfacción y al placer por parte de las mujeres, sin embargo, los hombres siguen manteniendo una sexualidad cerrada, que finalmente transgreden con mujeres no indígenas o acudiendo a la prostitución.

En efecto, a lo largo de este capítulo se describe la sexualidad de los *embera*, la cual se puede ver como el conjunto de comportamientos, prácticas y hábitos dentro de un ciclo de vida cambiante, producto de una vida social, cultural y comunitaria atravesada por relaciones de poder, de lógicas mítico-rituales enlazadas con los procesos productivos y del cosmos que protocolizan y estimulan cada periodo de vida para adquirir la destreza y experiencia necesaria para vivir en familia y comunidad.

## **CAPÍTULO V**

### **LA SEXUALIDAD Y SUJECCIÓN DE LAS MUJERES *EMBERA***

En el presente capítulo se pretende analizar la sexualidad y las prácticas sexuales que sujetan a las mujeres *embera* a la dominación masculina, de la familia y de la comunidad.

¿Qué factores contribuyen a modelar la sexualidad *embera*? ¿Cuáles son las prácticas sexuales que inclinan al género femenino al dominio masculino, familiar y comunitario? Son dos de los interrogantes por resolver, basándonos en los relatos de entrevistas expuestas en capítulos anteriores, es decir, partiendo de los testimonios de María, Lucía, Mario, Rosaura, José y Ana (pareja de esposos) y enriquecido con la observación participante dentro de las conversaciones casuales entre mujeres.

Para responder a estos interrogantes, debemos acudir en primera instancia al fundamento de la dominación. Nash (1988) y Bourdieu (2000) tienen una manera particular de explicar su origen. Por un lado Nash (1988) señala que la situación de sujeción de la mujer al género masculino tiene sus antecedentes en la conquista y colonización donde se impuso una hegemonía masculina y el liderazgo unilateral de un varón, pero hace hincapié en que esta dominación no se da únicamente por parte de los hombres, la economía política interviene en esta condición para atenuar aún más los efectos que se extienden a todo tipo de género, raza, clase y etnia.

En ese mismo sentido, Bourdieu (2000) a través de su método relacional, resignifica y explora nuevamente los caminos de la dominación. Reconoce que el surgimiento de la familia monogámica y comunidad doméstica junto a las clases sociales (teoría cercana a Marx) son el origen de toda dominación, transversalizada por el establecimiento de lo cultural-simbólico. Además agrega que las “estructuras dominantes respecto al sexo, la etnia, la cultura o la lengua que ya están somatizadas, como ley social incorporada, no pueden ser anuladas por medio de la voluntad o la toma de conciencia liberadora; pues ya están inscritas en los cuerpos” (Sandoval, 2002: 68).

De esta manera, existen ciertos factores que favorecen la permanencia de la subordinación femenina *embera*, en este caso respecto a su sexualidad. Entendiendo la subordinación como lo describe Nancy Fraser: “impedir la participación de una persona como un igual en la vida social” (Fraser, 2000: 113).

Por lo tanto, al hablar de los factores que tallan la vida sexual y por consiguiente la sumisión al hombre, la familia o la comunidad es necesario tener presente que en la sociedad contemporánea las costumbres sexuales han sido transformadas socialmente.

“Entre ellas podemos mencionar la reducción del tamaño de la familia, la prolongación y la sólida difusión de la escolarización, la intensa urbanización del país, el amplio crecimiento de la comunicación de masas y la diversificación de la escena religiosa (...)” (Heilborn y Cabral, 2008: 168). Todos ellas aunadas a “los cambios económicos y sociales del siglo XX, entre ellos la contracepción eficaz, la legislación del divorcio, la mayor independencia económica de la mujer, el auge de las industrias de servicios (...)” (Mc Dowell, 1999: 65).

Estas transformaciones hacen parte de los elementos que también han afectado la vida sexual indígena *embara*. Por consiguiente los principales factores a analizar en este apartado están relacionados con: la iglesia (católica y denominaciones evangélicas), la escuela, la televisión y las experiencias de contacto sexual con el mundo mestizo.

## **Factores que modelan la sexualidad *embara***

### **La iglesia**

La historia nos señala que los pueblos originarios como los Aztecas e Incas quienes fueron regidos por la iglesia, la cual ayudó a la introyección de normas y valores occidentales por parte de los indígenas, “utilizó sus métodos de enseñanza para tratar de que los indígenas conquistados abandonaran ciertas prácticas y creencias consideradas heréticas e inculcarles las costumbres de la España católica” (Stavig, 1996: 42). De modo que muchas prácticas como la homosexualidad, el hermafroditismo y la intersexualidad que eran comunes y aceptadas en algunas sociedades precolombinas (Stavig, 1996:31, Silverblatt, 1990: 23) se extinguieron con la introducción de las doctrinas de la iglesia.

La postura de falta de perversión o de prohibición respecto a la sexualidad era calificada como errónea por los misioneros, quienes por ejemplo, dentro de las comunidades indígenas amazónicas, “consideraban que los *Quichuas* del Napo carecían de todo sentido de moralidad y que estaban afectados de urgencias sexuales poco naturales que debían ser controladas dentro del matrimonio” (Muratorio, 2000: 238-239).



La iglesia entonces juega un gran papel en este proceso de despojo de la cultura e identidad propia y cambios en la sexualidad de hombres y mujeres indígenas. “[Esta] utilizó todo su poder para poner fin a las relaciones ilícitas y puso obstáculos para la obtención de divorcios, aún ante pruebas de violencia. Así mismo, impuso penas severas a aquellos que huían del abuso y luego pedían aprobación para su nueva relación, cuando el primer matrimonio no había sido legalmente anulado” (Stavig, 1996:85). Además de brindar enseñanzas acerca de las maneras de castigo hacia las mujeres que luego fueron impuestas por los mismos indígenas<sup>82</sup>.

En efecto, la religión católica se introdujo en las comunidades *embera* en el año 1908 cuando se creó la Prefectura Apostólica del Chocó. Para el año 1913, vinieron los misioneros claretianos, procedentes de España. Pueblo Rico, uno de los municipios de Risaralda fue el epicentro de la labor misionera de los claretianos en la región. Posteriormente la labor evangelizadora se extendió a otras zonas con la construcción de escuelas y en el año 1933 la congregación de la Madre Laura incursiona en la zona (Zuluaga, 1997:18) y actualmente conviven con los *embera* en una de sus comunidades (Santa Teresa).

Así mismo, es importante recalcar que fueron etnias guerreras, y aunque se “realizaran campañas destinadas a cumplir tales propósitos [de aleccionar], estas fueron constantemente contrarrestadas por la resistencia de los Chocoes [nombre antiguo dado a esta etnia] que siempre mantuvieron un estatus de “alzados” o “rebeldes” por no dejarse adoctrinar por el discurso evangelizador” (Flórez, 2007:46).

A pesar de esa tenacidad para evitar ciertas intromisiones de la iglesia, finalmente sus preceptos fueron introyectados por los/las indígenas. De tal manera, que aspectos de la vida cotidiana como la sexualidad, empezaron a ser regulados dentro de las prácticas de socialización, quedando en manos de la familia y la comunidad mantener cierto control sobre la vida sexual de las mujeres. Como consecuencia del “intenso contacto de los *embera* con blancos, mestizos y afrodescendientes [aparece] el sincretismo, dado que al

---

<sup>82</sup>Entre los *embera katío*, en el resguardo Gitó Dokabú, ubicado en Pueblo Rico, Risaralda, existe la costumbre de castigar a las mujeres infieles, dejando libre al hombre con quien cometió la infidelidad, cortando su cabello, y apaleándola delante de toda la comunidad. Incluso su propia familia y padres son los primeros en azotarla (Delgado, Diario de campo, 2010).

mismo tiempo que contraen matrimonio católico y celebran la semana santa y la navidad, creen en el dios *Karagabí*, en los *jai* y practican el *jaibanismo*<sup>83</sup> (Henao, 2010:59).

En la actualidad, las creencias religiosas como la católica y nuevas iglesias evangélicas<sup>84</sup> aportan en la construcción de la sexualidad como tabú entre comunidades indígenas. La tradición religiosa católica tuvo su injerencia en la vida sexual de hombres y mujeres, específicamente en el sentido y concepción de la virginidad. “Decían que si se casaba y no era señorita, era un pecado porque estaba jurando ante el altar y a Dios, estaba jurando en vano (...) se está entregando sin ser señorita y eso era lo que uno escuchaba decir” (María, Entrevista 11/06/2013).

Actualmente y desde los años noventa la principal influencia está dada por las derivaciones evangélicas<sup>85</sup>. En este culto las mujeres y hombres se someten a ciertas reglas como la prohibición de fumar, embriagarse o bailar. Ordenes que son poco acatadas en las frecuentes fiestas realizadas en el resguardo, lo cual lleva a una permanencia intermitente dentro de estas iglesias.

En esa medida, es posible advertir que las mujeres indígenas han sido víctimas de los misioneros católicos o de iglesias evangélicas, ya que deben esconder las sensaciones del cuerpo, debido a la introyección de la evangelización, lo cual lleva a interpretar las relaciones sexuales como un “pecado”, por lo que también ha motivado el cambio en las costumbres, tales como la construcción y forma de la vivienda. “Toca hacer cada pieza; si no se construye una pieza aparte para ellos [los niños], los padres pueden mostrar pecado a los hijos cuando se hace la relación sexual y cuando los hijos ven esto es maluco” (José y Ana, Entrevista 13/06/2013).

El testimonio anterior también nos lleva a recordar que hay pérdidas en la realización de la actividad sexual, ya que existía la costumbre de desarrollarla de día en la selva, dentro de los cultivos, en los caminos, etc. pero en la actualidad debe realizarse en la noche y frente a su familia, debido al hacinamiento en el que conviven y al sentimiento de “pecado” que los acompaña. En esa medida, el acto sexual dentro del matrimonio cambió

---

<sup>83</sup>El control de los espíritus o jais de animales y humanos a través de prácticas y ritos por parte el médico tradicional o *Jaibaná*.

<sup>84</sup>Es de anotar, tal como lo señala Muratorio (1992) que “el éxito inicial de los misioneros evangélicos se debió a que los indígenas se convirtieron al protestantismo como una forma de rechazar la dominación de autoridades blancas con quienes relacionaban estrechamente a los misioneros católicos” (Muratorio, 1992: 19).

<sup>85</sup> Iglesia Pentecostal Unida de Colombia

su perspectiva del deseo para convertirse en medio para la procreación. El mito de la Virgen María<sup>86</sup>, donde de acuerdo con Marcela Lagarde, el cuerpo de la mujer es un espacio sagrado, por lo cual su embarazo la lleva a ser negada eróticamente y a nombrar su cuerpo como aquel dedicado únicamente a la gestación y reproducción (Lagarde, 1997: 204), es uno de los principales cambios que se introducen en la sexualidad *embara*.

La iglesia consagró el ideal de mujer, la Virgen María: virginal y maternal. Aunque este mito puede sonar desconocido y extraño para los hombres y mujeres *embara*, terminaron adoptándolo.

Es así como en la actualidad existe una “desvalorización que se hace del cuerpo de las mujeres indígenas, [que] conlleva implícitamente aspectos, como son el maltrato doméstico...la maternidad infantil...violencia sexual, que se justifica y acepta en sus vidas por las normas morales” (Palomo, 1999: 5). Normas morales que son reforzadas por la familia y la comunidad, ya que vinculan la unión conyugal dentro del matrimonio y siempre bajo la sumisión de la mujer al marido, ideado como un deber marital.

En ese sentido, la introducción del matrimonio y del “arreglo” de este por parte de padres y madres entre los jóvenes también es una contribución de los misioneros al control de la sexualidad de las mujeres indígenas, ya que no se permiten las relaciones prematrimoniales, tal como se hacían en el pasado, donde se tenía la oportunidad de deshacer un próximo matrimonio si la relación era disfuncional (Halbmayer, 1997: 87). Es decir, “en las relaciones matrimoniales se anula la sexualidad y el derecho al placer porque viene a convertirse en sinónimo de perversión” (Bonilla, 2002:57).

El hecho de que las relaciones sexuales pertenezcan al espacio de lo íntimo, lleva a que la dominación que se ejerce en el aspecto exterior por la comunidad, también se despliegue en el espacio interior en dos sentidos: en la reproducción y en el acto sexual.

En el primero se da la negación a utilizar algunos de los métodos anticonceptivos: “Mi primera mujer planificaba con pastas desde que nos casamos y con la segunda mujer solamente planificamos con preservativo, pero a la primera no le gustaba el preservativo

---

<sup>86</sup> “El doble fin de poner el énfasis en la Virgen María como modelo de feminidad durante la colonia era, por un lado imponer las jerarquías de género europeas y por el otro evangelizar a indígenas y africanos. Este ideal ha sido transmitido durante varias generaciones de mujeres desde ésta época con efectos innegables en lo que se entiende como mujer en esas tierras” (Rivera, 2006: 196).

porque como era evangélica y siendo creyente eso se veía feo” (Mario, Entrevista 14/07/2013).

En el segundo al parecer, el hombre *embera* es soberanamente exigente en la intimidad; la mujer debe satisfacer sus deseos y soportar relaciones sexuales con alta frecuencia. Dos de las entrevistadas cuentan su historia, afirmando que sus maridos les obligan a tener relaciones diariamente: “Nosotros sí tenemos relaciones, quiera o no quiera lo tengo que hacer porque si no (...), pero la semana pasada tuve un problema con él porque estaba muy cansada y yo dije que no quería tener relaciones” (Rosaura, Entrevista 17/06/2013). “Yo le digo que yo estoy enferma y él no cree, dice que son puras mentiras mías, que si es que tengo otro” (María, Entrevista 11/06/2013). En ese sentido, “el ‘no’ de las mujeres carece de la fuerza y validez suficientes para detenerles. Ellos están convencidos de que se trata de un no que oculta un sí que no se atreve a salir, un no que no les pertenece y que por lo mismo, no vale la pena respetarlo porque es débil, y sobre todo, mentiroso” (Tenorio, 2004: 189).

Así mismo, encontramos el pensamiento de los hombres al respecto, Mario comenta: “Uno escuchaba que cuando se iban a vivir no les daba nada y que la única forma para que ellas aflojaran las piernas era a los pellizcos y a los puños” (Mario, Entrevista 14/07/2013). Es decir ejerciendo la violencia física y simbólica.

Estos elementos nombrados siguen involucrando a la iglesia y los misioneros como algunos de los principales contribuyentes a la dominación masculina sobre la sexualidad femenina. Mecanismo que se hace evidente en lo expuesto por Kensinger, cuando pregunta a varios hombres Cashinahua de la Amazonia peruana “por qué eran más mandones con sus mujeres que en el pasado, a lo que citaron a manera de justificación la epístola de San Pablo: ‘la cabeza de todo hombre es Cristo y la cabeza de la mujer es el hombre’” (Kensinger, 1997: 118).

En otras palabras y retomando el planteamiento de Bourdieu (2000) diríamos que para los *embera* y bajo la dirección de la iglesia, lo masculino está en el lado activo y lo femenino en el lado pasivo, por lo cual la relación sexual aparece como una relación social de dominación, donde el hombre tiene el derecho de posesión sobre el cuerpo femenino y existe una subordinación erotizada (Bourdieu, 2000: 35).

De esta manera la *embera* es catalogada como una mujer deserotizada, y tal como lo muestra Tenorio para el caso ecuatoriano de las etnias Quichwas, Cañaris y Chibuleos, despojada de deseos que vayan más allá de lo real-cotidiano (Tenorio, 2004, 187). Sin embargo, en el caso de las *embera wera*, esta deserotización se presenta después de la llamada intervención ritual sobre los genitales femeninos, dado que antes de este ritual, es decir, antes de nacer se le describe con grandes atributos y deseos sexuales que influyen para ejecutar esta práctica de una forma más decidida por las demás mujeres.

### **La televisión**

Puede decirse que la incidencia de la televisión en la vida de los *embera* inicia desde la infancia. Por parte de los ancianos de la comunidad de Suratena existe una preocupación por la postura de la niñez y juventud frente a los medios de comunicación como la televisión y la radio, ya que se están abandonando los juegos tradicionales, ahondando en la pérdida de la identidad étnica y construyéndose en seres humanos con problemas para la convivencia y expuestos al constante consumismo. De ahí que al convertirse en jóvenes o adultos, los aspectos visuales que brinda la televisión permitan que la sexualidad no solo sea imaginada o conversada a escondidas entre hombres y mujeres, sino que ahora ésta se pueda observar y aprender. Es decir, tal como lo señala Palma, los medios de comunicación atraviesan el hogar y conectan la sexualidad con lo cotidiano (Palma, 2006: 218), exhibiendo y proponiendo nuevos pensamientos frente a ella, pero sin que deje de ser un tabú. Lo anterior se expresa en la figura de los niños y niñas cuando hablan de sexualidad con mayor naturalidad y hacen preguntas a sus padres o docentes, mientras que las relaciones se convierten en redes y una comunicación simbólica efímera que moldea las expresiones culturales, sociales (Castells, 2006: 58) y en este caso sexuales.

La concepción del cuerpo del hombre y de la mujer indígena también cambia. Lo anterior teniendo presente que la figura del cuerpo vendida por los medios de comunicación y por el contacto con la sociedad mestiza es diferente a la concebida desde la infancia en los *embera*. Para ellas y ellos también es importante un cuerpo que muestre curvas y la delgadez que es poco común en las mujeres. Cuerpos que satisfagan a los hombres, tal como lo hacen las mujeres mestizas.

Aunque no lo expresen constantemente, mantienen una preocupación por asemejarse al mundo mestizo en todos los aspectos. Afirman incluso que las propias artesanías que elaboran los *embera* como collares y manillas lucen mejor en las *kajumas* que en ellas. Al mismo tiempo que definen a una mujer bonita así: “No sé, a veces como delgada, caridelgadita, con el cuerpito curvo, nalgona... Veo una muchacha o compañera y yo digo: que niña tan bonita. Pero porque tiene esas características que son igual que las mestizas” (Rosaura, Entrevista 17/06/2013). Es decir, hay un intento por “integrarse” a la sociedad occidental tomando modelos femeninos observados y escuchados en los medios masivos de comunicación, aceptados socialmente e interiorizándolos para satisfacer a los hombres.

Por su parte, los hombres al casarse buscan una mujer con un rostro que sea la envidia de otros, además de que se convierta en objeto de satisfacción dentro del placer sexual y aunque ellas siempre hayan sido catalogadas como “mujeres pasivas”, hoy están buscando mecanismos para dar respuesta a esta petición del género masculino.

En otros escenarios, podría decirse que la fantasía se junta con la realidad y parece que una forma de sentirse igual que las demás mujeres es a través de las telenovelas y canciones. Ellas comentan que mucha de esta ficción tiene relación con su propia vida conyugal, ya que hay infidelidades, engaños y maltratos con los cuales se identifican. Es interesante esta posición, ya que de esta forma no se sienten diferentes a otras mujeres y parece que se acomodan a una realidad y a una relación de pareja conflictiva; sabiendo que las mujeres mestizas que aparecen en las telenovelas se encuentran en las mismas condiciones, llevando a cierto conformismo y sin opciones de cambio. Es decir, podría hablarse también de la telenovela como forjadora de una identidad de género nacional y étnica. Como resultado, asistimos a “una sociedad en redefinición, ya no completamente tradicional, pero tampoco moderna al estilo nacional (...)” (Miano, 1998:188)

Al ampliar la capacidad de consumo, los hombres y mujeres indígenas se han encontrado con la tecnología de la información a través de estos medios, los cuales han brindado la posibilidad de conocer otro tipo de método anticonceptivo como el condón. Elemento que es poco acogido entre los adultos porque supuestamente la sensación cambia o va en contra de sus creencias cristianas, pero que es muy utilizado por los jóvenes.

En suma, podríamos decir que los medios masivos de comunicación, en especial la televisión que es a la que tiene acceso toda la comunidad, han llevado a una crisis en el pensamiento sexual de hombres y mujeres *embera* y recurriendo a los planteamientos de Nash (1988), podríamos afirmar que esto tiene una directa relación con la transformación de un modelo de hegemonía masculina, producto de procesos de colonización, hacia una jerarquía de género, donde priman las relaciones de tipo capitalista y de dominación del género masculino por encima del género femenino, sobre todo, en áreas poblacionales colonizadas y posteriormente insertadas al modelo de economía y comunicación global, en el cual se han introducido nuevos elementos a sus patrones de sexualidad.

### **La Escuela**

Teniendo en cuenta que la dominación también es desplegada por quienes controlan el poder ideológico, simbólico o material, es necesario tomar como uno de los principales factores a la escuela, ya que ésta junto con la iglesia y el Estado, tal como lo afirma Bourdieu imponen una perspectiva del mundo que legitima la forma de dominación con la introducción de diversas ideologías a través del conocimiento (Bourdieu, 2001: 93-94).

En esta discusión sobre la sexualidad como estructurante de las mujeres *embera*, se desprende el interés por analizar la escuela, lugar de encuentro, de conocimiento, pero también de nuevos aprendizajes frente a la sexualidad.

Los docentes y ancianos consideran que con la llegada de la escuela, la cultura propia se ha venido perdiendo, tanto a nivel práctico (rituales), como a nivel ideológico, ya que no se administra una educación propia, sino basada en el enfoque generalizado de educación nacional, convirtiéndose más bien en un espacio de aculturación. Aculturación que fue ejecutada desde la época de ingreso de la iglesia y de los misioneros a través de la construcción de escuelas e internados implementando en las mujeres una forma de ver el mundo, de acuerdo a sus deseos y a sus conveniencias. Es el caso específico del internado de Aguasal, Chocó<sup>87</sup>, donde las mujeres indígenas eran llevadas para ser cristianizadas, enseñarles a leer y a escribir en castellano (Flórez, 1996: 86); obligándolas a olvidar el idioma materno e influenciándolas sobre la moral y los comportamientos sexuales. Lucía

---

<sup>87</sup> Lugar del cual provienen muchos de los *embera* ubicados en el departamento de Risaralda y por ende del resguardo indígena de Suratena.

nos comenta al respecto: “ese padre Betancur, yo me acuerdo que nos decía que del internado salíamos listas pa’ cuidar los hijos y la familia, que ya sabíamos que el marido era quien mandaba en la casa y nos tocaba hacer lo que nos mandara” (Lucía, Entrevista 12/06/2013).

Estos valores han permanecido en la historia y es así como en la educación contemporánea se observa con frecuencia que los profesores nunca tocan el tema por miedo a las represalias de la comunidad, y en esa medida, los niños lo desconocen totalmente, enfrentándose a otra clase de orientación sexual suministrada por sus compañeros no indígenas. Por lo que el siguiente relato da cuenta de la sexualidad como observación y no como instrucción. Mario nos comenta acerca de su infancia y la relación con la escuela y la sexualidad:

Quando yo tenía 8 años no entendía absolutamente nada de lo que era sexualidad, no entendía qué era sexualidad, entonces había ocasiones que la parte íntima mía a veces en las mañanas se me quedaba grande y yo me asustaba, ni siquiera sabía por qué sentía ganas y entonces yo no le contaba a nadie. Entonces como estábamos en una escuela que era no indígena los compañeritos mestizos decían que cuando se ponía el pene grande es porque tenía ganas de estar con las niñas, entonces eso era lo que pasaba y entre indígenas no nos contábamos cosas porque eso era prohibido hablar acerca de la sexualidad, aún hasta con los mismos compañeros del resguardo porque si escuchaban alguna palabra los papás lo castigaban y por eso los niños tenían que vivir era absolutamente callados (Mario, Entrevista 14/07/2013)

Como resultado, las mujeres *embera* creen que los hombres conocen más aspectos de la sexualidad que ellas, por el hecho de tener la oportunidad de ingresar a una educación más avanzada, mientras que para ellas en muchos casos sea negada por los padres. El poder ejercido por la familia y los padres en la negación de la educación femenina se presenta básicamente por el miedo a que la niña sea enamorada por el docente o violada de camino a la escuela debido a las grandes distancias que debe recorrer.

“Los padres siempre se fijan que los hombres se eduquen y que las mujeres no, disque porque las mujeres iban únicamente a la escuela a conseguir hombres y por esa misma razón no les gustaba que las mujeres estudiaran para que no conocieran otras cosas malas” (Mario, entrevista 14/07/2013).

No obstante, esta postura no está tan distante de la realidad, en muchos municipios incluido el resguardo Suratena, los docentes terminan vinculados sentimentalmente con las



niñas. Lo anterior teniendo presente que en la justicia indígena es lícito que un hombre mayor de edad desee tener como novia o esposa a una menor de edad. Más aún, hay relatos de niñas que deciden ir a la escuela por llegar a tener algún tipo de acercamiento al docente, ya que un docente ocupa un rol importante dentro de la jerarquía social de la comunidad y al tener una relación sentimental con un docente, les ayudaría a subir su estatus como niñas y mujeres y además poseer un nivel de vida diferente. Es decir, la sexualidad en la escuela tiene tintes morales y de tabú, pero en la práctica está vinculada a la búsqueda de estatus, no precisamente por el poder del conocimiento, sino por la subordinación que se sigue manteniendo hacia el género masculino. No obstante, la escuela también crea otras perspectivas para la vida y es por ello que en algunos existe la ilusión de prorrogar el matrimonio, usan tranquilamente los métodos anticonceptivos y se niegan a tener más de 3 hijos.

Por otra parte, en la relación de niños y niñas en la escuela (esbozado en el capítulo III), es necesario anotar que allí también se construye la división de géneros, lo cual se observa en sus juegos cotidianos y en los espacios que ocupan hombres y mujeres dentro del salón. Sin embargo, debe adjuntarse que en el resguardo Suratena, se presenta una especie de sexismo en la escuela, ya que en una de las observaciones y acompañamiento, se hallaron actuaciones del docente que llevan a dicha conclusión. “Un día el maestro pidió únicamente a las mujeres para que se encargaran de hacer el aseo del salón, es decir las tareas domésticas, mientras que los niños pudieron salir a jugar tranquilamente” (Delgado, Diario de campo, 2013). Es decir, “las concepciones sobre las diferencias de género y el tratamiento que reciben en las instituciones constituyen construcciones socioculturales que no existen al margen del medio y de la influencia de los docentes como parte de ese entorno” (Carrasco, Coronel y Moreno, 2009: 163).

### **Relaciones interracial**

Otro de los factores que talla la sexualidad *embera*, se relaciona con el contacto sexual interracial. Si bien a lo largo del texto se ha examinado la subordinación principalmente de la mujer al hombre, la familia o la comunidad, en este caso también nos referiremos a la sumisión que puede adoptar el género masculino hacia el femenino, pero esta vez respecto

a las relaciones y contacto sexual constante con las mujeres blanco-mestizas valiéndonos del relato de vida de Mario.

Mara Viveros (Molinier 2006, citado en Viveros 2008: 258), nos invita a reflexionar sobre la naturalización de las relaciones asimétricas al servicio del placer masculino como un foco que estamos acostumbrados a pensar, planteando así que también pueden existir relaciones desiguales al servicio del placer femenino. Esta acepción encuentra su justificación también entre los *embera*, ya que allí desde la infancia se construyen relaciones con el mundo mestizo que pueden llegar a modificar la sexualidad masculina.

Es el caso de Mario, un hombre de 37 años líder del resguardo, convivió por 6 años con una *kajuma* (persona no indígena), luego por 3 años con una mujer indígena y en la actualidad lleva una relación con una mujer blanco-mestiza. De su primer matrimonio tiene un hijo de 14 años, pero en la segunda unión, al mismo tiempo sostuvo un romance clandestino con una mujer indígena, cuyo resultado fue una niña que hoy cuenta con 4 años de edad. Mario es un hombre asediado por todo tipo de mujeres por su rol de gobernante, pero además por su manera elegante de vestir. Llama la atención su facilidad para integrarse al mundo mestizo y al mismo tiempo su legitimidad y aprecio como líder dentro de la comunidad. Es un hombre que se mueve entre los dos escenarios y es reconocido de manera positiva en ambos. Conversando con él supimos que su actual pareja es profesional, llevan un año de convivencia y aún no tienen hijos, según él porque ha decidido que se quedará solo con dos, ya que no cuenta con los recursos suficientes para responder por todos.

En esa medida es importante anotar que su vida sexual ha sido atravesada por experiencias interraciales, que tal vez no surgieron cuando era apto para casarse, sino desde su infancia. Para ilustrar este tipo de experiencias, relata una situación que destaca el rompimiento de las normas sobre la separación de juegos entre niños y niñas *embera*, pero que esta vez se da con una niña mestiza<sup>88</sup>, “lo cual indica que la división sexual, realizada mediante la represión está debilitada necesariamente por la estrategema misma de la identidad” (Butler, 1990: 132) en este asunto por la identidad étnica:

Yo me acuerdo que cuando tenía 11 años nosotros vivíamos muy cerca de los *kajuma* y una peladita se enamoró de mí, entonces la peladita siempre que yo me iba a bañar se iba detrás de mí al pozo, entonces cuando ella

---

<sup>88</sup>Acto que nunca comentó con sus padres por miedo a ser castigado.

venía yo ya no me bañaba para que no me viera desnudo porque me daba mucha pena. Yo me acuerdo que me empezaba a bañar y ella venía y también se desnudaba, entonces empezaba a decir: ¿quiere que le muestre lo que yo tengo? Entonces yo cerraba los ojos, me enjabonaba los ojos pa' no ver porque si la peladita estaba desnuda y yo ahí entonces mis papás me pegaban. La niña tenía como 11 o doce años y no era indígena (Mario, Entrevista 14/07/2013).

Aunque esta historia haga parte de la infancia, este hombre no dejó de mantener vínculos con el mundo mestizo. Al continuar su relato nos encontramos con nuevos elementos por analizar. Uno de ellos es el acoso sexual del cuál fue víctima por parte de una docente.

Aunque el acoso sexual principalmente se da en las mujeres, en este caso lo analizamos en un hombre indígena. Al contarlo, parece que se siente denigrado, pero no lo expresa como tal, prefiere atribuirle su actuación pasiva frente al acto a su identidad indígena tradicional y a su socialización primaria sobre la sexualidad que construye al indígena como “inocente de todo pecado”. Así relata su mala experiencia:

Cuando tenía como 18 años yo me acuerdo que una profesora me hacía cosas, inclusive que cogía con la mano y me hacía tocar la vagina y yo me quedaba ahí como una estatua, ahí quieta la mano, ni siquiera la movía y esperaba que ella se fuera más bien y yo como un bobo ahí parado. Me acuerdo que una vez tuvimos una capacitación y la profesora dijo así: Nos tocó quedarnos en Pereira en un hotel. Me decía: quédese y yo le decía que no tenía ropa. Venga yo le compro todo y yo pensando que ella me iba a hacer algo, más bien me vine para la casa por vergüenza, ella era mestiza. Eso me pasó solo en una reunión, luego estábamos alrededor de una mesa, entonces ella me cogió la mano por debajo de la mesa y me la metió ahí. Lo único que me decía era que me quedara a dormir con ella esa noche y yo le decía que no. Le daba rabia que yo le dijera que no. Ella era soltera pero era mayor que yo, tenía por ahí 25 años (Mario, Entrevista 14/07/2013).

Cuando el acercamiento sexual se ha dado con mujeres mestizas existe una característica generalizada que es importante analizar. Si bien, ellas no siguen viendo a los hombres indígenas como femeninos, tal como se conceptualizaban en la época de la conquista, sí los encasillan como lo plantea Canessa: “fácilmente accesibles con una cierta misión civilizadora y con el derecho de actuar atrevidamente en la posición de ser mejor racialmente” (Canessa, 2008, 71).

Desde esta perspectiva, nos encontramos con dos realidades respecto a la atracción sexual que experimentan las mujeres mestizas hacia los hombres indígenas. Por un lado, podría decirse que tal vez permanece la pretensión de vincular lo indígena con lo exótico y

en esa medida con las fantasías sexuales. Por el otro nos movemos en un campo étnico y de clase, que tal como lo plantea Viveros (2008), abarcaría a los hombres indígenas como aquellos que reciben un estatus étnico racial con la posibilidad de apartarse de las normas de género de su grupo de origen y obtener un estatus social (al casarse con mujer mestiza y universitaria), en tanto que para la mujer mestiza esta relación se convierte en un don, ya que al unirse a un hombre indígena se devalúa social y moralmente. En otras palabras, “la pertenencia racial del varón [indígena] lo devaluaría socialmente, y la falta de capital estético de esas mujeres blancas las depreciaría en el mercado sexual o matrimonial” (Viveros, 2008: 259-263).

### **Prácticas sexuales y dominación (masculina, familiar y comunitaria)**

La sujeción de la mujer *embera* al ámbito masculino, familiar y comunitario hace parte de las prácticas sexuales, las cuales están atravesadas por experiencias y juegos de poder que conllevan actuaciones cotidianas “normalizadas” dentro de las relaciones sociales que tal como lo describe Wolf (2001) terminan siendo relaciones de poder. A continuación expondremos someramente algunas escenas de la vida diaria de la mujer *embera* que involucran poder por parte de la pareja (poder masculino), la familia (poder familiar) y la comunidad (poder comunitario). Lo anterior con el fin de hacer énfasis en que el dominio no reside única y exclusivamente en el hombre, sino también en los otros ámbitos. Experiencias que son la antesala para entrar a analizar dos de las principales prácticas sexuales que podrían inclinar la balanza de la dominación hacia las mujeres *embera*. Entre ellas tenemos la infidelidad y la intervención ritual sobre los genitales femeninos.

## *Poder masculino*



**Foto 10:** Pareja de esposos participando de una reunión  
**Fuente:** Foto de Magda Delgado, 2013

El marido es el centro de la familia y de acuerdo con la tipología de Wolf (2001) maneja un poder personal e interpersonal, ya que tiene directa relación con su esposa e hijas en un ámbito cerrado como lo es el hogar. Expresiones como: “Yo podré ser lo que sea, pero siempre que mi marido dice que no a algo, yo le hago caso” (Rosaura, 17/06/2013), llevan a determinar que en las *embara wera* (mujer *embara*) se produce lo que Bourdieu señala como una contribución y aporte a la construcción del poder simbólico de los que lo soportan a quienes lo ejercen (Bourdieu, 2000: 56). Este tipo de dominación se fortalece aun más con la participación de algunos de sus gobernadores o líderes, quienes incitan a los hombres a obstaculizar la capacitación de las mujeres fuera del resguardo o alaban a aquellos que las maltratan en el momento en que desobedecen sus órdenes.

Por otro lado, respecto a la sexualidad, podemos decir que al tener una vida sexual activa se permite reclamar a la mujer que cumpla con ciertas obligaciones, entre ellas la exigencia de haber atravesado por la intervención ritual sobre sus genitales antes de casarse. Hecho que demuestra el poder que ejerce el hombre sobre las mujeres, entre ellas las parteras y abuelas quienes hacen todo lo posible por satisfacer dichas necesidades. Los hombres alegan desconocer sobre el procedimiento llevado a cabo al nacer, poniendo toda la responsabilidad en estas mujeres.

El papel del hombre indígena en la intervención ritual es controversial y contradictorio. Por un lado da a conocer que no sabe absolutamente nada de la práctica,

pero por el otro reconoce que no se casaría con una mujer sin “curación”. Visto de este modo, podría decirse que existen mecanismos de defensa por parte del género masculino frente a la crítica de la sociedad occidental respecto a la práctica y es la de desconocer su existencia. Aspecto que los favorece, ya que no serán juzgados, poniendo en las mujeres toda la culpa y el secreto, dado que es difícil que ellas comenten sobre el tema, ya que se observa como algo sagrado que hace parte de la cultura y por consiguiente tienen el derecho a guardar silencio, además de que la mayoría de ellas no está en constante encuentro con la sociedad mestiza y evita hablar el español.

José (esposo de Ana), con cuatro hijos, entre ellos dos mujeres (de 12 y 8 años) a las cuales se les realizó la intervención ritual sobre sus genitales, defiende su postura de desconocimiento de la práctica, haciendo énfasis en que ni siquiera las mismas mujeres tienen idea de ella; solamente hasta cuando nace su primera hija. Lo último es verídico y corroborado por las *embera*; no obstante, en el caso masculino cambia la explicación, ya que también es verdad que están ausentes en el momento de la práctica, ignoran cómo se realiza o los adminículos utilizados, pero saben que en cualquier momento del ciclo de vida ellos van a exigir que cumpla con dicha regulación.

Si la mujer mía no fuera partera yo no lo sabía. Por esa razón una mujer partera hasta la hija mayor, una mujer que tiene 4 o 5 no explicaba a la hija, porque si no iba a decir y la gente se iba a burlar, así fuera una hija mayor tampoco se lo contaba. Le contaban cuando la mamá le decía que le iba a enseñar para que quede partera y algún día cuando usted atienda un parto hágalas esa misión a las niñas, ahí si ya lo conocen más las hijas. Por eso mayoría de indígenas 90% no lo sabe ese trabajo, esa cura, esa operación, hasta que puede ser viejo. Yo sé porque mi mujer quedó de partera y yo sabía porque yo escuchaba, porque la gente decía que tenía enfermedad que se llamaba *supita* y entonces yo investigaba con la mujer. Entonces yo le preguntaba: “usted por qué no tiene ese *supita* que esa mujer tiene” y ahí si la mujer me dijo a mí. Una partera que no enseñó esa operación y se saca niño y se deja así normal, eso se crece y ya queda como se dice chimbo o pipí y en *Embera bedea* (lengua *embera*) se dice *supita*. Grande así como pipí, como chimbo digamos (José y Ana, Entrevista 13/06/2013).

Sin embargo, la fachada sobre este supuesto desconocimiento queda al descubierto en la primera noche de bodas cuando le exige a su esposa dicha intervención con el fin de cumplir con la obligación sexual marital<sup>89</sup>. Esta afirmación va en concordancia con lo

---

<sup>89</sup> Empero, ésta no es la única o principal razón por la cual se practica, en el ítem sobre la explicación de dicha práctica se analizaran las demás.

señalado por Nieto (2004): “La acción práctica de la costumbre se ejecuta por mano de mujeres, el uso consuetudinario que fomenta la acción, por el contrario, se detenta en la mente de los varones. Además, en sociedades donde se practica la mutilación genital, la mujer no mutilada es mujer no casada y marginada” (Nieto, 2004: 164).

Por consiguiente con esta experiencia los hombres se convierten en los actores que modifican y controlan la sexualidad de las mujeres, ya que de cierta manera sus vidas estarían determinadas por una experiencia traumática en la infancia que conlleva un desenvolvimiento en una sociedad que la determina y por ende impide una construcción de sexualidad libre y sobre todo que le pertenezca a sí misma. Como consecuencia es evidente el abuso masculino y tal como lo agrega Nieto “sin diferenciar su procedencia, la ablación de clítoris [intervención ritual sobre los genitales femeninos] y la infibulación son un trazo en paralelo a la tradicional sexofobia occidental” (Nieto, 2004: 171).

De esta manera, podría decirse que el órgano genital femenino (clítoris) es mutilado, pero las acciones y el control sobre su propio cuerpo y la forma de actuar dentro de esa sociedad es amputada también, ya que básicamente las mujeres satisfacen todo el tiempo a sus maridos haciéndolo de diversas maneras: en los quehaceres del hogar; en la participación organizativa y política dentro de la comunidad, sacrificando sus posibilidades de ejercer el liderazgo y dejándolo en manos de los hombres; en su maternidad dedicándose completamente a los hijos y a la familia; en la intimidad (el control masculino está en las posiciones sexuales: el hombre encima de la mujer), y en la satisfacción sexual masculina. Es decir, respondiendo a un orden social y sexual.

### *La familia*

Cuando nos ubicamos en el entorno familiar indígena, nos referimos especialmente a los padres de la mujer, a parientes que viven en otras veredas y a su pareja (que incluye la familia extensa). En un contexto indígena, la vida gira alrededor de las relaciones de parentesco y podríamos afirmar que ésta interfiere en la vida de la mujer y su pareja, por esa misma facilidad de acercamiento y constante transacción podríamos decir que estamos hablando de un poder personal e interpersonal (tipología de Wolf, 2001).

En ese sentido, la familia aparece como la institución socializadora, la que pone la norma y vigila a sus integrantes acompañada siempre de la comunidad y sus reglas. En

otras palabras, tal como lo asegura Palma, esta entidad familiar es la encargada de la socialización y vigilancia seguida del control social de la comunidad con una posible sanción en caso de evadir las normas consensuadas por todos (Palma, 2006: 282).

La autoridad radica principalmente en el padre y ésta hace que los jóvenes desistan de concebir pensamientos o sucesos que los puedan afectar en el sentido sexual, ya que el castigo es inminente. Lo mítico influye en las historias contadas por los padres, las cuales perturban la vida del joven, por eso cuando desean saltar la norma y piensan en los castigos que puede aplicar la familia y la propia naturaleza evitan hacerlo. “Entonces mis papás me explicaron eso, ni cuando estábamos jóvenes nos reuníamos a hablar sobre sexo porque para nosotros eso estaba mal. Porque si nosotros hablábamos groserías el *aribada* (diablo) se lo llevaba. Había muchos mitos, uno se acordaba de eso y más bien no hablaba. Le daba hasta miedo tocar ese tema de la sexualidad” (Mario, Entrevista 14/07/2013).

La cita anterior muestra hasta dónde puede llegar el sentido de lo mítico y sagrado en la cotidianidad de un joven, pero sobre todo da a conocer las herramientas de la familia para que se llegue a un consenso de la norma en el manejo de la sexualidad. En la mujer tal vez la aplicación de la norma se implanta de manera diferente, ella no es asediada por un pensamiento mítico antes de realizar alguna actividad que la perjudique, más bien, tiene en su mente la imagen de su madre o padre castigadores. Por lo que los progenitores se convierten en reguladores de la norma, y es ahí donde las mujeres inconscientemente asumen que pasan de tener la autoridad de un padre a la de su marido. “Mi papá decía que si me iba tenía que ir a donde me llevara el marido, que ya no estaba en el mando de él. Que ya era otro a quien tenía que hacerle caso” (Rosaura, Entrevista 17/06/2013).

En palabras de Butler diríamos que existen leyes que son imposibles de desplazar y aunque se busquen las estrategias para ello, finalmente los esfuerzos por cambiarla serán controlados (en este caso por la familia) y de esta manera la lucha contra la explicación autoritaria del género termina siendo derrotada, sometiéndose a una autoridad incuestionable (Butler, 2004: 19).

### *La Comunidad*

Respecto a la comunidad debemos aclarar que está conformada por el grupo de familias nucleares y extensas que viven en un mismo territorio. En ese sentido, la aplicación de la norma es incuestionable en hombres o mujeres que pertenecen a ese mismo lugar, por lo



tanto podríamos decir, siguiendo a Wolf (2001), que en este escenario aplica el poder personal, interpersonal y el táctico o de organización, ya que siendo una sociedad cerrada la comunidad controla el entorno donde las personas interactúan.

La influencia de la comunidad en la vida femenina indígena, está dada por el afán de cumplir con una costumbre ancestral, organizativa y de demanda social. De tal modo que desestima en muchos aspectos al grupo femenino, haciendo que su sexualidad permanezca escondida y sin derecho a expresarla. Un ejemplo de ellos es cuando la mujer desea separarse debido a los maltratos de su marido y la misma comunidad le obliga a permanecer unida porque es probable que ella se convierta en un ser sin nombre y sin un lugar dentro de ese conjunto de personas. Por consiguiente, aunque en párrafos anteriores se exprese que los indígenas no tienen problema en volver a casarse, aquí debe aclararse que es mucho más fácil para el hombre poder tomar esta decisión, dado que la mujer debe esperar un tiempo y es improbable hacerlo con cualquier hombre, debe tener el visto bueno de la familia y por ende de la comunidad.

### **Infidelidad**

La tendencia a ratificar al hombre *embera* como sexualmente activo y a la mujer como asexuada o pasiva, influyen a la hora de hablar de fidelidad, ya que ellos con el objeto de mantener su rol social dentro de la comunidad se inclinan por la búsqueda de otras parejas sexuales. En la siguiente historia se muestra un enfoque diferente del que hasta el momento hemos manejado del ser mujer *embera*, ella es descrita como deseante y erotizada, pero aún así sigue manteniendo una sexualidad dominada y atravesada por el maltrato, la amenaza, la venganza y en muchos casos la muerte:

La zorra era comadre y el guatín era compadre y como el guatín era muy necio le hacía la jugada con la comadre zorra y si iba muy arriba de la montaña y luego venía donde la comadre zorra recogiendo mangos. Cuando quería descansar le tocaba otra vez la música con la guitarra y la zorra le mostraba todo. Como estaba muy enamorado y la quería mucho entonces la zorra quedó embarazada y ese era del compadre guatín (...). El guatín un día vino y le dijo a la comadre zorra que habían matado al marido zorro (...). Al guatín le dio miedo y le dijo a la comadre zorra que el espíritu del zorro los iba a asustar y le pidió que durmieran juntos para estar más acompañados. El compadre zorro empezó a caminar por la noche en la sala y hacía algunos ruidos, cada vez que hacía bulla el guatín le decía a la comadre que se acercara más para que no se asustara. Así amanecían y luego se iba al monte y al otro día se encontró al tío zorro en

el camino (...). El zorro olió que el guatín olía a mujer y el guatín se fue corriendo hacia arriba y el zorro hacia abajo. El guatín luego llegó a la casa a escuchar que le decía el zorro a la zorra y vio que le pegaba y le advirtió que iba a perseguir al guatín con una escopeta. El guatín empezó a correr para no dejarse alcanzar del zorro y embolataba el rastro yendo muy lejos, pasó un día y una noche y volvió a la casa del tío zorro para pistiar. El zorro se fue y ella le mostró al guatín los golpes en la espalda y en todo el cuerpo. Se van quitando la ropa e hicieron el amor. El zorro los vio y empezó a matar a todos los hijos y también iba a matar a la mujer. Entonces se agarraron con el guatín, se bajaron a la cañada y el zorro le pidió que cogiera una piedra y la golpeará contra los testículos, primero lo hizo él y el guatín lo engañó porque le hizo ver que eran los testículos pero los cambió por otras cosas parecidas. Tío zorro quedó llorando y el guatín contento salió a la montaña y se encontraba con la comadre zorra para hacer sus picardías y nuevamente cuando se encontraban con el zorro se peleaban (CRIR-UNFPA-ICBF, 2010: 42).

El relato anterior es muestra de la estructura social de los *emбера* cimentada en mitos e historias antropomorfas que se asemejan a su vida real. En ella se explica la afectación de la sexualidad femenina debido a la posición de la mujer en actos de infidelidad, las consecuencias de llegar a hacerlo y la postura del hombre (guatín) como el género dominante por ser mujeriego, aventurero, tramposo e infiel. En otras palabras, siguiendo a Bourdieu diríamos que “el sistema mítico-ritual es continuamente confirmado y legitimado mediante las prácticas mismas que determina y legitima” (Bourdieu, 2000: 31).

En la actualidad, este evento es muy característico de esta etnia, pero además es considerado incorrecto por el género femenino, dado que son los hombres quienes son potencialmente más infieles, la mayor parte del tiempo con mujeres mestizas y en menor medida con indígenas.

Este fenómeno hace parte de la colonización de la sexualidad *emбера*, y aunque se ignora el momento exacto en que ingresan ciertas costumbres, tal como la intervención ritual sobre los genitales femeninos, la separación por infidelidad es otro evento desconocido. Lo que sí es posible asegurar es que no es una condición autóctona, sino más bien un efecto de la hegemonía masculina (Nash, 1988) desde la conquista, cuando se impone a los pueblos conquistados una estructura patriarcal, es decir, se convierten en hombres patriarcas que ya no protegen a las mujeres y por el contrario las controlan. Acciones que más tarde con el inicio de las relaciones capitalistas se convierten en jerarquía de género.

Tradicionalmente en la sociedad *embera* existía el matrimonio monogámico, sin embargo, de acuerdo con Vasco, era muy probable el intercambio sexual bastante amplio y oculto, pero sin que dejaran de presentarse celos por parte de los varones (Vasco, 1975: 39). Es decir, existía una clara postura de la vida en pareja como una cuestión socio-cultural en la cual la sexualidad no es exclusiva del matrimonio. Aspecto que es analizado en la etnografía de los *innu* (Leacock, 1981), quienes recibieron una conversión religiosa y se les prohibió las relaciones sexuales de los hombres y mujeres con otras parejas sexuales. En los *embera* fueron los misioneros claretianos quienes se encargaron de adoctrinar a los hombres en el control total hacia las mujeres, no permitirles libertad y enseñarles los principios de la obediencia europea. En esa medida, insistieron en la práctica de exclusiva fidelidad que debía ser acatada únicamente por las mujeres.

Entre los componentes que intervienen para que se produzca la infidelidad masculina están: sentirse solo y alejado de la pareja, cometer estos actos mientras están embriagados, que su pareja le niegue los acercamientos sexuales, la irresponsabilidad con las labores del hogar, no recibir cariño y en algunos casos cuando la mujer carece de la intervención ritual sobre sus genitales. Es decir, aquí este procedimiento de “curación” cobra una doble dimensión, ya que evitar la infidelidad es una de las razones por las cuales se realiza, pero al mismo tiempo aunque la mayoría de mujeres han sido intervenidas, es inevitable tal fenómeno, aunque en menor proporción respecto a los hombres.

Las mujeres confiesan abiertamente las infidelidades de sus maridos y María de 30 años y 3 hijos, quien ha sido engañada por el esposo en dos ocasiones, nos cuenta:

Luego otra vez como que nos dejamos, me parece, tuvimos otra pelea porque él andaba con una vieja que llegó nueva a la comunidad, que era indígena. Andaba con ella y luego me trataba a mí que yo era una perra, no me acuerdo bien si nos dejamos o que. Con ella no tuvo hijos. Luego me separé por un año de mi marido porque él tenía una *kajuma*...pero yo también tuve la culpa de que él se consiguiera otra porque yo era muy celosa” (María, Entrevista 11/06/2013).

La cita anterior nos muestra la manera de ver la infidelidad, ya que por los engaños de sus maridos se culpabilizan ellas y aceptan todo tipo de condiciones o actuaciones. En una conversación entre mujeres donde salió a flote un problema de pareja debido al relacionamiento del marido con una mujer mestiza, una de ellas señala: “Yo lo quería

mucho y por eso le aceptaba que tuviera relaciones conmigo y con ella al mismo tiempo” (Delgado, diario de campo, 24 de julio de 2013).

La mujer no tiene ninguna exigencia para con él. Tal vez su única recompensa es que su marido le sea fiel y esto lo logra a través de esta satisfacción sexual, aunque no sea recíproca. “Si no le damos, se van con otra mujer” (Delgado, Diario de Campo, 2013).

Retomando el planteamiento de Bourdieu (2000), se puede decir que la infidelidad hacia las mujeres *embera* es una dominación simbólica naturalizada, que finalmente se convierte en hábitus, ya que “los efectos y las condiciones de su eficacia están directamente inscritos en lo más íntimo de los cuerpos bajo forma de disposiciones” (Bourdieu, 2000: 55).

Otro de los fenómenos observados últimamente por parte de la comunidad indígena son las relaciones amorosas de niñas entre los 14 y 20 años con hombres casados mayores de 25 años. En este aspecto, la justicia propia ha ejercido su papel, castigando a las niñas o maridos infieles. Es de resaltar el número considerable de madres solteras y en estado de embarazo resultado de este tipo de relaciones. En casos eventuales ellas reciben una mensualidad para subsanar los gastos del infante, pero los hombres no abandonan a las mujeres con las que se unieron en un principio.

Es decir, la mujer sola es vista de diferentes maneras dependiendo del papel que haya desarrollado dentro de la comunidad. Si era mala mujer, es decir, infiel o “peleonera” después quien desee iniciar una relación con ella recibirá advertencias por parte de la comunidad. Todo depende de su vida conyugal pasada. Es así como la mujer “infieles”<sup>90</sup> debe inclinarse por ocultarse, mientras el tratamiento hacia los hombres es más considerado.

Los varones son menos censurados, sobre todo por su propia familia, dado que cuando estos inician nuevas relaciones, las recientes parejas nunca reciben ningún tipo de advertencia, tal vez sólo se dan comentarios esporádicos pero que finalmente no comprometen su relación. Es decir, existe una clara diferencia en la que se enmarca el binarismo del género, pero aún más la subordinación de la mujer, que sigue dependiendo de una cosmovisión judeo-cristiana que involucra al matrimonio para toda la vida.

---

<sup>90</sup>Cuando una mujer es infiel o se va con otro hombre, el principal castigo es cortarle el cabello para que toda la comunidad reconozca en ella una mala mujer, que fue infiel cuando esto solo es permitido hacer a los hombres. Leacock señala la misma doble moral introducida por los jesuitas entre los Innu de Labrador en el siglo XVI (Delgado, Diario de campo, 2009).

Por lo demás, respecto a la equidad en la justicia propia en relación con la libertad en el ejercicio de su sexualidad, la mujer *embera* ha sido muy rezagada, dado que en muchos espacios ella es castigada cuando ha cometido una falta como la infidelidad, o se ha relacionado con hombres casados. Sin embargo, en el caso de los hombres hay excepciones.

Lo anterior teniendo en cuenta que algunos hacen parte de la junta directiva del cabildo o existen vínculos de parentesco con el acusado, que llevan a suavizar el castigo físico o a cambiarlo por una indemnización. El parentesco en este punto juega un papel importante, ya que como lo señala Rubin, “un sistema de parentesco no es una lista de parientes biológicos. Es un sistema de categorías y posiciones” (Rubin, 1986: 106), que pueden traer ciertas ventajas para los hombres en una comunidad indígena.

María, que también es lideresa, ha recibido capacitación en derecho de mujeres y decidió la separación, nos cuenta su experiencia:

En el cabildo mayor le dieron plazo a mi marido hasta este mes para que respondiera por sus hijos y si no tendríamos que separarnos. Pero lo peor es que me dicen que yo me puedo separar pero no podré tener otro novio o marido y que si lo hago seré castigada, en cambio a mi marido lo castigan con sólo ponerle una cuota fija para sus hijos, permitiéndole tener otras mujeres si quiere” (Delgado, Diario de campo, 22 de abril de 2013).

Un par de ejemplos más confirman que la intromisión familiar y comunitaria también sirve de apoyo a la dominación existente que en algunas ocasiones determinan su actuar, llevándolos incluso a la separación<sup>91</sup>.

Por un lado está la crítica comunitaria a los hombres *embera* cuando perdonan a sus esposas por infidelidades o abandonos y por otro lado, es de anotar el papel de las mujeres pertenecientes a la comunidad, dado que todas “cuidan” a los maridos de las otras (debido a la cercanía entre viviendas y la falta de privacidad), y en el instante en que observan algo que esté fuera de los cánones de sociabilidad con mujeres foráneas dan aviso a la interesada. Lo anterior siempre lo hacen con el ánimo de apoyar la unión de la pareja. Estas vivencias nos llevan a inferir siguiendo las líneas de Bourdieu, complementando a Nash

---

<sup>91</sup> En el tiempo de trabajo de campo se presentó el caso de un problema de pareja. La familia llevaba ante la justicia propia a la mujer de 17 años que se había casado pero el marido la maltrataba porque ella no quería tener relaciones sexuales siempre que él lo deseaba. Todos le preguntaban si quería al marido y toda la familia del marido y su propia madre la criticaban por ello. Sin embargo, el marido no asistió al interrogatorio y todos los cuestionamientos iban en recriminación hacia ella y el papel erróneo que jugaba como esposa, siendo rebelde y dejando de satisfacer a su marido sexualmente (Diario de campo, junio de 2013).

(1988), que los hombres también son víctimas subrepticias de la representación dominante (Bourdieu, 2000: 67), en este caso víctimas de la propia familia y comunidad.

En consecuencia, los principales motivos de separación son la violencia intrafamiliar, el maltrato hacia la mujer y la infidelidad. La mujer decide separarse pero muchos de sus parientes, en especial los padres no lo permiten. Al mismo tiempo existen otros motivos que las condicionan, tales como el miedo a las amenazas de suicidio de sus parejas<sup>92</sup>, que es tal vez la nueva y mejor estrategia coercitiva entre los *embara* para evitar dichas separaciones o divorcios.

En efecto, las mujeres *embara* advierten que siempre han sido fieles, abnegadas y leales a sus hijos a pesar de las infidelidades de sus maridos; por lo que el miedo por ejecutar esta acción es el de quedar solas y abandonadas con sus hijos y sin un sustento económico para solventar sus necesidades. En esa medida, hacen lo imposible por encontrar soluciones, entre ellas investigar a fondo el motivo y la persona con la que fueron engañadas llegando hasta las últimas consecuencias si es posible<sup>93</sup>.

Es así como en las *embara wera* “la sexualidad femenina ha sido limitada por la dependencia económica y social, el poder de los hombres para definir la sexualidad, las limitaciones del matrimonio, la carga de la reproducción y el hecho endémico de la violencia masculina” (Weeks, 1998:44).

### **Intervención ritual sobre los genitales femeninos**

La intervención ritual sobre los genitales es la primera fase que determina a las mujeres como femeninas y que tendrá consecuencias en su sexualidad cuando decidan conseguir una pareja. La llamamos intervención ritual porque hace parte de un rito entre mujeres, cuya finalidad es introducir a la niña al mundo femenino e indígena, es decir, este rito haría

---

<sup>92</sup> Aspecto que es relevante en la salud mental de esta población y que ha llevado a la muerte de varios hombres y mujeres sin que aún el Estado haya intervenido en la problemática. Para contextualizar este punto es preciso referirnos a los *suruwaha*, grupo étnico brasilero donde se presentan eventos de envenenamiento por riñas entre esposos. Llama la atención que la comunidad no siempre trata de impedir el suicidio ya que lo creen indigno de seguir viviendo junto a ellos (Huber, 2012: 195). Es decir, hay una clara postura por la vida, pero con total autonomía para autoexterminarla. Caso que es contrario a los *embara*, quienes hacen hasta lo imposible por evitar dichas muertes. Más aun cuando las causas son por disputas con la pareja, ya que ellas terminan culpabilizándose de por vida, además de ser señaladas por la propia comunidad.

<sup>93</sup>“El siempre corría a contestar su celular al baño. Entonces una noche decidí seguirlo y allí estaba hablando con un supuesto amor. Lo decidí confrontar y en el forcejeo el celular se rompió. Esa fue su mayor furia y decidió irse dejando a sus hijos todo el día sin comer” (Delgado, Diario de campo, Testimonio de una mujer, junio 6 de 2013).

parte de la identificación genérica y étnica. Por consiguiente, aquí plantearía dos situaciones: La primera se relaciona con rechazar el rito como “rito de paso a la pubertad”<sup>94</sup>, teniendo en cuenta que éste se realiza siendo neonato, y más bien hablaríamos de “rito de transición o de paso a identificarse como mujer” y “preparar el cuerpo para ser mujer (...) ya que las mujeres no logran el reconocimiento social por ser iguales a los hombres, sino por ser cada vez menos parecidas a ellos desde el punto de vista físico, social y sexual” (Boddy, 1982: 687).

La segunda tiene que ver con aceptar que es un rito de iniciación a la pubertad que pasa por diversas etapas y en la que la última fase sería más larga en términos fisiológicos, pero no sociales. Es decir, acogernos a la comprensión de que “los ritos de iniciación no son ritos de pubertad física, ya que no coinciden con la pubertad fisiológica, sino con una pubertad social cuyas edades varían en función del sexo, de las etnias, de la localización espacial de éstas y de la densidad demográfica de los grupos, siempre antes de la primera menstruación” (Van Gennep, 1986 citado por Bedoya y Kaplan, 2004:3).

Al aceptar la segunda acepción para el caso *embera*, podríamos afirmar según Bedoya y Kaplan (2004) que cumple con las tres etapas del ritual de paso: Separación, marginación y agregación. La separación se da cuando las niñas son apartadas del padre e incluso de la madre para realizarle el procedimiento. La marginación tiene relación con el tiempo de cicatrización, donde la madre es la única encargada de su cuidado; y la agregación se hace mucho más tarde, al contar con 8 o 9 años al haber aprendido todas las labores del hogar, es decir, cuando se les realiza el *farucá*<sup>95</sup>. De tal modo que “los ritos de iniciación (...) cumplen más eficazmente su misión simbólica que el mero discurso mítico” (Bourdieu citado por Sandoval, 2002: 66).

Las abuelas, madres y parteras eran quienes más conservaban esta práctica. Una de las mujeres cuenta por qué y cómo se realizaba:

Para la curación mi abuela me enseñó que hacía con cuchillo porque si no lo hacía, el clítoris de la niña se crece igual que de un hombre; la curación se hace puede ser en el mismo día o al otro día, después de realizar la curación se realiza un baño con plantas para que no de fiebre, luego se envuelve con sábanas o trapo limpio para que no vaya a infectar. Si no realiza esta curación las niñas vuelven pícaras y mujer de la vida fácil,

---

<sup>94</sup>En países de África y Asia es un ritual para pasar de la infancia a la pubertad desde los 7 años aproximadamente, pero no se conocía de intervenciones siendo recién nacidas.

<sup>95</sup>Rito que fue expuesto en el capítulo III.

hasta se crece mucho el clítoris parecido al pene de un hombre. Por eso era que mi abuela me contaba que a todas las mujeres deben de realizar la curación porque si se deja así sin la curación entonces cuando tenga un hogar a la niña que no hayan hecho esta práctica el marido o esposo se da cuenta que tiene el clítoris ahí mismo se deja y consigue otra que le hayan hecho la curación. Si no se hace esta curación los hombres nos burlan (Lucía, Entrevista 12/06/2013).

Este ritual de tránsito produce dolor, una sensación que según Le Breton (1999), perdura infinitamente en su cotidianidad, pero que en este caso es poco percibido por las madres, ya que hace parte de una tradición que es imposible transgredir. Sin embargo, en el trabajo de campo de esta investigación, se logra identificar que algunas mujeres *embera* han reconsiderado las secuelas de la práctica, cayendo en cuenta del inmenso dolor que se le produce a la niña recién nacida, alcanzando a identificar sus muestras de padecimiento, dado que a ella le faltan las palabras para dar el significado preciso a lo que siente, es decir, el sufrimiento lo “atestiguan sus gritos, lloros, quejas, su rechazo a los contactos, agitación o postración” (Le Breton, 1999: 135). Así lo declaran María y Nidia en sus intensos relatos sobre el momento preciso en que les realizaron la práctica a sus hijas.

María con una hija que sobrevivió y hoy cuenta con 13 años de edad dice: “pobrecita mi niña, ella no aguantó y se popoció, yo creo que fue del dolor” (Delgado, Diario de campo, 18 de julio de 2013). Mientras que Nidia (50 años) cuenta los síntomas de su hija antes de morir debido a la infección producida por la intervención. Ella comenta que hace 20 años aproximadamente dio a luz una niña, quien después de una semana de haber sido intervenida sangraba intensamente, lloraba y no recibía alimento, hasta que al final murió sin recibir asistencia médica (Delgado, Diario de campo, julio de 2013). En ambas historias las mujeres reconocieron los síntomas de dolor, aunque para la segunda haya sido uno que permaneció en ella por toda la vida y le afectó tanto que decidió no volver a tener hijos o una pareja.

Como consecuencia, las creencias o pensamientos frente a la práctica van cambiando y es así como las *embera* logran ponerle nombre al dolor, y de esta manera “la madre contribuye a inscribirlo en las redes de una trama simbólica” (Le Breton, 1999: 136).

En otras palabras, estamos hablando de un uso social del dolor, que corresponde al dolor iniciático y se presenta en numerosas sociedades tradicionales dejando una huella corporal (cicatriz), que “significa la gravedad de las circunstancias, la importancia del



acceso a la edad adulta y expresa la sinceridad de un grupo social que no se compromete a la ligera. La cicatriz traduce en la piel la pertenencia a la comunidad y materializa el dolor en una memoria tangible del cambio de estatuto” (Le Breton, 1999: 258). Además tal como lo plantea Veena Das (2008) y Le Breton (1999),

El dolor es el medio a través del cual la sociedad establece su propiedad sobre los individuos; es la ley que se inscribe en sus cuerpos, no es la ley del rey o del Estado, es la ley de la sociedad. [Además de que] podría verse como una evocación de la omnipotencia del grupo sobre los individuos, la demostración de una autoridad que se impone sin concesión a las iniciadas (...) (Das, 2008: 411 y Le Bretón, 1999: 266).

Bajo tal concepto, el ritual se constituye en dominación de una sociedad tradicional como la *embera*, sobre la vida y memoria de las mujeres desde su nacimiento; y como lo destaca Johansen (2002) durante todo su ciclo vital: casamiento, parto y menstruación<sup>96</sup>, momentos para re experimentar y reinterpretar el dolor (Johansen, 2002: 315). Además de que terminen considerando el dolor como “el medio a través del cual integran a sus miembros en una única comunidad moral” (Das, 2008: 413), es decir, en el mundo femenino *embera*.

El significado del dolor queda solamente entre las mujeres parteras y aquellas que ya han tenido su primera experiencia de parto femenino, en tanto que las de menor edad no conocen del tema. Por lo que aquí aplicaría lo que denomina Le Breton un “dolor compartido”, ya que por el solo hecho mismo de que las madres o abuelas hayan pasado por tal acontecimiento, significa que las recién nacidas no sufren solas, existe un conocimiento del dolor con antelación.

Veena Das (2008), está en desacuerdo con analizar el dolor tal como lo expresa Wittgenstein, como compartido desde la esfera del lenguaje; en cambio sugiere la palabra “atestiguar”, dado que según Das, nunca se podrán aclarar las verdaderas atribuciones respecto al dolor sin haber examinado las imágenes internas y externas acerca de ese dolor, es decir, la conciencia y la inconsciencia (Cavell, 2008: 377-378), de modo que las palabras desnudas están privadas del sentido de acompañamiento que implica el haber recorrido el mismo camino de sufrimiento.

---

<sup>96</sup> Debido al padecimiento que le originan las cicatrices en su cuerpo, que le implica hacer más esfuerzo para dichas acciones. Sin embargo, en la presente investigación no logramos comprobar los efectos físicos, ya que los hospitales se han despreocupado por el reconocimiento del tema entre las mujeres *embera* del resguardo Suratena.

Ciertamente, el dolor producido por la intervención ritual sobre los genitales femeninos “sustrae a la [mujer] de su quietud y la obliga a lo insoportable, es un poder de metamorfosis que marca en la carne un recuerdo indeleble del cambio” (Le Breton, 1999: 267). La niña nunca podrá recuperar su miembro, y al compararse con otras mujeres en la adultez, sentirá tal vez otro tipo de dolor, el dolor de no ser igual a las demás mujeres o el “sentido de pérdida en el cuerpo y en el alma” (Johansen, 2002: 313).

No obstante, si la “curación” no se efectuara, el dolor para las madres sería intrínseco, sería un dolor por pérdida de honor, ya que la niña al ser adulta carecería de un marido, es decir, la madre consideraría que falló a su hija, su familia y a su comunidad. “Esto explica por qué las mujeres son las más fuertes proponentes de la práctica y por qué el sufrimiento a menudo es considerado como preferible al ostracismo social experimentado por las incircuncisas” (La Barbera, 2006: 341).

En el transcurso del texto ya se han analizado las causas y consecuencias de la intervención; pese a ello, podría decirse después del correspondiente trabajo de campo que una de las principales razones para realizar la práctica dentro de la sociedad *embera* es la preocupación por la higiene y la limpieza que significa la eliminación de todo rezago de homosexualismo (marimacha), lo cual tiene relación con la identidad de género. “Muchas mujeres dicen y algunos hombres también, que tienen miedo a que el clítoris crezca y ‘trabaje’ como el pene del hombre, ya que según ellas, el clítoris reacciona de la misma forma que el pene del hombre, poniéndose erguido y aumentando de tamaño a tal punto que el hombre se siente incómodo, le obstaculiza el clítoris de la mujer” (CRIR-UNFPA-ICBF, 2010:132).

Relato vigente que también es analizado y expuesto por la sociedad senegambiana, que tiene la firme convicción y temor de que el clítoris no eliminado se desarrolle de un modo tal, que con su erección imposibilite la penetración del hombre en el acto sexual. Es decir, “el clítoris y el prepucio (hombre) están asociados a la noción de impureza y peligro” (Rodríguez, 2002: 88). En suma, podríamos decir que así como un niño nace con algún tipo de deficiencia, las niñas *embera* por el hecho de nacer ya vienen con un defecto y este es su clítoris.

De ahí que pueda comprobarse que “los órganos sexuales masculinos y femeninos son una construcción social que tiene su génesis en los principios de la división de la razón

androcéntrica, fundada a su vez en la división de los estatutos sociales atribuidos al hombre y a la mujer” (Bourdieu, 2000: 29-30).

En lo expuesto por las mujeres ancianas de la comunidad y las madres jóvenes, plantean que la intervención ritual sobre los genitales femeninos se dio en el momento en que se observó que hombres y mujeres nacían con dos sexos, es decir, hermafroditas. “Antes la mujer tenía dos sexos, por un lado era femenino y por el otro lado era masculino” (Lucía, Entrevista 12/06/2013). “Pues yo hasta donde tenía entendido, eso lo hacían era porque eso se crecía como un pene de un hombre, que igual venían las dos cosas, era lo que uno escuchaba” (María, Entrevista 11/06/2013).

Siguiendo a Laqueur (1994), podría argumentarse que tal conceptualización de los genitales femeninos correspondería a efectos asociados a la biología humana y no a la histórica. Sin duda que estas investigaciones interrogan al ser humano y ubican a la sexualidad como un elemento meramente físico. Pero en la comunidad indígena de “La Cancha”, encontramos una posición diferente que podría aportarle a esta aseveración desde la teoría construccionista. Las mujeres *embera* frente a su sexualidad en relación con la intervención ritual defienden dos posiciones:

En primer lugar, ellas aclaran que el clítoris no les hace falta, que su placer sexual no se desestimula por no poseer esa parte de su cuerpo y que llegan a tener relaciones sexuales en forma normal. “Si no le damos a los hombres todos los días y si no sintiéramos nada entonces ellos ya se hubieran ido con otras, sean indígenas o mestizas, no importa” (Delgado, Diario de campo, 2013).

Por su parte, las clitoridectomías occidentales obedecen a otras respuestas analizadas por los profesionales médicos. “Reportan que dos de cada ocho pacientes clitoridectomizadas eran anorgásmicas. Algunas declaran seguir teniendo orgasmos, pero mucho menos intensos que antes de la operación” (Costa et al., 1997 citado por Fausto-Sterling, 2000: 75). En Sudán se afirma que con el corte de clítoris la sexualidad femenina no llega a ser perjudicada. Ni siquiera en prácticas tan dolorosas y extremas como la infibulación es posible generalizar sobre las secuelas en la actividad sexual; “muchas parteras por temor a la hemorragia dejan la mayor parte del tejido del clítoris intacto debajo de la infibulación cuando realizan las cirugías. Esto probablemente explica por qué algunas mujeres tienen orgasmos a pesar de las cicatrices” (Gruenbaum, 1996: 462).

Existen autoras como Lagarde (1997), que defienden una posición contraria, afirmando que “la mayoría de las mujeres adultas con la clitoridectomía desconocen el placer clitorídico, están anestesiadas, han olvidado que tienen clítoris y para qué sirve o nunca lo han sabido” (Lagarde, 1997: 216). Reflexión que tiene deficiente soporte universalizante, ya que tal como lo declara Álvarez (2001), “se trata de una hipótesis que ha sido contrastada en mayor o menor medida en muestras de población restringida, pero que carece de valor universal, mientras no se contraste en otros ámbitos por lo que su generalización sería puro etnocentrismo” (Álvarez, 2001: 19). Aspecto que refleja la falta de comunicación entre la Antropología y la literatura médica, según Daniel Gordon (1991:3). Al contrario, Álvarez (2001) plantea que se cree que “el clítoris localizado externamente interacciona con sus estructuras internas tanto en la auto - estimulación como en la relación coital, actuando como un detonante ‘indispensable’ para el desempeño del mecanismo reflejo” (Álvarez, 2001: 19).

En segundo lugar tenemos a las mujeres *embera* que afirman no querer tener relaciones sexuales diariamente tal como se lo exigen sus maridos, pero que si existiera mayor diálogo en la pareja estarían dispuestas a ceder a sus deseos y aunque la ausencia del clítoris sea al parecer un factor de desestimulación (aún no comprobado científicamente), tampoco es el único. Hay un claro reclamo a sus parejas de hacerlas sentir deseadas y deseantes y que los encuentros sexuales no se conviertan en mera copulación, sino que exista lo que ellas denominan *chikunía*, es decir el querer. En suma, es oponerse a interpretar y acatar solamente las necesidades del hombre.

Pero “la sociedad occidental también mutila”, es la expresión de Boddy (1991:16) para referirse a la posible relación entre la intervención ritual con la cirugía occidental. Por lo tanto, hay un reconocimiento de que la práctica no puede ser demonizada solo para las comunidades indígenas o tradicionales, debería aplicarse a nuestro medio, donde existen y se mantienen prácticas como la cirugía estética o terapéutica<sup>97</sup>. Este procedimiento implica un estado de mutilación “que luego, paradójicamente se racionaliza en nombre de una ‘apariencia normal’” (Butler, 2006: 97-98), justificada por el “saber médico occidental”. De

---

<sup>97</sup>Como la cirugía intertextual la cual es definida como “la reasignación quirúrgica del sexo a niños con genitales ambiguos con el fin de ajustarlos a las expectativas sociales y evitarles a ellos y a sus padres traumas psico-sociales, vergüenza y trastornos emocionales” (La Barbera, 2010 b: 480).

ahí que estaríamos obligados a hacernos las preguntas formuladas por Juliano: ¿Cuánta sensibilidad mantiene un pecho hinchado de silicona? ¿Qué terminaciones nerviosas se destruyen cuando se corta, estira y recose una parte cualquiera de nuestro cuerpo? ¿Qué sensibilidad mantenemos en una zona en la que se ha practicado una liposucción? (Juliano, 2004: 4).

Los anteriores interrogantes deben relacionarse con los efectos que este tipo de cirugías occidentales trae sobre los cuerpos, tales como “infección, hemorragias, edemas, cicatrices, daño en los nervios, pérdida de la piel y por supuesto la muerte” (Tovar, 2004: 272). Consecuencias que nunca o casi nunca son nombradas antes de realizar dicha cirugía. Por lo tanto, hacer el paralelo entre intervención ritual sobre los genitales femeninos con la intervención estética tiene mucho sentido por dos razones principales: En primer lugar, los motivos son muy semejantes, ambas se hacen con el fin de purificar, higienizar y embellecer. En segundo lugar, ambas implican un corte de alguna parte del cuerpo y en ese sentido hay una concepción de cuerpo femenino construido quirúrgicamente, en el que no importa qué tanto debe cortarse o eliminarse (Butler, 2006: 99).

En suma, tal como lo plantea La Barbera (2006), “la única diferencia parece consistir en que [la intervención estética o terapéutica] se realiza sobre mujeres blancas (léase autónomas) en clínicas y hospitales con el fin de mejorar el aspecto físico o la satisfacción sexual, en lugar de celebrar un ritual tradicional (del cual las mujeres son consideradas víctimas pasivas)” (La Barbera, 2006: 347).

Es ciertamente plausible argumentar, que finalmente ambos ámbitos guardan los mismos principios subyacentes (Wassuna, 2000): la dominación, el control sexual y la regulación de la norma implementadas por los hombres<sup>98</sup>, la comunidad o la sociedad. “Los cuerpos producidos a través de dicho forzado cumplimiento regulatorio del género son cuerpos que sufren, que llevan las marcas de la violencia y del dolor” (Butler, 2006: 84). Empero la sociedad se siente con derecho a estigmatizar a las mujeres *embera*, mas no se considera con el derecho a “detener a una mujer que quiere aumentar o disminuir sus pechos” (Butler, 2006: 129). A nadie se le manda a un psiquiatra por publicar que desea

---

<sup>98</sup> Las diversas cirugías estéticas “revelan el deseo interiorizado de las mujeres de satisfacer la imagen ideal creadas por las fantasías sexuales de los hombres” (La Barbera, 2006: 349).

realizarse cualquier tipo de cirugía; antes bien “es posible encontrar países donde la cirugía cosmética puede ser financiada o recibir una beca que la cubra” (Butler, 2006:147).

### **A manera de conclusión**

A lo largo del capítulo hemos analizado la sostenibilidad de la dominación de la sexualidad femenina a través de diversos factores y prácticas sexuales.

La iglesia ha limitado la sexualidad indígena, sin embargo en la actualidad existen contradicciones entre las reglas que implantan los diversos cultos de los cuales hacen parte los indígenas y su puesta en práctica. Por lo tanto, existen fugas que estimulan una moral sexual contradictoria a la estipulada por la iglesia, pero se sigue manteniendo una desigualdad entre hombres y mujeres que también afectan a la comunidad indígena, manteniendo una línea hegemónica sobre la mujer como reproductora y el hombre como aquel que puede satisfacer su deseo de manera más abierta y liberal.

Todos los factores estudiados afectan la realidad sexual de las mujeres y hombres *embera*, sin embargo, uno de los que más llama la atención y que quizá no hace parte de la institucionalidad sino de la cotidianidad son las relaciones sexuales interraciales. Este factor ha interrogado más fuertemente a las mujeres en la actualidad y en esa medida se convierte en un componente transformador de la identidad de género, la sexualidad y la identidad étnica.

Por otra parte, al referirnos a las prácticas sexuales que acompañan e inclinan al género femenino a la subordinación podríamos afirmar que la infidelidad y la intervención ritual sobre los genitales femeninos están directamente relacionadas. Lo anterior, teniendo en cuenta que una de las razones por las que se aplica tal práctica tiene que ver con evitar dicha infidelidad. En este caso hablamos de una dominación y control en todos los escenarios en los cuales se mueven las mujeres, no podemos poner toda la culpa en los hombres, ya que ellas están ubicadas en una familia y una comunidad. En esa medida, no solo es posible discutir sobre una mutilación física, sino también una mutilación social, por lo que acogiéndonos a lo expuesto por Juliano, “no es demonizando los actores sociales que evitaremos las conductas que nos repugnan, sino modificando los marcos interpretativos que le dan pie, y para esto el conocimiento sigue siendo la única arma a nuestro alcance” (Juliano, 2004: 5).

Los factores y las prácticas sexuales analizados hacen parte del conjunto de acciones que modelan la sexualidad *embera* sujetándola a varios tipos de dominación, pero también hacen parte de la resistencia que la mujer podría introducir en la vida diaria. En primer lugar se presenta una resistencia a permanecer recluida en la morada y por ende hay una constante búsqueda de la realización personal a través de las jornadas laborales fuera del hogar, la comercialización de artesanías y administración del salario de la pareja. En segundo lugar, podríamos afirmar que frente a la intervención ritual sobre los genitales femeninos existe un poder táctico-organizativo por parte de las parteras y ancianas, ya que lograron mantener en secreto dicha práctica y sobrevivieron por centurias. Esta conclusión es apoyada por Gruenbaum (1996), quien critica el papel de la antropología como partidaria de conceptualizar la práctica como una “maladaptación”. Defiende que aunque es una práctica concebida como irracional y está rodeada de una violenta y dolorosa implementación; la cual afecta un órgano específico del cuerpo (la falta de clítoris), parece no ser un obstáculo para la vida sexual satisfactoria de las mujeres *embera*.

En esa medida nos seguimos preguntando junto con La Barbera (2010b), Wassuna (2000), Boddy (1991), entre otros ¿Qué tan irracional es la intervención ritual sobre los genitales femeninos, en relación con la cirugía estética o terapéutica occidental contemporánea?

En esa medida, aunque la intervención ritual sobre los genitales femeninos no deja de ser una forma de subordinación a la dominación masculina, familiar y comunitaria, ha sufrido cambios y es por eso que en la actualidad la comunidad indígena del resguardo Suratena dejó de practicarla, sin que eso signifique que se ha exterminado totalmente la sujeción de la sexualidad femenina a la dominación en todas sus formas.

## CAPÍTULO VI CONCLUSIONES

La sexualidad femenina *embera* es un aspecto complejo y difícil de comprender, sobre todo cuando está transversalizada por prácticas como la intervención ritual sobre los genitales femeninos.

A lo largo del texto se expusieron las miradas analíticas acerca de esta intervención. Por un lado encontramos un debate universalista y por el otro una exposición sobre el relativismo cultural. De acuerdo con los diversos actores hasta el momento se ha manejado esa mirada bipolar del tema. No obstante, la construcción social de la realidad *embera* observada en el contexto actual que implica cambios rápidos y profundos, sirve para dilucidar que este dilema entre lo universal y lo cultural se diluye, llegando al punto de que no es una práctica natural, es social y es cultural. En esa medida se reelabora en las relaciones diarias dejando claro que en esas transformaciones sigue permaneciendo la dominación y subordinación de la sexualidad femenina.

Cuando se examinan las posturas de las mujeres jóvenes sobre dicha práctica, los hallazgos son muy dicentes. Ellas mismas han descubierto que su implementación carece de una directa relación con las supuestas razones por las cuales sus antepasados y abuelas la realizaban; por consiguiente es un elemento cultural y no natural. Por una parte las abuelas creen firmemente en seguir con la práctica pero las jóvenes desean cambiarla. De ahí que siendo un elemento cultural deseen transformar dicho procedimiento intentando que las niñas no sientan dolor y más bien se utilicen otras técnicas o se elimine completamente. Es decir, hablamos de una intervención fuertemente aferrada que refiere subordinación de las mujeres, ya que sigue siendo impuesta culturalmente por todos los integrantes de la comunidad, pero subrepticamente por los hombres.

En otras palabras, la decisión de exterminar la práctica está marcada por un pensamiento funcionalista, dado que al reflexionar sobre las tareas que incitaban a realizar la intervención, en la actualidad descubren que está incumpliendo con tal finalidad, además de preguntarse por los efectos físicos y por el tema del dolor que eran cuestionamientos antes ausentes en sus antepasados.

Es una nueva concepción de la intervención que también se expresa en los mismos hombres. Mario nos comenta lo siguiente frente a la pregunta por la importancia de la



intervención entre los *embera*: “Pues que diga que es importante no, ahoritica no. Prácticamente son costumbres de la cultura que es momento de irlo desapareciendo porque esa cultura que haga daño al ser humano no paga que siga perviviendo” (Mario, Entrevista 14/07/2013).

La anterior afirmación revela que los derechos y la cultura no van por distintos caminos, podría decirse de acuerdo al trabajo de campo y los acontecimientos ocurridos en esta comunidad respecto a la práctica, que en el momento en que se reflexiona o medita en torno a la cultura en relación con los derechos, prima el sentido del bien y la vida del ser humano, por lo cual podríamos decir que derecho y cultura se conjuga para que una sociedad pueda seguir perviviendo.

Es necesario anotar entonces, que aunque tal procedimiento es una forma de dominación, ha sufrido transformaciones como su progresiva eliminación en el resguardo indígena Suratena, lo cual no significa que se ha exterminado en otros resguardos o que la sujeción de la sexualidad femenina a la dominación de los diversos actores que intervienen en la vida de las mujeres indígenas se haya aniquilado. Antes bien, existen otros elementos que no se deshacen, solo se transforman a través del tiempo y depende del contexto y la cultura, que como ya sabemos también es cambiante e histórica, no es estática. Al ser una cultura cambiante se vale del contacto más profundo y directo con la sociedad occidental para continuar con dicha subordinación sexual y dominación ejercida por la pareja, la familia y la comunidad en la vida de las mujeres.

Siendo una práctica inserta en la cultura no está exenta de que sea alimentada y transformada por otros factores, lo cual no quiere decir que tenga un enfoque universalista, significa más bien que la cultura ha sido afectada y por ende también la intervención ritual, la subordinación y dominación sobre la mujer *embera*.

Tal afectación se observa claramente en que cada elemento que compone la cotidianidad y tradición indígena puede escogerse por la comunidad que lo vive. Es decir, dentro de una cultura se puede llegar a transformar lo que se desea, pero debe ser un pensamiento colectivo. Al observarse como colectivo lleva a generalizar un pensamiento frente a una práctica y allí es donde radican los cambios culturales. Un ejemplo de ello es que en un principio la práctica tenía un objetivo, pero hoy en día las mujeres han preferido escoger el que más les conviene. Es decir, tiene connotaciones de belleza, ya que se desea

“quitar esa parte que supuestamente sobra para curarla”, tal como se hace con los vellos corporales, con el fin de verse más lindas, femeninas y para agradar a su pareja, por lo que también tiene una relación directa con la identidad de género. En esa medida, tiene un uso paradójico y a veces contradictorio, ya que aunque es eliminada por motivos legales y de justicia como un fenómeno dañino y que “mata a las niñas”, queda delimitada en la mente de las mujeres como una práctica de “curación” o de “arreglo”.

Finalmente en esta tesis tal como lo reclama Mustafa (2006), se intentó registrar el conocimiento del contexto simbólico *embera*, pero también la forma y factores que han influido con el pasar de los años para el cambio de esos sistemas simbólicos, tales como la transformación o eliminación de la intervención ritual sobre los genitales femeninos entre los *embera*.

Por lo tanto, aunque la práctica ritual es el detonante para reconocer que la sexualidad es estructurante de la subordinación de las mujeres, también existen factores externos que movilizan y siguen imponiendo voluntades y que se continúan involucrando con el aspecto cultural.

Dichos factores se mueven alrededor del concepto de sexualidad como aquel conjunto de comportamientos, prácticas y hábitos dentro de un ciclo de vida cambiante, producto de una vida social, cultural y comunitaria atrevesada por relaciones de poder, de lógicas mítico-rituales enlazadas con los procesos productivos y del cosmos que estimulan y protocolizan cada periodo de vida para adquirir la destreza y experiencia necesaria para vivir en familia y comunidad. En esa medida los agentes de construcción de dicha dominación como la escuela, la iglesia, la televisión y las relaciones interétnicas no son elementos ajenos a la realidad *embera*, son aspectos concretos que en este caso vienen por distintas vías a permear la concepción de género y sexualidad en los hombres, las familias y la comunidad indígena.

De ahí que fuera necesario estudiar el contexto y el ciclo vital *embera*. Cada una de estas etapas va construyendo cuerpos y prácticas sexuadas, tanto para hombres como para mujeres, aspecto que es relevante para comprender los efectos de la dominación masculina y subordinación femenina, dado que allí intervienen elementos externos que reproducen estas conductas tales como la televisión, la escuela, la iglesia y las relaciones interraciales.

Podría decirse que la práctica está ligada de tal forma al ciclo vital, a la estructura

social, cultural y emocional que de allí se desprenden otro tipo de actuaciones tales como el acceso al matrimonio y a los recursos y roles sociales para las mujeres. Caso concreto que también es expuesto en otro tipo de sociedades como la senegambiana donde existe un trinomio asociativo entre sexualidad, matrimonio y descendencia. Aspecto que está directamente conectado con las relaciones de género y la sexualidad entre los *embera*.

No obstante, a pesar de los cambios introducidos por organizaciones internacionales, feministas y defensores de los derechos humanos para aplacar la dominación ejercida hacia las mujeres con prácticas como ésta, también se vislumbran otro tipo de poderes y articulaciones que afectan la sexualidad femenina, tales como la falta de acceso a ciertos espacios organizativos, el trabajo remunerado dentro del mismo resguardo de acuerdo a sus capacidades, el acceso a la educación y la falta de reconocimiento social y político. Es decir, sin perder de vista el contexto cultural y social *embera* podría decirse que sigue existiendo un tipo de “mutilación social”, aunque la “mutilación física” haya ido desapareciendo progresivamente en el resguardo indígena Suratena.

Por otra parte, el examen de los factores que hacen posible una descripción del desenvolvimiento de la sexualidad femenina mostró que todos los componentes estudiados afectan la realidad sexual de las mujeres y hombres *embera*, sin embargo, uno de los que más llama la atención y que quizá no hace parte de la institucionalidad sino de la cotidianidad son las relaciones sexuales interraciales. Este factor ha interrogado más fuertemente a las mujeres en la actualidad y en esa medida se convierte en un componente transformador de la identidad de género, la sexualidad y la identidad étnica. También muestra que la dominación no es específicamente hacia las mujeres, sino también de las mujeres mestizas hacia los hombres indígenas. Lo anterior teniendo presente que en las situaciones de acoso sexual examinadas, los hombres son percibidos no solo como disponibles sexualmente por la mujeres no indígenas, sino como lo denomina Viveros (2008) “naturalmente predispuestos a ser disponibles” (Viveros, 2008: 272).

Pero tal como lo describe Bourdieu (2000) en el tema de la lucha de clases frente a la opresión, en este punto también tendríamos que afirmar respecto a la dominación, que “para que ésta se concrete como tal, es necesario que los principios de clasificación de lo social [sexual] inscriptos en los cuerpos de dominados y dominantes por la naturalización de la dominación sean puestos en cuestión” (Bourdieu, 2000: 23), es decir, es

imprescindible que las mismas mujeres reconozcan los espacios en los cuales son dominadas sexualmente y los critiquen o los analicen, tal como se está haciendo en este resguardo con la intervención ritual sobre los genitales femeninos.

En palabras de Gruenbaum (1996) y Mustafa (2006), diríamos que la intervención ritual no puede ser objeto de erradicación en el aislamiento de otros problemas igualmente acuciantes que afectan el bienestar de los individuos y las comunidades. Es necesario realizar un análisis desde la economía política y así evitar cerrarse a un espacio tan reducido como las consecuencias individuales de la intervención o las funciones que cumple, sino más bien ver las ventajas y desventajas de un grupo social y étnico. ¿Quién gana o se beneficia con la práctica y quién pierde? El acompañamiento a través del diario de campo en la cotidianidad de las mujeres es revelador para entender el control que tiene la pareja, pero sobre todo la comunidad en la vida sexual de las mujeres *embera*. En esa medida los principales beneficiarios serían los hombres en su placer sexual, el honor de la familia y la organización social y moral de la comunidad.

Por consiguiente después de un recorrido por la vida cotidiana de las mujeres indígenas y de la comparación con otro tipo de afectaciones en materia de derechos humanos, diríamos que al hablar de salud reproductiva, de la cirugía (en indígenas y occidentales) o el impacto del dolor, es importante la inclusión de la antropología médica donde se realice la interrelación entre género, etnia y clase social.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abdi, M.S. (2007). *A religious oriented approach to addressing FGM/C among the Somali community of Wajir*. Nairobi: Population Council.
- Agatón, Isabel (2009). "Mutilación genital femenina en Colombia: trato, cruel, inhumano y degradante". *Revista electrónica trimestral Unimar* No. 50:pp.7-10.
- Agirregomezkorta Rosa e Irene Fuertes (s/f) *La ablación o mutilación genital femenina. Guía práctica*. Andalucía: Paz y Desarrollo ONGD.
- Álvarez, María Cristina (2001). *Sobre la mutilación genital femenina y otros demonios*. Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Amnistía Internacional (1998). *La mutilación genital femenina y los derechos humanos. Infibulación, excisión y otras prácticas cruentas de iniciación*. Madrid: EDAI (Editorial Amnistía Internacional); Los libros de la catarata.
- Araujo y Prieto (Edit.) (2008). *Estudios sobre sexualidades en América Latina*. FLACSO, Ecuador. Barcelona: Editorial Paidós
- Barth, Fredrik (1969). Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barrientos, J. & Silva, J. (2006). "De la restricción a la equidad" Capítulo 3: Antecedentes teóricos de la sexualidad. Pp. 59-94
- Boddy, Janice (1982). "Womb as oasis: the symbolic context of pharaonic circumcision in rural Northern Sudan". *American Ethnologist*. Vol. 9, No. 4: pp. 682-698. University of Toronto.
- \_\_\_\_\_ (1991). "Body Politics: contiuing the anticircumcision crusade". *Medical Anthropology Quarterly*. Vol. 5, No. 1: pp. 15-17. University of Toronto.
- Bonilla, Martha (2002). *Machonas y mandarinas. Construcción de identidades de género en la Amazonía ecuatoriana*. Abya-Yala-FEEP. Quito
- Bosch, Joaquim (2006). "La mutilación genital femenina y el aborto: dos dilemas éticos con dos enfoques resolutivos diferentes". *Cuaderno de Bioética XVII*. Barcelona.
- Bourdieu, Pierre (2000 [1990]). *La Dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2001). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, S.A. Bilbao.
- Brigeiro, Mauro (2006). "Entre lo natural y la construcción social. Miradas y debates acerca de la sexualidad". En *De mujeres, hombres y otras ficciones...: género y sexualidad en América Latina*, Mara Viveros, Claudia Rivera y Manuel Rodríguez (Comp.): 177-183. Bogotá: Tercer mundo: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.
- Budiharsana, M. (2004). Female circumcision in Indonesia: extent, implications and
- Butler, Judith (1990). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*.
- \_\_\_\_\_ (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Editorial Síntesis

- \_\_\_\_\_ (2004). “Regulaciones de género”. *La ventana* No. 23. Traducción de Moisés Silva.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Editorial Paidós
- \_\_\_\_\_ (2009). “Performatividad, precariedad y políticas sexuales” *Revista de Antropología Iberoamericana*. Vol. 4, No. 3: 321-336
- Caísamo, Guzmán (2007). “Kirincia bio o kuitá (“Pensar bien el camino de la sabiduría”)”. *Revista Educación y pedagogía*. Vol. XIX, No. 49.
- Calle, Patricia y Carmona Blanca (2006). Representaciones sociales de la salud mental en la comunidad indígena *embera chamí* de Cristianía en el municipio de Jardín, Antioquia. Tesis de pregrado en Psicología. Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín.
- Cannesa, Andrew (2008). “El sexo y el ciudadano”. En *Raza, etnicidad y sexualidades*, Wade, Peter, Fernando Urrea, Mara Viveros (Comp.): 69-104. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, Escuela de Estudios de Género.
- Carrasco, Ana María (1998). “Constitución de género y ciclo vital entre los aymara contemporáneos del Norte de Chile” *Revista de Antropología chilena*, Chungara. Vol. 30 No. 1: 87-103.
- Carrasco, Ana María y Gavilán Vivian (2009). “Representaciones del cuerpo, sexo y género entre los Aymara del Norte de Chile” *Revista de Antropología chilena*, Chungara. Vol. 41 No. 41.
- Carrasco, María José, Jose Manuel Coronel y Emilia Moreno (2009). “Aprendizaje del género en la sociedad actual”. En *Educación intercultural. Perspectivas y propuestas*, Aguado, Teresa y Del Olmo, Margarita (edit.): pp. 157-174. Programa ALFA (Comisión Europea).
- Casique, Irene (2004). “Trabajo femenino, empoderamiento y bienestar de la familia”. Ponencia presentada en International Congress of the Latin American Studies Association, LASA, marzo 27-29, Dallas, Texas.
- Castañeda, José Carlos (2003). *Fronteras del placer, fronteras de la culpa. A propósito de la mutilación femenina en Egipto*. México: Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.
- Castells, Manuel (2006). “Informacionalismo, redes y sociedad red: una propuesta teórica”. En *La sociedad red: una visión global*. Comp. por el autor. Madrid: Alianza, pp. 27-78.
- Castroviejo, Fátima (2010). “Función sexual femenina en Castilla y León: rangos de normalidad”. Disertación doctoral. Universidad de Valladolid.
- Cavell, Stanley (2008). “Comentarios al artículo Lenguaje y cuerpo. Transacciones en la construcción del dolor”. En *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Ortega, Francisco (edit.): 375-379. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES).

- Clarence-Smith, W.G. (2007). *Islam and female genital cutting in Southeast Asia: the weight of the past*. Documento presentado en la 4<sup>th</sup> FOKO conference (Nordic Network for Research on FGM), Hansaari, Finland.
- Consejo Regional Indígena de Risaralda –CRIR-, Fondo de población de las Naciones Unidas –UNFPA-, Programa Integral contra Violencias de Género –MDG/F-, Instituto Colombiano de Bienestar Familiar –ICBF- (2010). *Informe final investigación acción participativa, proyecto embera Wera*, municipio de Pueblo Rico y Mistrató, Risaralda. Pereira
- Córdova, Rosío (2003). “Reflexiones teórico metodológicas en torno al estudio de la sexualidad” En Revista mexicana de sociología, Año 65, No. 2. Abril-Junio.
- DANE (2007). Dirección de censos y demografía Colombia. Una nación multicultural.
- Das, Veena (2008). “La antropología del dolor”. En *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Ortega, Francisco (edit.): 409-436. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES).
- Davis, Angela (1981). “Racismo, control de la natalidad y derechos reproductivos”. En *Mujeres, raza y clase*. Ediciones Akal S.A.: Madrid, 203-220
- De Arriba González, Yéssica (2008). “Mutilación genital femenina. Una forma de violencia contra la mujer socialmente aceptada”. Disertación postgrado en Estudios de género y políticas de igualdad. Universidad de Salamanca
- Delgado, Magda (2009). *Diario de campo*. Pereira
- Dellenborg, L. (2004). A reflection on the cultural meanings of female circumcision: experiences from fieldwork in Casamance, southern Senegal. En *Re-thinking sexualities in Africa*, S. Arnfred. (Ed.), (pp. 79–98). Uppsala: Nordic Africa Institute.
- Diccionario de uso del español María Moliner (2000) ed. Gredos.
- Epple, Carolyn (1998) “Coming to terms with Navajo nadleehi: a critique of “berdache”, “gay”, “alternate gender”, and “two spirit”. *American Ethnologist*. 25 (2): 267-90
- Escobedo, Marta (2012). “Mutilación genital femenina e inmigración. Implicaciones para el personal sanitario en general y el profesional de enfermería en particular”. Disertación pregrado, Universidad de Cantabria.
- Estarita, Sergio (2010). “Ablación en Colombia, ¿Derechos humanos o autodeterminación de los pueblos indígenas? Necesidad de una política pública y social de inclusion y reconocimiento de los derechos de las mujeres indígenas”. Disertación posgrado en Política Social. Pontificia Universidad Javeriana.
- Fausto-Sterling, Anne (2000). “Los cinco sexos revisitado” En *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Traducción de Ambrosio García. Melusina. España.
- Fernández, Matilde (2011). “Cuando los árboles no dejan ver el bosque: occidente ante las intervenciones rituales en los genitales femeninos” *Revista de Antropología Social* No. 20. Pp. 373-416.
- Flórez, Jesús (1996). *Cruz o jai tuma*. Diócesis de Quibdó: Gráficas la Aurora.

- \_\_\_\_\_ (2007). *La autonomía indígena en el Chocó*. Editorial Nuevo Milenio: Medellín.
- Foucault, Michel (1989 [1976]). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad del saber*. México: Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_ (1989 [1976]). *Historia de la sexualidad. Tomo 2. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI Editores.
- Fraser, Nancy (2000). "Rethinking Recognition". *New left Review*, No. 3, Mayo-junio.
- Fuentes, Sara (2012) "La MGF, una realidad por conocer". Tesis de Maestría, Universidad de Valladolid, España.
- Gallego MA. y MI. López (2010). "Mutilación genital femenina. Revisión y aspectos de interés médico legal". *Cuadernos de medicina forense*, Vol. 16, No. 3: 145-151.
- Gálvez A. et al. (2002). *El mañana que ya entró. La fecundidad en los pueblos indígenas de Antioquia*. Universidad de Antioquia. Medellín.
- Gavilán, Vivian (2005). "Representaciones del cuerpo e identidad de género y étnica en la población indígena del norte de Chile" En: Estudios Atacameños, Chile. Número 30; 135-148
- Ginsburg, Faye (1991). "What Do Women Want?: Feminist Anthropology confronts clitoridectomy". *Medical Anthropology Quarterly*. Vol. 5, No. 1: pp. 17-19. New York University.
- González, Raquel (2011). "La ablación genital femenina en comunidades *embara chamí*" *Cuadernos Pagu* (37), julio-diciembre de 2011, pp. 163-183.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Así cuentan la historia: mujeres y memoria embara*. Bogotá: Editorial Gente Nueva.
- Gordon, Daniel (1991). "Female circumcision and genital operations in Egypt and Sudan: A dilemma for Medical Anthropology". *Medical Anthropology Quarterly*. Vol. 5, No. 1: pp. 3-14. University of Pennsylvania.
- Gottlieb, Alma. 2000. "From Pollution to Love Magic: the new Anthropology of Menstruation". En *Gender in Cross-Cultural Perspective*. Brettell, Caroline y Carolyn Sargent (Edit). New Jersey: Pearson: Prentice-Hall, pp. 256-267.
- Gruenbaum, Ellen (1996). "The cultural debate over female circumcision: The Sudanese are aguing this one for Themselves" *Medical Anthropology Quarterly*. American Anthropological Association. 455-475.
- \_\_\_\_\_ (2006). Sexuality issues in the movement to abolish female genital cutting in Sudan. *Medical Anthropology Quarterly*, 20, 121-132.
- Guber, Rosana (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo editorial Norma. Buenos Aires, Barcelona, Caracas, Guatemala, Lima, México, Panamá.
- Halbmayer Ernst (1997). "La construcción cultural de las relaciones de género entre los Yukpa" En *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*, Michel Perrin y Marie Perruchon (Coordinadores). Quito: Ediciones Abya-Yala: 77-108



- Heilborn María y Cristine Cabral (2008). “Sexualidad, género y color entre jóvenes brasileiros”. En *Raza, etnicidad y sexualidades*, Wade, Peter, Fernando Urrea, Mara Viveros (Comp.): 167-198. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, Escuela de Estudios de Género.
- Henao, Juanita (2010). “El proyecto *embera wera*: una experiencia de cambio cultural para la eliminación de la ablación genital femenina y la promoción de los derechos de mujeres Embera de los municipios de Mistrató y Pueblo Rico del departamento de Risaralda”, disponible en [http://programascontraviolenciasdegenero.org/vbg\\_docum\\_publicac.ph](http://programascontraviolenciasdegenero.org/vbg_docum_publicac.ph) (visitado el 10 de abril de 2013)
- Hernández, Katty (2005). *Sexualidades afroserranas. Identidades y relaciones de género. Estudio de Caso*. Quito: Abya Yala-Centro de Planificación y Estudios Sociales.
- I Congreso Nacional del Pueblo Embera (2006) <http://observatorioadpi.org/emberach>
- Jiménez Ruiz, I., P. Almanza Martínez, MM Pastor Bravo. y F Pina Roche. (2012). “Aproximación a la ablación/mutilación genital femenina (A/MGF) desde la Enfermería Transcultural. Una revisión bibliográfica”. *Revista electrónica trimestral de Enfermería* No. 28. Disponible en [www.um.es/eglobal/](http://www.um.es/eglobal/) (visitada el 5 de enero de 2014).
- Johansen, Elise (2008). “Pain as a Counterpoint to Culture: Toward an Analysis of Pain Associated with infibulation among Somali Inmigrants in Norway”. *Medical Anthropology Quarterly*. Vol. 16, No. 3: pp. 312-340. University of Oslo.
- Johnson, M. (2007). Making mandinga or making Muslims? Debating female circumcision, ethnicity, and Islam in Guinea-Bissau and Portugal. En: Y. Hernlund, y B. Shell-Duncan, (Eds.), *Transcultural bodies: female genital cutting in global context*. (pp. 202–223). New Brunswick: Rutgers University Press.
- Juliano, Dolores (2004). Reseña de “Sobre la mutilación genital femenina y otros demonios” de María Cristina Álvarez. *Athenea Digital*. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53700517> (visitada en agosto 9 de de 2013)
- Kaplan, Adriana (2001). “Mutilaciones genitales femeninas: Derechos humanos, tradición e identidad”.
- Kaplan Adriana y María Helena Bedoya (2004). “Las mutilaciones genitales femeninas en España: una visión antropológica, demográfica y jurídica”. En *Evaluating the impact of existing legislation in Europe with regard tu FGM*. Spanish Report, Universidad de Valencia, Lucas, J. y García, J: (Comp.), Valencia: Grupo interdisciplinar para la prevención y el estudio de las prácticas tradicionales perjudiciales.
- Kensinger, Kenneth (1997). “Cambio de perspectivas sobre las relaciones de género” En *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*, Michel Perrin y Marie Perruchon (Coordinadores). Quito: Ediciones Abya Yala: 109-124.

- Kolucki, Bárbara (2004). "Mutilación genital femenina: Se causa discapacidad a las mujeres y a la sociedad". *Revista electrónica bimensual Disability world* No.22 (visitada el 10 de abril de 2013).
- La Barbera, MariaCaterina (2010b). "Intervenciones sobre los genitales femeninos: entre el bisturí del cirujano plástico y el cuchillo ritual". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, No. 2: pp. 465-488.
- La Barbera, MaríaCaterina (2009). "Cuerpo femenino y diversidad cultural. El caso de la mutilación genital femenina". En *Educación intercultural. Perspectivas y propuestas*, Aguado, Teresa y Del Olmo, Margarita (edit.): pp. 333-356. Programa ALFA (Comisión Europea).
- \_\_\_\_\_ (2010a). "Mujeres, migración y Derecho Penal: El trato jurídico de la 'mutilación genital femenina'". *Sortuz Oñati Journal of emergent Socio*. Volumen 4. Pp. 34-67.
- Lacqueur, Thomas (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.
- Lagarde, Marcela (1997). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Universidad Nacional Autónoma de México. Tercera Edición. Colección Posgrado. México.
- Le Breton, David (1999). *Antropología del dolor*. Barcelona: Editorial Seix Barral, S.A
- Leacock, Eleanor (1978). Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution. *Current Anthropology* 19.
- \_\_\_\_\_ (1981a). "Myths of male dominance". En *Introduction Engels and the History of Women's opresion*. New York: Monthly Review Press: 13-29
- \_\_\_\_\_ (1981b). "The Montagnais-Naskapi." En *Myths of Male Dominance*. New York: Monthly Review Press: 33-62.
- Leona, Adriana (2006). "Género, cuerpo y sexualidad". Tesis para obtener el grado de doctora en Ciencias Antropológicas. Universidad Autónoma Metropolitana. México.
- Lerner Susana, Szasz Ivonne (1998). "Sexualidades en México: algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales" En: *Región y Sociedad*, Vol XII, No. 19.2000. México, El colegio de México, 332 pág.
- Lucas, Bénédicte, (2008). Aproximación antropológica a la práctica de la ablación o mutilación genital femenina. Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho. Disponible en: <http://dialnet.uniroja.es> (visitada el 8 de septiembre de 2013).
- MacKinnon, Catharine (1987). "Sexuality" En *Toward A Feminist Theory of the State*. University Press, USA. Harvard pp. 127 – 154.
- Maglione, Miguel Angel (1998). "La mutilación genital femenina", Disponible en <http://miguelmaglione.com.ar/home/wp-v> (visitado el 9 de enero de 2014).
- Malinowski, Bronislaw (1932). *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia*. Ediciones Morata, S.A. Madrid.

- Martínez, Ana (2004). “La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas”. *Papers* No.73: 127-152.
- Martínez, Encarnación, María Olivera, María Pozo, María Dolores Hernández, Carmen Prieto y Rocío Olmedo (2011). “Educación sanitaria sobre mutilación genital femenina para profesionales de la salud”. En *Actas del primer congreso internacional sobre migraciones en Andalucía*, F. García y N. Kressova (coords.): pp. 2195-2199. Granada: Instituto de Migraciones.
- Mc Dowell, Linda (1999). *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*. España: Ediciones Cátedra. Universidad de Valencia, Instituto de la mujer.
- Mead, Margaret (1979 [1928]). *Adolescencia y cultura en Samoa*, Buenos Aires: Editorial Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1982). *Sexo y temperamento: en tres sociedades primitivas*. Barcelona: Paidós.
- Meentzen, Angela (2007). *Relaciones de género, poder e identidad femenina en cambio. El orden social de los Aymaras rurales peruanos desde la perspectiva femenina*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Cusco.
- Miano, Marinella (1998). “Gays tras bambalinas. Historia de belleza, pasiones e identidades”. *Revista Debate Feminista. Lo público y lo privado. Sexualidad*, vol 18. México, pp. 182-236.
- Mohanty, Chandra (2008). “Con ojos de occidente: saber feminista y discursos coloniales”. En *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Suárez Liliana y Hernández Aída (edit.). Editorial Cátedra, Madrid.
- Morales, Enrique R. (2004). *Zenú, Emberá, Wayú. Tres culturas aborígenes*. Fondo Nacional Universitario. Bogotá.
- Morsy, Soheir (1991). Safeguarding Women’s Bodies: The White Man’s Burden Medicalized. *Medical Anthropology Quarterly*
- Muratorio, Blanca (1992) “Aculturación cristiana y resistencia cultural entre los Napo Quichuas de la Alta Amazonía ecuatoriana” En *Las religiones ameríndias 500 años después*. F. Aguiló et al, Quito: Ediciones Abya-Yala: 11-40.
- \_\_\_\_\_ (2000). “Identidades de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en la Amazonía Ecuatoriana” En: *Etnicidades*, Andrés Guerrero (Comp.): 235-266. Quito: FLACSO – Ecuador.
- Mustafa, Rogaia (2006). *Female Circumcision, Multicultural perspectives*. Pennsylvania Studies in Human Rights. University of Philadelphia.
- Nanda, Serena (1999). “Hijra Roles in Indian Society y The Hijra as Neither Man nor Woman” En *Neither Man Nor Woman: Hijras of India*, 2<sup>nd</sup> Edition. Wadsworth Publishing Company. (Pp. 1-19).
- \_\_\_\_\_ (2000) *Gender Diversity: Crosscultural Variations*. Illinois: Waveland Press, Inc.

- \_\_\_\_\_ (2008). "Hijra y Sadhin, ni hombre ni mujer en la India". *Antropología on line*. <http://antropologia-online.blogspot.com.es/> (visitada el 11 de enero de 2013).
- Nash, June (1988) "Cultural parameters of Sexism and Racism in the International Division of Labor" En *Racism, Sexism, and the World-System: Studies in the Political Economy of the World-System*. Joan Smith et al. New York: Greenwood Press: 11-36.
- \_\_\_\_\_ (1994). "Global Integration and subsistence Insecurity" *American Anthropological Association*. City College of de city University of de New York: 7-30.
- \_\_\_\_\_ (2001). "Dialéctica del género y proceso laboral en la América de la preconquista, la colonial y la contemporánea," En *Motivos de la antropología americanista: indagaciones en la diferencia*. Miguel León-Portilla comp., México: Fondo de Cultura Económica: 199-232.
- Nieto, Jose Antonio (2004). "Masculinidades y ablaciones genitales femeninas" En: *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades*, Valcuende del Río, José María y Juan Blanco López (Editores): 155-183. Madrid: Talasa, Ediciones S.L. Serie Arco Iris.
- Obermeyer, Carla (2003). "The consequences of female circumcision for health and sexuality: an update on the evidence". *Culture, Health & Sexuality* Vol.7, No. 5: 394-412.
- OMS (2008). *Mutilación genital femenina. Informe de la Secretaría*. Consejo ejecutivo, 122 reunión.
- Organización Mundial de la Salud (2010). *La mutilación genital femenina*. Nota Descriptiva No. 241. Disponible en <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/es/print.html> (visitada el 13 de febrero de 2013).
- Ortner, Sherry (1979). "¿Es la mujer respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?" En *Antropología y feminismo*, Olivia Harris y Kate Young. Editorial Anagrama: Barcelona
- Palma, Irma (2006). "Sociedad chilena en cambio, sexualidades en transformación". Tesis para obtener el grado de doctora en Psicología. Universidad de Chile.
- Palomo, Nellys (1999). "Las mujeres indígenas: surgimiento de una colectiva insurgente". En *Las Alzadas*, Sara Lovera y Nellys Palomo (comp.): 4-15. México: Comunicación e información de de la Mujer. Convergencia socialista.
- Pavon Suriel, Brittany (2009). "The Cutting and Covering of Girls: Practices of Modesty and the Body". Tesis de grado. New York NY: Barnard College/Columbia University.
- Perruchon, Marie (1997). "Llegar a ser una mujer-hombre. Chamanismo y relaciones de género entre los Shuar En *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*, Michel Perrin y Marie Perruchon (Coordinadores): 47-76. Quito: Ediciones Abya-Yala.

- possible interventions to uphold women's health rights. Jakarta: Population Council.
- Rivas, Marta (1997). "La diversidad en la norma: algunas diferencias en las significaciones de la sexualidad femenina". *Estudios demográficos y urbanos*. Vol. 12, No. ½ (34/35), junio-Agosto. Pp. 129-153.
- Rivera, Claudia (2006). "Una historia política de la diferencia sexual" En *De mujeres, hombres y otras ficciones...: género y sexualidad en América Latina*, Mara Viveros, Claudia Rivera y Manuel Rodríguez (Comp.): 185-202. Bogotá: Tercer mundo: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.
- Rodríguez- Shadow, María J y López Míriam (2009). *Antropología y Arqueología de la Sexualidad: Premisas teóricas y conceptuales. Contribuciones desde Coatepec*, Núm. 16, Enero-Junio. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Rodríguez, Dan (2002). "Las mutilaciones genitales en la población senegambiana de Cataluña y África: El debate entre universalismo y relativismo cultural". En *Abriendo surcos en la tierra: investigación básica y aplicada en la UAB*, González, Aurora y José Luis Molina (Comp.): pp.79-98. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Rosaldo, Michelle (1979 [1974]). "Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica" En *Antropología y feminismo*. Olivia Harris y Kate Young: 153-180. Barcelona: Anagrama.
- Roseberry, William (1982). *Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology*. Social Research No. 49, Vol. 4.
- \_\_\_\_\_ (1994). "Hegemonía y el lenguaje de la contienda" En *Everyday Forms of the State Formation. Revolution and the negotiation of Rule in modern Mexico*, Joseph Gilbert y Daniel Nugent. Durham and London, Durk University Press. Traducción de Pablo Sendón.
- Rubin, Gayle (1986 [1975]). "El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo". *Revista Nueva Antropología*, noviembre, vol. VIII, número 030. Universidad Nacional Autónoma de México. Distrito Federal, México. P. 95-145.
- \_\_\_\_\_ (1989). "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En *placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Vance Carole (comp.): pag. 113-190. Madrid: Ed. Revolución.
- Sacks, Karen (1979 [1975]). "Engels revisitado: las mujeres, la organización de la producción y la propiedad privada," en Olivia Harris y Kate Young, comp. *Antropología y feminismo*. Barcelona: Editorial Anagrama: 247-266.
- Safa, Helen (2008) "Igualdad en Diferencia: género y ciudadanía entre los indígenas y afrodescendientes" En *Mujeres y escenarios ciudadanos*. Mercedes Prieto. Quito: FLACSO-sede Ecuador, pp. 57-88.
- Sandoval, Mary Luz (2002). "Pierre Bourdieu y la teoría sobre la dominación masculina". *Revista colombiana de sociología*. Vol 7, No. 1. Pp. 55-73.
- Scheper-Hughes, Nancy (1991). *Medical Anthropology Quarterly*. Vol. 5, No. 1: pp. 25-28. University of California, Berkeley.

- Scott, Joan (2008 [1986]). *Género e historia*. México: FCE, Universidad Autónoma de la Universidad de México.
- Shell-Duncan, B, Hernlund, Y: “Female circumcision in Africa. Culture, controversy and change”. EE.UU.: Ed paperback.
- Shiakh-Eldin, Omayma (2007). “Antropología de la esclavitud, género y racismo en Sudán”. Disertación doctoral en Antropología Social. Universidad de Granada.
- Silveblatt, Irene (1990). *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Perú: Centro de Estudios regionales andinos “Bartolomé de las Casas”:
- Spivak, Gayatri (2003). Puede Hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología* p 297-364.
- Stavig, Ward (1996). *Amor y Violencia Sexual. Valores indígenas en la sociedad colonial*. Lima: Ediciones IEP/ University of South Florida.
- Tabet, Paola. (1992). *Fertilidad natural, reproducción forzada*. Grupo de Estudios sobre la Condición de la Mujer en el Uruguay.
- Taylor S. J. y R. Bogdan (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Ediciones Paidós
- Tenorio, Rodrigo (2000). *La intimidad desnuda: sexualidad y cultura indígena*. Quito: Abya-Yala.
- Toubia; Nahid (1998). *Female Genital Mutilation: An Overview*. Ginebra: World Health Organization.
- Tovar, Patricia (2004). “El cuerpo subordinado y politizado: reflexión crítica sobre género y antropología médica”. *Revista colombiana de Antropología*, vol. 40, Enero-Diciembre, pp. 253-282.
- Ulloa, Astrid (2004) “Grupo indígena los *Embera*”. En *Geografía humana de Colombia*. Tomo IX. Bogotá, 2004. Disponible en: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/geografia/afro/indice.htm> (visitado el 8 de mayo de 2013).
- Vance, Carole (1997). “La antropología redescubre la sexualidad: un comentario teórico”. *Revista Estudios demográficos y urbanos* Vol. 12, No. ½ (34-35), Junio-Agosto. 101-128. [www.jstor.org/stable/40314945](http://www.jstor.org/stable/40314945) (visitada el 14 de marzo de 2013).
- Vasco, Luis Guillermo (1975). Los chamí. La situación del indígena en Colombia. Colección Populibros, N° 1, Bogotá: Editorial Margen Izquierdo.
- Vasilachis de Gialdino, Irene (2009). “Los fundamentos ontológicos y epistemológicos de la investigación cualitativa” *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, Vol. 10 No. 2 Art. 30, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0902307> (visitada, febrero 19 de 2013).
- Viveros, Mara (2008). “Más que una cuestión de piel. Determinantes sociales y orientaciones subjetivas en los encuentros y desencuentros heterosexuales entre mujeres y hombres negros y no negros en Bogotá”. En *Raza, etnicidad y sexualidades*, Wade, Peter, Fernando Urrea, Mara Viveros (Comp.): 247-316.

- Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, Escuela de Estudios de Género.
- Wassuna, Angela (2000). Towards Redirecting the Female Circumcision. Debate: Legal, Ethical and Cultural Considerations. *Crossroads: where medicine and the humanities meet*. Vol. 5, No. 2: 104-110
- Weeks, Jeffrey (1998 [1986]). La invención de la sexualidad. En *Sexualidad*. México: Paidós; UNAM; PUEG. Pp. 23 – 46.
- Whitten, Norman y Nina de Friedmann (1974). “La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica”. *Revista del Instituto Colombiano de Antropología*. Mayo 20.
- Wolf, Eric (2001 [1999]). *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. Centro de Investigación y estudios superiores en Antropología social. México.
- Wolf, Eric y Sydel Silverman (2001). *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*. Berkeley: University of California Press, pp. 447.
- Zuluaga, V. y Granada, P. (1997a). “La ablación del clítoris y su fundamento mítico”. *Revista de Ciencias Humanas*. Universidad Tecnológica de Pereira. 11(4), 47-51.
- \_\_\_\_\_ (1997b). *Mitos y leyendas de los embera Chamí*. Pereira

#### Vídeos

- “Flor del Desierto”. Dirigida por Sherry Horman, 2009.
- “Mooladé”. Dirigida por Ousmane Sembene, 2004.

## ANEXOS

### Entrevistas

María, mujer lideresa	30	11/06/2013	Resguardo Suratena
Rosaura, Mujer artesana	31	17/06/2013	Resguardo Suratena
Mario, Segundo Gobernador del cabildo mayor	37	14/07/2013	Resguardo Suratena
Claudia, mujer partera	45	10/07/2013	Resguardo Suratena
Jaime y Norfilia, pareja de esposos	19	15/06/2013	Resguardo Suratena
Elvira, mujer partera	57	16/06/2013	Resguardo Suratena
Cecilia, mujer anciana	80	17/06/2013	Resguardo Suratena
Lucía, mujer partera	70	12/06/2013	Resguardo Suratena
José y Ana, pareja de esposos	30	13/06/2013	Resguardo Suratena
Olivia, mujer casada	30	20/07/2013	Resguardo Suratena
Lina, mujer indígena funcionaria	29	11/08/2013	Resguardo Suratena

### Listado de siglas utilizadas en el texto

A/MGF: Ablación/Mutilación Genital Femenina

CECOIN: Centro de Cooperación Indígena

CRIR: Consejo Regional Indígena de Risaralda

DANE: Departamento Nacional de Estadística

EPS: Empresa Prestadora de Salud

ICBF: Instituto Colombiano de Bienestar Familiar

INCODER: Instituto Colombiano de Desarrollo Rural

OMS: Organización Mundial de la Salud



## Glosario

**Aribada:** Diablo

**Biao:** Hoja pequeña parecida a la hoja de plátano

**Cabildo:** Es una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad. Elige anualmente un cabildo, que representa la autoridad dentro del Resguardo. Está compuesto por un Gobernador, subgobernador, tesorero, secretario, fiscal y veedor. Dicha elección se realiza mediante votación directa de los miembros mayores de edad de la comunidad. Existen igualmente Gobernadores veredales, que como su nombre lo indica, son nombrados por los indígenas de una vereda, y son los encargados de representar la autoridad del Gobernador General Indígena y de velar por la buena marcha de su vereda, castigando por medio del Cepo a quienes infringen las normas establecidas por tradición de la comunidad aborígen.

**Comunidad:** La comunidad es la población que compone un resguardo y que se reúne en asambleas para tratar los diversos problemas que acontezcan.

**Embera wera:** Mujer embera

**Farucá:** Es el rito de paso a la pubertad donde se anuncia que la niña ya está preparada para asumir su rol de madre y de esposa.

**Geramada:** Guerrilla

**Jai:** Espíritu

**Jaibaná:** Médico tradicional o chamán

**Jaibanismo:** El control de los espíritus o jais de animales y humanos a través de prácticas y ritos por parte el médico tradicional o jaibaná.

**Jecho:** viejo

**Kajuma:** Nombre asignado a los blancos o mestizos por los *embera*

**Kapunías:** Nombre dado por los *embera* a las personas no indígenas o blanco-mestizas.

**Karagabí:** Dios de los embera

**Ke yuca:** Vagina blanca

**Kima:** Pareja

**Machorra y karema wera:** Hombre estéril y mujer estéril

**Paruma:** En lengua embera quiere decir “vestido” y es un trozo de tela que se envuelve alrededor de la cintura. Fue muy utilizado por las mujeres antes de la conquista española para cubrir su cintura, dejando descubierto los senos. Hoy en día su utilización se hace para cargar a los bebés en la espalda (CRIR-UNFPA-ICBF, 2010:129).

**Pôani:** Es un don

**Resguardo:** “Según Enrique Sánchez, los conquistadores adoptaron tres estrategias para subordinar a los pueblos indígenas: la civilización, la sedentarización y la cristianización mediante los cuales lograron la aceptación forzosa del orden colonial, el abandono de sus lenguas y el pago de tributos. En fin, fueron organizados a la manera hispana en poblados y repartimientos de tierras que se denominaron resguardos” (Flórez y Millán, 2007: 40).

De acuerdo con el Incora (Instituto Colombiano de Reforma Agraria) los Resguardos pueden definirse como entes legales, compuestos por tres elementos básicos: una comunidad que se identifica a sí mismo como indígena, un título de propiedad sobre el terreno poseído en común y una organización social particular, adecuada al fuero indígena.

**Tajo:** Franja de tierra utilizada para sembrar

**Vereda:** Es el espacio físico donde se ubica la comunidad.