

VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 2007.

# **Conflictos Familiares y Recursos Comunitarios en la Frontera Guatemala-México.**

Andrea Álvarez Díaz.

Cita:

Andrea Álvarez Díaz (2007). *Conflictos Familiares y Recursos Comunitarios en la Frontera Guatemala-México*. VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/18>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eCzH/Rsx>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# ANTROPOLOGÍA, SALUD Y CALIDAD DE VIDA

COORDINADORES: RICARDO OYARZÚN, ANA MARÍA OYARCE Y MARGARITA SÁEZ



## *Conflictos Familiares y Recursos Comunitarios en la Frontera Guatemala-México*

### *Household Conflicts and Communitarian Resources in Guatemala/México Boundary*

Andrea Álvarez Díaz\*

#### **Resumen**

Analizar los conflictos familiares en contextos indígenas implica asumir una posición no idealizada de la cultura, y una valoración y reconocimiento de diferentes formas de relación y construcción de ser mujer y de ser hombre. Así, deconstruyendo esencialismos de género y étnicos, se revisan algunos aspectos críticos de las relaciones de género, en etnografías realizadas en contextos indígenas de la región fronteriza Guatemala-México. Asumiendo el enfoque de negociación en las relaciones de género de conflicto/cooperación, se describen espacios comunitarios extradomésticos, que afectarán el poder de negociación de hombres y mujeres al interior del espacio doméstico en la resolución de los conflictos de intereses de género.

**Palabras Claves:** Conflictos familiares, frontera Guatemala-México, relaciones de género, mandatos de género, poder de negociación.

#### **Abstract**

In order to analyze household conflicts within autochthon contexts, it seems necessary to enhance and recognize different ways of gender relationships and gender

constructions, avoiding idealized conceptions of culture. Therefore, deconstructing gender and ethnic essentialisms, Guatemala-Mexico boundary ethnographies about critical gender relationships issues are review. Situated on the bargaining approach related to conflictive/cooperative gender relations, some extra-household arenas are described, which would affect men and women bargaining power within the household dynamics oriented to resolve gender conflicts.

**Keywords:** Household conflicts, Guatemala-Mexico boundary, gender relationships, gender mandates, bargaining power.

#### **Introducción**

La *violencia al interior de la familia* ha sido asumida como problema social prioritario, definida como: «toda acción u omisión cometida por un miembro de la familia en relación de poder, sin importar el espacio físico donde ocurra, que perjudique el bienestar, integridad física, psicológica o la libertad y el derecho al pleno desarrollo de otro/a miembro de la familia» (O.P.S., 1995). En particular la *violencia contra la mujer* se en-

\* Estudiante del Programa de Doctorado en Antropología Social del Instituto de Investigaciones Antropológicas (I.I.A.), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) - Cuauhtemoc 12, San Cristobal de Las Casas, Chiapas, México. Dirección electrónica: andreaalvar@gmail.com

tiende como «todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga, o pueda tener, como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer, así como las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, tanto si se producen en la vida pública como en la vida privada» (Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, ONU, Cit. en Madden, 1997: 53).

Siendo un fenómeno universal, la *violencia doméstica* en contextos culturales indígenas asume una especificidad particular al articularse con la violencia de género, la discriminación étnica y la desigualdad de clase. Así, se incorporan conceptos de la Antropología de Género, entendiendo las relaciones entre hombres y mujeres como relaciones sociales de poder, de conflicto y complementariedad que se construyen negociando significados en un entramado de discursos y posiciones de género (Geertz, 1973; Bonder, 1999; González, 2002; Mejía, 2006). Se recurre también teóricamente a nociones de la Antropología Jurídica, en lo que respecta a la pluralidad de sistemas jurídicos que coexisten en contextos indígenas, que remite a la articulación de derecho positivo y derecho consuetudinario (Stavenhagen, 1990; Hernández, 2004; Sierra, 2001). Se espera también dinamizar el uso esencialista de la noción de complementariedad, utilizada en Antropología Social para abordar las relaciones genéricas y familiares en culturas indígenas, cuyas cosmovisiones prehispánicas están basadas en la dualidad de opuestos complementarios (Faron, 1969; Mader, 1997; Ibacache y Painemal, 2001; Halbmayer, 2002; Calfío, 2005).

Por otra parte, se recurre a los aportes de la crítica economista feminista que, cuestionando el modelo neoclásico de la familia unitaria, propone analizar las posiciones relativas en las que hombres y mujeres pueden situarse para establecer procesos de negociación en el hogar, la comunidad y la sociedad. Desde esta perspectiva, los hogares son entendidos como una «compleja matriz de relaciones dónde se establecen procesos de negociación continuos, muchas veces de manera implícita; negociación sujeta a restricciones establecidas por el género, la edad, el parentesco, y aquello que es socialmente permitido negociar» (Agarwal, 1997; Deere, 2002). Así, las relaciones que se establecen entre los miembros de una familia pueden darse en términos de conflicto y de cooperación, «en la medida en que los arreglos de cooperación le dan a cada uno de ellos más o menos beneficios». La

negociación entonces puede realizarse no sólo sobre la distribución de recursos de subsistencia del hogar, sino sobre los legados que constituyen y contribuyen a la posición de resguardo de cada miembro de la familia. Como se puede suponer, las diferencias de género, relativas al poder de negociación al interior del hogar, están ligadas al poder de negociación que se vehicula fuera del hogar, con la comunidad y con el Estado.

Las relaciones de género se entenderán entonces como construcciones sociales en escenarios socio-culturales en los que los protagonistas, hombres y mujeres, en un proceso activo de resignificación de los discursos propuestos sobre las formas de relacionarse entre los cónyuges, negocian desde posiciones diferenciales tácita o explícitamente, sus necesidades y deseos con el cónyuge. En estos procesos de negociación permanente, operan mecanismos concientes e inconcientes, que van construyendo economías del deseo, en relaciones de conflicto/cooperación entre los miembros de la pareja. Esto es, relaciones genéricas de conflicto/cooperación que presentan cierta tendencia a situarse en ámbitos particulares, pero cuyo dinamismo le otorga la movilidad necesaria para traspasar determinados ámbitos, de acuerdo a posiciones situacionales entre los cónyuges.

Al hablar de mandatos de género, estamos haciendo referencia a las expectativas y exigencias sociales, los roles asignados y asumidos por hombres y mujeres, lo que está «permitido» a las personas de uno u otro sexo; mandatos que se constituyen sobre la base de las costumbres, los hábitos y los imaginarios sociales de los pueblos. Así, desde los estereotipos sexuales, en determinados contextos culturales se generalizan juicios y se construyen exigencias a los grupos humanos de cada sexo (Trujillo, 2006).

## ***1. Violencia doméstica, conflictos de género, mandatos de género***

Diversos estudios que han abordado la violencia doméstica, en comunidades indígenas, destacan la polémica relación entre: el ejercicio de los «usos y costumbres» indígenas y el respeto a los derechos de las mujeres indígenas. Efectivamente se ha tendido a contraponer marcados esencialismos teóricos, defensores de cosmogonías intocables que justifican la no intervención respecto a la problemática, y, posiciones implícita o explícitamente racistas que atribuyen la violencia doméstica a los hábitos culturales indígenas (Mejía, 2006). Es decir, en una tendencia, posiciones, que reivindi-

cando el derecho de los pueblos indígenas a mantener sus prácticas tradicionales, se resisten a encarar las situaciones de violencia que puedan existir al interior de las familias indígenas, y como otra tendencia, posiciones que precisamente responsabilizan las prácticas tradicionales indígenas como uno de los orígenes de la violencia en la familia. Efectivamente, uno de los focos de la discusión conceptual se ha centrado en el carácter esencialista de las etnografías denominadas «clásicas» (Guiteras, 1965; Rosembaum (ms) Cit. en Garza, 2002) v/s la perspectiva «crítica» que han asumido autoras que han realizado etnografías desde una perspectiva de género.

Ahora bien, más allá de la dicotomía que se puede establecer entre tradición/modernidad, en la red de relaciones sociales que se entretienen entre los niveles de la aldea, lo local, lo regional, lo nacional, cabe preguntarse: ¿qué discursos y qué prácticas sociales son las que facilitan que las mujeres puedan negociar los conflictos conyugales?, o dicho de otra manera, ¿en qué intersticios del entramado de relaciones sociales local/global se expresan los recursos para mediar y resolver los conflictos conyugales de manera no violenta?

En el contexto de los pueblos originarios de la región fronteriza de Guatemala-México, referirse a los mandatos de género y a su interpretación por hombres y mujeres, requiere dar cuenta de dos espacios de dominación-resistencia, uno marcado por la relación entre el grupo hegemónico y el grupo indígena, y un segundo espacio delimitado por la relación de dominación-resistencia entre la población masculina y femenina de la misma procedencia social y étnica. Con todo, si bien analíticamente se pueden distinguir dos espacios diferenciales, en la densidad de las prácticas sociales y de las construcciones identitarias complejas, ambos espacios se trastocan y sobreponen con alta permeabilidad.

Numerosas descripciones etnográficas han contribuido a comprender elementos transmitidos culturalmente a través de los mandatos de género, al interior de las comunidades, en torno a ciertas obligaciones para cada sexo, asociadas a valoraciones diferenciales. Así, la organización social del trabajo ha sido descrita por ejemplo, en el contexto de las comunidades tzotzil en la década de los años 50, en términos de necesidad para desarrollar las respectivas funciones. Las cosas estarían arregladas de tal manera que los sexos dependen mutuamente entre sí, asumiendo el varón la producción de alimentos, y las mujeres el tejido y las labores del hogar (Guiteras, 1965).

Para las mujeres se reconoce principalmente: «la dedicación a tiempo completo a las tareas domésticas, el cuidado de los miembros de la unidad familiar, las labores agrícolas y artesanales, la negativa a intervenir activamente en las asambleas comunales, la restricción de su valor social al rol materno y su relevante protagonismo en la reproducción y transmisión del sistema de valores que perpetua sus referentes culturales, entre ellos, la justificación ideológica de su propia subordinación» (Gil Tébar, 1999). Al hombre se le pide que trabaje, provea a su familia de lo que necesita para vivir, respete y ayude a sus mayores.

En particular con respecto a las formas de resolución de conflictos al interior de la familia, de las mujeres se esperaría que obedezcan a su marido y a sus suegros, mientras que a las autoridades y a las personas mayores se les exigiría mostrar con el ejemplo cómo se debe vivir. El cumplimiento estricto de estas normas, traería como premio para el varón la tranquilidad y prosperidad y el ser elegible para comenzar una larga carrera política, con la ayuda del buen comportamiento de su esposa (Garza, 2002: 108).

En ocasiones se fundamenta la violencia ante los conflictos familiares, al no respetarse estos mandatos de género en la práctica cotidiana. El discurso de algunas mujeres de alguna manera da cuenta y reproduce la representación de la complementariedad y sentido de cooperación entre las funciones de hombres y mujeres para la mantención de las buenas relaciones entre los cónyuges:

(El hombre puede llegar a maltratar a la mujer porque) cuando el hombre trabaja y la mujer no lo estima, el dinero lo malgasta en otras cosas. Por ejemplo, si el hombre quiere trabajar, pero si la mujer es haragana, también no atiende su cocina, más primero sale a pasear. Llega el hombre a pedir la comida y no hay preparada, pues también se encabrona el hombre, porque casi así nosotras lo preparamos la comida, así es que no hay comida pues no va a poder trabajar y por eso es, lo que pega. Pues yo creo que los dos; por ejemplo, la mujer está atenta que tiene un trabajo, está trabajando la mujer, está luchando por sus hijos. Pero si el hombre viene feliz, pasa en la mesa, está comiendo bien, pues también ni le va a pegar, antes más, le está abrazando a la esposa. ¿Por qué? Por que ella está consiguiendo las cosas que sí necesita comer bien el hombre. Y la mujer, aunque coma o no coma, está trabajando, hasta carga leña y otras cosas... que

al hombre le interesa pasar un manojo de leña pero si la mujer no dice nada, pues ahí tranquilo está el hombre, ahí comiendo bien, engordándose bien, ahí no pega. Si, y por eso es que ahí están de acuerdo, bien contentos (COLEM, 1995).

Al mismo tiempo es posible visualizar en la heterogeneidad cultural de las comunidades, el discurso de algunas mujeres que cuestionan la desigualdad de género presente en la «tradicición», que aunque construida en la interacción entre el sustrato cultural ancestral y la sociedad nacional dominante, es interpretada por las mujeres como «la tradición» a la que se le atribuye la desigualdad.

Pues los antepasados, nuestros suegros, nuestros papás que ya son finados, siempre decían que la mujer es menos, aunque ya se murieron pero ya es costumbre esas palabras, pues quedó todavía que muchos, pues ya los casados juiciosos sí lo dicen todavía (...) porque yo he oído con mi papá, mi mamá que siempre me han dicho que 'los hombres somos, valemos más, somos más grandes y hacemos lo que nosotros queremos'. (...) Yo pienso que porque el hombre es su costumbre de antes, que sus padres pues esa costumbre les tienen, y hasta ahora son muchos viejitos que todavía lo dicen que el hombre es lo que vale más, siempre la mujer no le ponen que es importante, que la mujer va a valer igual que como el hombre. Por ejemplo, el hombre tiene idea, tiene mente y nosotras también, pero lo que dicen es que el hombre tiene más fuerza, que el hombre tiene más poder, tiene más entrada, que tiene más salida, porque nosotras vemos que nosotras de mujeres no salimos porque no nos dan libertad. (...) Por ejemplo, cuando estamos casadas más cuando estamos solteras, se necesita pues que nos cuiden y por eso es que los hombres, como dicen que los hombres donde quiera van a salir, van a entrar, saben leer, saben todo, pues como que se sienten más grandes porque ellos se valoran, porque saben y entre hombre y hombre se comunican. Pero nosotras como somos débiles y como es costumbre de antes que siempre no salimos, por eso es que de por sí es como estamos, ya que no aprendemos, y sí tenemos derechos. (COLEM, 1995)

Por otra parte, aún cuando el recurso a las autoridades tradicionales ha sido cuestionado por numerosos estudios realizados desde la perspectiva de género (Hernández, 2000; Garza, op. cit.), éste sigue siendo

valorado por algunas mujeres como mecanismo de mediación entre los conflictos comunitarios y familiares.

Quando un hombre le pega a una mujer le dan su castigo, ya nos dicen qué castigo le van a poner, unas cinco tareas de piedra que cargue para que respete a su compañera, que no le esté golpeando. Ahora si vemos que le van a jalar la oreja a aquel que no respete a su compañera o si golpea a sus hijos. Ya no estamos tan sueltos como antes, ya tenemos una organización, estamos unidos, que nadie que salga del acuerdo, nadie va a estar tomando y que va a golpear a la esposa o pega a sus hijos. (COLEM, op. cit.)

Uno de los aspectos más controversiales relativo a los mandatos de género, ha sido el de los arreglos matrimoniales que se realizan entre los padres de la mujer y el joven que desea desposar a la muchacha. Esta tradición cultural ha sido fuertemente criticada tanto por organizaciones de mujeres como por el feminismo académico, denominándola «venta de mujeres». Efectivamente, la violencia familiar hacia la mujer remite necesariamente a la discusión sobre los derechos de las mujeres indígenas, entre la tradición colectivista y sus derechos individuales como mujeres. Con todo, es posible reconocer que, cotidianamente, las mujeres están negociando en cada interacción social, entre mujeres, y con los varones, formas de resignificar los mandatos de género, desde espacios de aceptación y de resistencia, de sumisión y de contra poder a la dominación patriarcal.

Efectivamente, importantes dinámicas de contacto cultural con la sociedad nacional y global, han generado modificaciones en la significación y reinterpretación de los mandatos de género anteriormente descritos.

(...) me preguntó mi hermano si es verdad que no me quiero casar y yo contestaba que es mi verdad. 'Mejor cástate', me decía. 'yo te puedo dar, yo te puedo entregar en manos de ese hombre, así te voy a dar de casas. Cástate, el hombre te quiere mucho, te van a hacer un encargo de hacer fiestas allá en el pueblo de Chenalhó. (...) 'No es fuerza que yo haga fiestas con él, no me puedes obligar' Así le respondí a mi hermano. 'Puedo vivir solita, puedo comer sola, si puedo trabajar sola no necesito a la fuerza hombre. Ya he visto como has trabajado hermano. Aprendí de ti, así que ya sé cómo trabajar (...) con eso me basta para que yo pueda comer y mantenerme' (le dije). Por eso ahora estoy caminando sola (...) no me casé nunca. (Garza, 2002: 114)

Aún cuando esta situación ha sido ya documentada, a modo de enriquecer el análisis del entramado de relaciones sociales y las narrativas a través de las cuales se construyen los mandatos de género, quiero exponer dos relatos. Primero, el de una joven que se opone y negocia con fuerza con sus padres su derecho a elegir a su marido, y en segundo lugar, el de un padre que opina sobre el matrimonio de su hija y el significado e implicaciones económicas de la «dote».

Tenía como dieciséis o diecisiete años, entonces mi papá me empezó a decir que hay un hombre que se quería casar conmigo. 'Pues tienes que ir, te vas a casar con él, porque yo mando.' (...) 'No', le dije, 'ustedes saben bien que no me dieron permiso de estudiar. Ustedes quieren yo me case, pues tampoco obedezco'. Entonces mis papás se empezaron a enojar. Pensé en irme pero me quedé. Tenía que obedecer todo, y no se siente bien, no siente libre de cómo pensar, de cómo hacer, de cómo sentir. (...) Me dijeron que es bueno, que sabe trabajar, que sabe buscar dinero, que no toma trago. (...) Lo conozco el hombre porque vive en la comunidad, pero allá no nos dejan platicar, no sabemos cómo son los hombres y además yo no me quería casar, todavía no pienso en eso. Mis papás me iban a obligar, pero yo me peleé por eso.

Nuestras costumbres son que cuando alguien se quiere casar con una chava, mandan a un señor que ya tiene edad, se llama *Ja'kon*. Ese señor llega a preguntar junto con los papás del muchacho, llegar a decir que el muchacho quiere casarse. Así llegó a preguntar, a platicar con mi papá. Empezó a platicar ya no sólo palabras sencillas, sino también empezó a decir por Dios, por el Virgen, ya empieza a decir por los santos. Yo estaba bien molesta y con susto. También cuando llegan es que se hincan a pedir perdón y a hablar: 'pues vamos a ser familia y queremos saber si hay oportunidad, si acepta tu hija, por qué no le platicas'. El muchacho estaba parado en el patio, esperando. 'Pues de balde que vienen ustedes', dije 'yo no acepto nada'. 'No pero tienes que pensarlo, es que mi hijo es bueno y no toma, y sabe trabajar para que te ayude y ya no vas a seguir trabajando', dijo su papá. 'No, contesté', yo también tengo mi mano, yo puedo trabajar, puedo conseguir dinero.' Pero ahí siguie-

ron diciendo que me quiere mucho y no se quiere levantar el *Ja'kon*. Pues entonces yo tuve que hincarme también para decirle que no puedo y que no quiero. Lo hice tres veces y al final se fue... Yo estaba muy triste porque cuando yo no acepté, mis papás se enojaron bastante. Hasta mi abuelita se enojó, «que la pongan a trabajar si no quiere casarse», dijo. (...) Estaban buscando una muchacha para trabajar ahí (en la Cooperativa (de telares). Entonces pregunté con mis papás y sí me dieron permiso, ya no me dijeron nada de casarme. Es que ya hay otros hombres que quieren casarse conmigo y decían que ya se estaban peleando. Entonces me dejó irme mi papá porque ya no le gustó eso... (Garza, 2002: 200).

Juan, ex alcalde auxiliar de una comunidad mam, en los Altos de Los Cuchumatanes, Guatemala, al referirse a los arreglos matrimoniales, explica que es la costumbre pedir permiso con los padres, lo que no descarta que se incluya la opinión y voluntad de la hija.

Es una costumbre que ya tienen las personas ya (...) ya no se puede sacar esa costumbre. Si (el hombre) habla bien con el papá, si le ofrece asiento y se sienta o se queda de pie, si acepta cuando ella le ofrece comida, tortilla. (A) ella se le pregunta y dice si quiere o no. El papá dice: «Qué dice ella?» (Entrevista. Huehuetenango, julio 2007)

Relata el caso de su hija de 20 años que se fue. Pidió permiso y él recibió 500 Quetzales, aunque le ofrecieron 3000. Y lo explica: «Si dice ella que no está bueno, o si le pega, o si al hombre no le gusta la mujer, se puede devolver el dinero». Por eso él prefirió no recibir mucho más dinero, porque después se gasta, y si hay problemas con el matrimonio, no tiene de donde sacar para devolverlo.

En su experiencia como alcalde auxiliar afirma que esa costumbre asociada a los usos y costumbres de su pueblo no se relacionaría con el maltrato, en el sentido que hay numerosos matrimonios que se han hecho a través de arreglos matrimoniales en los que no hay presencia de maltrato hacia la mujer. Por último se refiere a su hija, y explica que si ella tuviese dificultades en el matrimonio, podría acudir a los padres del esposo y «ver si se porta mal o no». En este sentido, asegura que «como son problemas locales se pueden resolver en la familia.»



## ***2. Poder de negociación, recursos comunitarios y conflictos de género***

Los espacios extradomésticos que, de manera compleja, influyen en el poder de negociación que, tanto hombres como mujeres, desarrollan al interior del espacio doméstico en la resolución de sus conflictos de intereses, se han descrito como aquellos ligados: al mercado, al espacio comunitario y al Estado (Agarwal, 1997; Deere, 2002). De este modo, asumiendo el enfoque de negociación en las relaciones de género de conflicto/cooperación, se describen a continuación espacios extradomésticos ligados a la institucionalidad estatal, y a los espacios socio-comunitarios, en el marco de la violencia hacia la mujer, dejando fuera los espacios ligados al mercado y a las interacciones económicas, que ciertamente se vinculan al ejercicio del poder entre géneros.

Desde una aproximación que vincula lo local con lo global, y reconociendo que la frontera Guatemala/México sintetiza el carácter de las relaciones internacionales y de los elementos históricos que la han configurado, cabe preguntarse ¿de qué manera es que continúan matizando estas relaciones, las diversas coyunturas que son las que en última instancia contribuyen a materializar la «realidad fronteriza»? Es decir, ¿cómo es que, por una parte, las relaciones que se establecen entre el ámbito regional con el conjunto de sus respectivas naciones, y por otra parte, la influencia que ejerce el contexto internacional y los factores específicos precipitan hechos y procesos que van caracterizando la realidad regional? (Castillo, 1997, Cit. en Ángeles, 2002). En el contexto fronterizo Guatemala/México, desde una perspectiva sur, para entender, la relación con las instituciones del Estado es necesario recordar que la coyuntura reciente en Guatemala se ha visto muy marcada por el proceso de negociación entre el Gobierno guatemalteco y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), con la mediación de las Naciones Unidas, y cómo es que este proceso ha permitido que disminuya la tensión en el área y el nivel de violaciones a los derechos humanos, aunque se sigan cometiendo abusos y persistan grados importantes de impunidad.

Mencionar brevemente que, tras un largo proceso de negociación, el 29 de diciembre de 1996 fue firmada la paz entre el Gobierno y Ejército, y la URNG, lo que incluyó la firma de una serie de acuerdos; entre ellos: el

Acuerdo Global sobre Derechos Humanos; el Acuerdo para el Reasentamiento de la Población Desarraigada; el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas; el Acuerdo Socioeconómico y Agrario.

En este proceso, las mujeres agrupadas a través de diferentes organizaciones han tenido un papel protagónico en la Agenda de construcción de los Acuerdos de Paz (toda vez que el cumplimiento cabal de éstos sea un asunto aún pendiente). Entre éstas, han participado: la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (Conavigua), el Grupo Guatemalteco de Mujeres (GGM), la agrupación de Mujeres Tierra Viva, la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG), el Sector de Mujeres y posteriormente la «Red de la No Violencia contra la Mujer». Así, en los últimos años, en Guatemala, bajo la consigna de que «lo personal es político», se han podido desarrollar algunos avances y se reconoce que la resolución violenta de los conflictos conyugales, que redundan en lo que se ha denominado como «violencia intrafamiliar» es una violación a los Derechos Humanos, es un problema social y de salud pública, que atenta al bienestar de las mujeres violentadas, de su familias, y de la comunidad tanto a nivel urbano como rural.

En este como en otros ámbitos sociales se ha venido reconociendo que si bien el movimiento de mujeres ha confiado en los organismos internacionales y en su capacidad para producir cambios reales en la situación de la mujer, también lo es que hace un tiempo las organizaciones de mujeres han comenzado a cuestionar esa capacidad, y avanzar más allá de los límites que los organismos han impuesto. Como lo señala Mercedes Cañas en su análisis sobre el movimiento feminista en Guatemala y su relación con las instituciones nacionales e internacionales (Trujillo, 2004), el hecho de «haber transcurrido bailando cierto tiempo al son de ellos» hizo que se acumulara en el movimiento de mujeres: la experiencia de tener un techo en las discusiones, reconocer que se depende del financiamiento de la cooperación para continuar interviniendo e investigando, y por último restricciones a la posibilidad de cuestionar el rol del Estado, basado en la necesidad de tiempos necesarios para la realización de cambios institucionales.» Ahora bien, entre las demandas y logros alcanzados por las organizaciones de mujeres, a nivel nacional, a 10 años de la firma de los Acuerdos de Paz, ¿cuál es la situación de la violencia contra la mujer en Guatemala?

La realidad es que en Guatemala, *el orden social establecido, es violento*. Existe gran inequidad no sólo en

la distribución de los recursos y de las riquezas, sino que además procesos de legitimación de la dominación de unos pocos sobre la gran mayoría, a la que no se respetan ni sus derechos, ni sus garantías. El legado de una historia de guerra es sin duda el de una sociedad injusta, pero sobre todas las cosas una sociedad violenta, con hombres y mujeres violentados.

Debido a la debilidad institucional por parte del Estado, aún cuando se cuenta desde 1997 con la Ley de Violencia Intrafamiliar, no se logran implementar las medidas de protección y seguridad que allí se contemplan, y no se cuenta aún con un sistema de registro y estadísticas a nivel nacional que dé cuenta con precisión de la magnitud del problema. Con todo, una de las fuentes de información a través de las cuales se evalúa la magnitud de la problemática a nivel nacional es la Encuesta Nacional de Salud Materno Infantil (ENSMI, 2002, Cit. en Trujillo, 2004), que reporta que, del total de encuestadas de sexo femenino, un 25.7% en el área urbana, y un 30.3% en el área rural reconoce la presencia de violencia física de su padre hacia su madre. En el caso de los hombres, se observan resultados similares, con un 27.1% en el área urbana y un 24.5% en el área rural.

Para dar cuenta a nivel local y regional de la configuración de los espacios extradomésticos en que hombres y mujeres indígenas transitan a través de sus prácticas simbólicas y sociales, se analiza un contexto particular en la región fronteriza de Guatemala, en el departamento de Huehuetenango. En Colotenango, uno de los 32 municipios del departamento, se han identificado a través de la revisión de documentación secundaria y de entrevistas a informantes claves, durante el segundo semestre del año en curso, algunos actores sociales con diferentes grados de relevancia y de legitimidad para intervenir ante la presencia de conflictos familiares con diferentes grados y formas de violencia.

El municipio de Colotanango tiene una extensión de 71 km<sup>2</sup>, compuesto por terreno quebrado, mesetas, vegas y llanuras, en el que se distribuyen 9 aldeas que comprenden 29 caseríos. Su población estimada alcanza los 27 095 habitantes aproximadamente, del cual 51% son hombres y 49% son mujeres (FUNCEDE, 1998). El 95% de la población es rural, y el 95% es indígena, de la etnia mam (Municipio de Colotenango, 2003). La economía familiar depende en su mayor parte de los ingresos provenientes del trabajo remunerado de los hombres, lo que se complementa con la venta de productos que son cultivados en los traspatios de la casa, donde participan tanto las mujeres como los hijos. Estos productos son intercambiados en los mercados que

se establecen en la plaza del centro de Colotenango, lo que cubre parte de las necesidades de la familia. Se identifican como cultivos principales: el maíz, el frijol, y en algunos lugares el café; mientras que los cultivos secundarios son las hortalizas, la papa, cucurbitáceas y algunos frutales<sup>1</sup>.

### ***a) Poder de negociación en la relación con el Estado***

La falta de legitimidad de las instituciones del Estado ante la población rural e indígena se expresa y reproduce socialmente en la fuerte estigmatización y discriminación étnica que predomina en las percepciones y actitudes de los funcionarios, así como en el diseño de políticas públicas.

Efectivamente una de las instituciones dependientes del Ministerio del Trabajo, abocada a mejorar la situación de la mujer describe la situación de las mujeres huehuetecas desde una posición victimizante de sumisión de género que se atribuye a su pertenencia cultural: «la mujer en Huehuetenango se ha caracterizado por depender del hombre y estar en subordinación frente a él debido a la «cultura imperante» en el mismo, basada en principios morales y religiosos que por años ha hecho que sea víctima la mujer de atropellos y violaciones que en pocos casos son denunciados en las instancias respectivas» (ONAM, 2001).

Por otra parte, las instancias judiciales del Estado, representadas a nivel departamental por el Juzgado Penal, el Civil, el de la Familia, cuentan con profesionales especialistas para abordar la problemática de violencia intrafamiliar, y tienen formalmente la capacidad y mandato de recibir la demanda de la población, cuando se trata de agresiones graves (en términos físicos). El Juzgado mixto a nivel local tiene el mismo mandato para situaciones de violencia de gravedad leve. Aunque en términos constitucionales se reconoce la existencia de la pluriculturalidad y de la pluralidad jurídica en el país, la opinión funcionaria desconoce la legitimidad de la organización sociojurídica que han construido las autoridades municipales:

Hay dos fenómenos complementarios que desvirtúan el ejercicio del derecho: en primer lugar que los alcaldes se atribuyen funciones que no les corresponden en la administración de justicia. Por otra parte, la población indígena (mam, en este caso) dice ir donde el Juez, pero acuden al Alcalde Auxiliar, que asume una función conciliadora, que se atribuye él mismo. La gente acude a él más bien por la cercanía cultural y la con-



fianza. (Oficial primero, Juzgado mixto, Colotenango, julio 2007)

La violencia estructural por parte del Estado hacia la población indígena no se manifiesta sólo a través de un discurso excluyente o asimilador culturalmente, sino que también opera en prácticas sociales represivas por parte de las fuerzas policíacas. Así, en el Municipio de Colotenango, tras manifestaciones realizadas con corte de la carretera internacional, en contra la firma del Tratado de Libre Comercio con EEUU, se generaron incidentes que terminaron en la muerte de un maestro de escuela por parte de la Policía Nacional Civil (PNC). Ante esta situación de violencia extrema, y como exigencia de la comunidad no se cuenta con ejercicio policiaco por parte del Estado en el municipio de Colotenango, por lo que el Juzgado no tiene poder de coerción para que se ejecuten los castigos a nivel local. En su lugar opera a nivel municipal y de aldeas, la policía comunitaria, sustentada en la organización de las alcaldías auxiliares, situación que tiende a legitimar la organización sociojurídica de las comunidades, a cargo de la población mam.

Así, se pueden observar frágiles equilibrios en las relaciones interétnicas entre la institucionalidad estatal a cargo de funcionarios ladinos, y la institucionalidad local dirigida por funcionarios indígenas, y una coexistencia de marcos jurídico-políticos y culturales en tensión y conflicto. Ante esta situación, tanto para hombres como para mujeres mam del Departamento de Huehuetenango, los espacios locales y comunitarios se vuelven escenarios de mayores oportunidades para la negociación de sus conflictos intergenéricos. Efectivamente, en las instancias de salud y justicia se observa una escasa concurrencia de la población mam para resolver situaciones de violencia intrafamiliar, salvo si son enviados desde el Municipio debido a la gravedad de la violencia ejercida hacia la mujer. Así, durante el año 2006, el Juzgado mixto local recibió 11 demandas por VIF (las que remiten a una «gravedad física leve, sin evidencia corporal») y 36 demandas con falta (lo que implica mayor de gravedad en el que la agresión física ha dejado a la mujer, por ejemplo un amoretamiento).

### ***b) Poder de negociación en la relación a nivel local y comunitario***

Una de las discusiones en antropología social a la hora de analizar las relaciones familiares, ha girado en torno al concepto de complementariedad de género. Al respecto, una interpretación crítica ha sido la sostenida

principalmente por las perspectivas de género que consideran que el modelo de complementariedad aplicado a una sociedad conlleva un carácter esencialista de la cultura, que ha privilegiado la imagen de unidad entre los sexos, tendiendo a invisibilizar los aspectos conflictivos de la inequidad genérica (Garza, 2002; González, 2002; Mejía, 2006). Como lo señala Aída Hernández (1997: 223), la antropología crítica mexicana cuestiona enfáticamente la «tendencia a borrar la heterogeneidad indígena, a ignorar los conflictos internos y construir un 'Otro' homogéneo y armónico (...) mitificándolo, lo que es una forma de objetivarlo y negarle su dimensión histórica». De este modo, lo que sostienen las teóricas del género es que, aún cuando se reconoce que las mujeres ejercen cierta influencia en la toma de decisiones familiares, se sigue desconociendo el hecho de que quedan excluidas de la vida política formal de sus comunidades (Slade, 1979; Rosenbaum, 1993, Cit. en González, 2006).

En el municipio de Colotenango, como en muchos municipios de la región fronteriza Guatemala/México, podemos observar la existencia de una organización municipal constituida por el Consejo Municipal, alcaldía municipal, alcaldes auxiliares, secretaría, tesorería, registro civil, oficial de tesorería, oficial de registro civil, cobradores de mercado, fontanería y conserjería. Existen además formas de organización de apoyo a la administración edil como los regidores y los mayores, quienes ejercen un papel de autoridad local, facilitadores y comunicadores entre las comunidades y las autoridades municipales (CEDES, 1998). En Colotenango, durante los dos últimos períodos el edil electo ha sido indígena, y en las últimas elecciones de septiembre de este año, se ha vuelto a elegir alcalde mam para el próximo período de cuatro años de gobierno local.

El municipio se constituye así en la instancia real de resolución de conflictos de las comunidades, después de las auxiliaturas en las diferentes localidades que atienden los pleitos más comunes y de «menor gravedad». Tanto las autoridades como las mujeres entrevistadas (viviendo o no situaciones de violencia) reconocen la validez y legitimidad de este mecanismo de resolución de conflictos conyugales, y la primera instancia a la que las mujeres pueden recurrir (Entrevistas a informantes claves, municipios de Colotenango e Ixtahuacán, julio, 2007).

Sin embargo, la crítica académica feminista y del movimiento de mujeres, sostiene que las funciones de poder en las instituciones sociales son ejercidas por hombres, y que la participación de las mujeres en cargos o

comisiones se realiza a petición de un requerimiento externo, ya sea de agencias de financiamiento u Ong's para la implementación de un proyecto en particular. Como lo reporta la Oficina nacional de la Mujer de Huehuetenango (1998), su participación en los Comités (de las auxiliaturas en cada comunidad) se asocia a funciones domésticas, como los comités de molino de nixtamal, o de estufas mejoradas. De acuerdo al mismo informe, esta situación ocurre también con las autoridades de la auxiliatura que son elegidas en la comunidad con la participación de los hombres solamente. Del mismo modo, en las organizaciones sociales, los cargos serían asumidos por hombres y éstos son los que participan en las reuniones, sesiones o asambleas y por ende en la toma de decisiones sobre el desarrollo comunitario.

Esta situación con respecto a la participación social y política de la mujer indígena en las comunidades ha sido ampliamente documentada, y se explicita, por ejemplo, en el Encuentro sudamericano de Mujeres Indígenas celebrado en Colombia, en septiembre de este año, en el que se ratifica tanto la demanda de «apertura de espacios para la participación real de las mujeres en igualdad de condiciones, y acabar con la práctica de silenciamiento e invisibilidad a la que son expuestas», como «el ejercicio pleno de los derechos colectivos y respeto a la libre determinación de los pueblos como naciones» (Septiembre, 2007).

Sin embargo, en este escenario local, comunitario en el que el plano de las relaciones genéricas se articula con el de las relaciones interétnicas, es posible dar cuenta de procesos activos de apertura de espacios de participación para la mujer en el cual negociar explícitamente sus necesidades e intereses de género. Así lo demuestra la reciente creación y apropiación, por parte de mujeres indígenas de la Oficina Municipal de la Mujer (Onam) como instancia local de concertación y coordinación interinstitucional, con participación de organizaciones sociales, que ha establecido en su Agenda de trabajo, el derecho de las mujeres a vivir sin violencia.

Otras organizaciones sociales presentes en los municipios de la región dan cuenta de procesos de apertura hacia la participación de las mujeres, a nivel local, que ciertamente ha sido producto de negociaciones no exentas de conflictos entre hombres y mujeres de las comunidades mam. Así, el CUC (Comité de Unidad Campesina) de representación nacional en torno al derecho a la tierra los campesinos, y con quien se identifica la mayor parte de hombres y mujeres de la región, ha in-

cluido dentro de sus objetivos el fomento de la participación femenina de modo activo.

Cabe mencionar también como proceso significativo en regiones norte y centro del país, la inclusión de mujeres como alcaldesas auxiliares, lo que ha sido calificado como un hecho histórico por organizaciones de mujeres al destacar la presencia de «26 alcaldesas auxiliares y 11 auxiliares del alcalde auxiliar, entre mayores en Fray Bartolomé, y alguacila en San Martín Jilotepeque» (Asociación «Mujer Vamos Adelante», 2002, Cit. en Monzón, 2004).

Por último, existen espacios que han sido destacados por la literatura e investigaciones de género, en sentidos contrapuestos con respecto a su potencial fortalecedor del poder de negociación de las mujeres. En primer lugar, el rol de las Ong's, (cuyo financiamiento proviene en el caso de Guatemala fundamentalmente de agencias internacionales de «países desarrollados») que, en la medida en que sus intervenciones incorporan el enfoque de género tenderían a aumentar el poder de negociación de las mujeres en el espacio extradoméstico (Agarwal, 1997) y por ende, podría tender a aumentar el poder de negociación al interior del espacio doméstico.

En el municipio de Colotenango y algunos municipios vecinos, el rol de las Ong's locales han tenido a una labor sinérgica con los gobiernos locales a mejorar la calidad de vida de la población indígena, considerando y el resguardo de los usos y costumbres, y el respeto de los derechos humanos y de las mujeres. En particular con respecto a la violencia doméstica, se puede observar la discusión explícita y abierta sobre este problema social y de salud en instancias tales como: Grupos de auto ayuda en salud, promovidos por Ong's, en Grupos de Mujeres Víctimas de la Guerra (agrupadas en Conavigua en torno a demandas de resarcimiento ante el Estado), y en reuniones sostenidas con partes tradicionales sobre el cuidado de la salud (agentes de salud que atienden la totalidad de la población de las aldeas más alejadas de la cabecera municipal).

El segundo espacio social destacado por la literatura de género es el que brindan las religiones y que tenderían a disminuir el poder de negociación de las mujeres en el hogar, en la medida en que no favorezcan su participación en las negociaciones comunitarias. En el municipio analizado se describen principalmente: la religión tradicionalista, básicamente de raíz prehispánica y que cuenta con rituales que se rigen por el calendario maya, y cuya autoridad es el sacerdote maya; la religión católica y las religiones protestantes. Con todo, no

nos posible, en este espacio, dar cuenta ni de las transformaciones históricas que han sido objeto las religiones en su mutua influencia, ni de la gama de interpretaciones y lecturas diferenciales con respecto a los diferentes credos, ni, por ahora al menos, de la forma en que se combinan en la práctica social, y no sólo en la práctica discursiva, las relaciones de género con los supuestos doctrinarios de cada religión. Pensamos que se trata más bien de un proceso de apropiaciones y resignificaciones individuales y colectivas que cada persona, grupo familiar y comunidad va realizando activamente con respecto a los «mandatos sociales», por lo que preferimos en este trabajo hablar de la significación de «mandatos de género», en los que ciertamente van implicadas las valoraciones religiosas.

Aún así, es importante mencionar que en la opinión de diferentes informantes, el agente religioso es percibido como un importante actor a la hora de mediar en los conflictos familiares, de acuerdo a la matriz cultural de cada credo, valorando el rol del sacerdote maya, encargado de preservar los modos y costumbres del pueblo; el rol del pastor como consejero entre sus seguidores, y el rol de los comités comunitarios de parroquia a los que les corresponde informarse y mediar en los conflictos de la comunidad, en los que participan tanto mujeres como hombres.

### **3. Relaciones de género y procesos de transformación social**

Más que cerrar la discusión y determinar efectivamente cuáles son las alternativas concretas y los recursos con que mujeres y hombres cuentan en las comunidades para negociar sus conflictos de género, el presente trabajo pretende abrir interrogantes con respecto a los procesos socio-culturales que están ocurriendo a nivel comunitario, local y regional, para una mayor comprensión de la forma en que se encaran y resuelven los conflictos conyugales en comunidades indígenas del Departamento de Huehuetenango.

Entre las transformaciones importantes que acontecen desde hace más de tres décadas, y que se relaciona con las negociaciones que se establecen en el espacio ligado al mercado y a los procesos económicos, se encuentran los procesos migratorios. En efecto, se han descrito movimientos de población en la región fronteriza desde Guatemala hacia México a lo menos en tres momentos históricos diferenciales: la migración hacia la región del Soconusco de manera estacionaria, en torno a la actividad cafetalera, desde la primera mitad

del siglo pasado; la migración por razones políticas durante los años '80, producto de la represión ejercida por el Estado durante la Guerra interna en Guatemala; y, la migración masiva hacia Estados Unidos, como migrantes indocumentados (los así denominados «mujados») (Angeles, 2002).

Efectivamente, los procesos migratorios han significado para en la región, transformaciones económicas de gran relevancia para la subsistencia de los grupos familiares, y en el mismo proceso se evidencian modificaciones en las pautas de relación intergeneracionales que van construyendo y definiendo diferentes normas sociales y culturales que regulan los procesos de negociación, y a su vez participaciones diferenciales entre mujeres y hombres a la hora de negociar sobre las propias normas sociales, y sobre lo que es, o no, factible de ser negociado.

Retomando el planteamiento inicial con respecto a la relación teóricamente establecida entre el poder de negociación en el espacio intra y extradoméstico, sería necesario por una parte, analizar con mayor detalle la configuración de cada uno de los espacios extra-familiares aquí brevemente descritos, y por otra parte, implementar un proceso metodológico que permita acercarse con profundidad a la densidad y complejidad de las relaciones que se construyen cotidianamente al interior del espacio doméstico.

### **Notas**

<sup>1</sup> Para mayores antecedentes sociohistóricos relativos al municipio, revisar Rosa Ma. Torras (2004) *Conformación de un municipio marginal guatemalteco: tierra, trabajo y poder en Colotenango (1825-1947)*, Costa Rica, Universidad de Costa Rica.

### **Bibliografía**

- AGARWAL, Bina (1997) «Bargaining and Gender relations: Within and Beyond the Household». *Feminist Economics* 3 (1): 1-51.
- ANGELES, Hugo (2002) «Migración en la frontera México-Guatemala. Notas para una agenda de investigación». *Identidades migraciones y género en la frontera sur de México*. México, ECO-SUR: 193-214.
- BONDER, Gloria (1999) «Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente». Comps. Montecino, S. y Obach, A. (Comps.) *Género y epistemología. Mujeres y disciplinas*. Santiago, LOM: 29-55.
- CALFIO, Margarita y VELASCO, L. (2005) «Mujeres indígenas en América Latina: ¿brechas de género o de etnia? Seminario internacional Pueblos Indígenas y

- afrodescendientes de América Latina y El Caribe: Relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas*. Santiago, CEPAL. <http://www.eclac.cl/celade/noticias/paginas/7/21237/FCalfio-LVelasco.pdf>, visitado el 21 de enero de 2006.
- CEDES-CEIBA (1998) *Las mujeres: sus situación y condiciones de vida en Colotenango. Resultado del estudio diagnóstico*. Ciudad de Guatemala.
- Colectivo de Mujeres de San Cristobal, COLEM (1995) *Memorias del Taller «Ya no más»*, San Cristobal de Las Casas.
- DEERE, Carmen y LEÓN Magdalena (2002) «Cap. 7. En defensa de la comunidad: luchas étnicas y de género en torno a los derechos individuales y colectivos a la tierra». *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*. México D.F., UNAM-FLACSO Ecuador: 283-323.
- ENCUENTRO SUDAMERICANO DE MUJERES INDÍGENAS (2007) *Declaración «Por los derechos de la Mujer y de los Pueblos Indígenas»*, Resguardo Wayuu de Mayabangloma, Fonseca, Sur de la Guajira – Colombia <http://www.movimientos.org>, visitado el 28 de septiembre de 2007.
- FARON, L. (1969) *Estructura social mapuche*. México D.F., Instituto Indigenista Interamericano.
- FUNCEDE (1998) *Diagnóstico y Plan de desarrollo del municipio de Colotenango*. Departamento de Huehuetenango. Guatemala, Fundación Nacional para la Paz.
- GARZA, Anna María (2002) *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*. Científica 10. México: PROIMMSE, UNAM. Instituto de Estudios Indígenas (UNACH)
- GEERTZ, Clifford (1973) *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.
- GIL TÉBAR, Pilar R. (1999) «Camino sonoro que hacen del silencio historia. Las mujeres indígenas de Chiapas». Coords. Sanchiz Ochoa, Pilar y Martínez Portilla, Isabel Ma. *Mujeres Latinoamericanas: Entre el desarrollo y la supervivencia*, Andalucía, Universidad Internacional de Andalucía: 174-189.
- GONZÁLEZ, Soledad (2002) «Las mujeres y las relaciones de género en las investigaciones sobre el México campesino e indígena». Coord. Urrutia, Elena, *Estudio sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes de diversas disciplinas*. México, El Colegio de México; Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer: 165-200.
- GUIERAS, Calixta (1965) *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México, Fondo de Cultura Económica.
- HALBMAYER, Ernst (1997) «La construcción cultural de las relaciones de género entre los yukpa. La ideología del dominio masculino y el poder de las mujeres». Mader, Elke et al., *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Col Abya-Yala No.43. Quito, Eds. Abya-Yala: 77-108.
- HERNÁNDEZ, Rosalva Aída (1997) «Cultura, género y poder en Chiapas: las voces de las mujeres en el análisis antropológico». *Anuario 1996 Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*: Tuxtla Gutiérrez, U. de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: 220-242.
- HERNÁNDEZ, Rosalva Aída (2000) «La mutua constitución de la ley y la costumbre: las contradicciones del derecho a la diferencia para las mujeres indígenas. Una experiencia desde Chiapas, México». *Actas XII Congreso Internacional Derecho consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio* Tomo I, Arica, Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas: 101-112.
- IBACACHE, Jaime y PAINEMAL, Margarita (2001) *Relaciones familiares en el mundo mapuche. ¿Armonía o desequilibrio?* Doc. de trabajo No. 1 Unidad de Salud con Población Mapuche, Temuco, Servicio de Salud Araucanía Sur. [http://www.araucaniasur.cl/portal/usuario\\_externo/programas\\_salud/programa\\_mapuche/relaciones\\_familiares.doc](http://www.araucaniasur.cl/portal/usuario_externo/programas_salud/programa_mapuche/relaciones_familiares.doc), visitado el 21 de enero de 2006.
- MADDEN, Rose Mary (1997) «Violencia de género». *Las mujeres y el desarrollo en América Latina y El Caribe*, Santiago, Grupo iniciativa ONG Chile: 52-55.
- MADER, Elke (1997) Waimiaku. Las visiones y relaciones de género en la cultura de los Shuar. Mader, Elke et al., *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Col Abya-Yala No.43. Quito: Eds. Abya-Yala: 23-45.
- MEJÍA Flores, Susana (2006) «Mujer indígena y violencia: entre esencialismos y racismos». *Revista México Indígena* No. 5. Comisión Nacional para los pueblos indígenas. <<http://www.cdi.gob.mx/index.php?idseccion=611>> visitado el 21 de enero de 2006.
- MONZÓN, Ana Silvia (2004) «Mujeres indígenas: entre normas y derechos – una aproximación». *Revista Estudios Interétnicos* No. 17 – Año 11 - octubre/2004, Guatemala: 59-108.
- MUNICIPIO DE COLOTENANGO-CEIBA (2003) *Plan de desarrollo municipal 2001-2010. Colotenango, Huehuetenango*.
- NACIONES UNIDAS (1992) *Violencia doméstica contra la mujer en América Latina y El Caribe: Propuestas para la discusión*. Santiago, Serie Mujer y Desarrollo.
- OFICINA NACIONAL DE LA MUJER, ONAM (2001) *Situación de Violencia contra la Mujer en el Departamento de Huehuetenango*. Ministerio del Trabajo y previsión social, sede regional Huehuetenango.
- OLIVERA, Mercedes (Coord.) (2004) *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*. Vol I. Tuxtla Gutiérrez: CONACYT, UNICACH, UNACH.
- PERRIN, Michel y PERRUCHON, Marie (1997) Introducción. Mader, Elke et al., *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva*

pectiva amerindia. Col Abya-Yala No.43. Quito, Eds. Abya-Yala: 7-22.

SIERRA, María Teresa (2004) «Diálogos y prácticas interculturales: derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad» *Desacatos. Revista de Antropología Social*. No. 15-16, otoño-invierno 2004, CIESAS-México: 126-147.

TRUJILLO, Idiana (2006) «Género: crecer desde el pie. Entrevista con Carmen Nora Hernández». *Caminos*.

*Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico*, No. 40, 2006, La Habana: 23-30.

TRUJILLO, Silvia (2004) *Por una vida sin violencia: Contribuciones del movimiento de mujeres*. Encuentro nacional de estudios de género. Guatemala, FLACSO.

## ***Los Taxa Vernáculos de Enfermedades y los Especialistas Tradicionales en la Provincia de La Pampa (Argentina)***

### ***The Taxa Vernáculos of Illnesses and the Traditional Specialist in the Province of La Pampa (Argentina)***

**Facundo Arteaga\***

#### ***Resumen***

El autor sobre la base de materiales originales describe y analiza las enfermedades tradicionales en la provincia de La Pampa (Argentina), enfoca las teorías etiológicas, los sistemas diagnósticos y las praxis terapéutica, atendiendo en toda oportunidad al horizonte de significados que dan soporte a los comportamientos de los actores sociales. Las prácticas de la medicina tradicional -el curanderismo y la medicina casera o autotratamiento- son abordadas en el marco de un sistema etnomédico que entiende la atención de la salud como el resultado del traslapeo entre diversas medicinas tales como la biomedicina y sus variantes psicoterapéuticas, las medicinas alternativas las curaciones religiosas y las medicinas tradicionales, lo que le permite dar cuenta de las preferencias terapéuticas de los actores sociales para el tratamiento de este tipo de enfermedades. La consideración del punto de vista de los actores exige que el autor considere las nociones de persona y las entidades que las integran así como las ideas relativas al poder que dan soporte a la praxis curanderil.

**Palabras Claves:** enfermedades tradicionales, especialistas, La Pampa.

#### ***Abstract***

Based on original material the author analyzes and describes traditional illnesses in La Pampa (Argentina), focusing on etiological theories, diagnostical systems and therapeutic practices, giving relevance to the range of meanings that support social actors' behaviours. The practices of traditional medicines -curanderism and domestic medicine or self-treatment- are aborded in an etnomedical system background, which understands health care as the result of the combination of several medicines such as biomedicine and its psychotherapeutic variances, alternative medicines, religious healing and traditional medicine. Taking this into account, the author explores the therapeutic preferences of social actors to heal this kind of illnesses. The inclusion of actors' viewpoint requires the consideration of the notion of person and the entities that conform it as well as the power-related ideas that give support to curanderil praxis.

**Keywords:** traditional illnesses, specialist, La Pampa.

---

\* IUNA/CAEA-CONICET. Juncal 2195 Piso 4º Depto. A. Ciudad de Buenos Aires, Argentina. Código Postal: 1125. E-mail: facundoarteaga@gmail.com