

Violencias contra las mujeres: la necesidad de un doble plural

Hernández, Wilson (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Hernández, W. (Ed.). (2019). *Violencias contra las mujeres: la necesidad de un doble plural*. Lima: GRADE Group for the Analysis of Development. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-94750-6>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC Licence (Attribution-NonCommercial). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

Violencia contra las mujere

*la necesidad
de un doble plural*



Wilson Hernández Breña
Editor

 **GRADE**
Grupo de Análisis para el Desarrollo

 **CIES**
consorcio de investigación
económica y social

Construyendo conocimiento para mejores políticas



Violencias contra las Mujeres
La necesidad de un doble plural

Violencias contra las Mujeres La necesidad de un doble plural

Wilson Hernández Breña
Editor

Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE)
Av. Grau 915, Barranco, Lima 4, Perú
Apartado postal 18-0572, Lima 18
Teléfono: 247-9988
www.grade.org.pe



Esta publicación cuenta con una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.

Lima, noviembre del 2019
Impreso en el Perú
500 ejemplares

Las opiniones y recomendaciones vertidas en este documento son responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente los puntos de vista de GRADE, PNUD y CIES. Los autores declaran que no tienen conflicto de interés vinculado a la realización del presente estudio, sus resultados o la interpretación de estos. La publicación se logró gracias al financiamiento del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo – Perú y además contó con el auspicio del Consorcio de Investigación Económica y Social.

Editor: Wilson Hernández Breña.
Corrección de estilo: Artífice Comunicadores.
Diseño de carátula: Juan Luis Gargurevich.
Ilustración de carátula: Lici Ramírez (Amanecer esperanza).
Diagramación: Amaurí Valls M.
Impresión: Impresiones y Ediciones Arteta E.I.R.L.
Cajamarca 239-C, Barranco, Lima, Perú. Teléfonos: 247-4305 / 265-5146

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2019-16883
ISBN: 978-612-4374-24-1

CENDOC / GRADE

HERNÁNDEZ, Wilson

Violencias contra las Mujeres. La necesidad de un doble plural / Wilson Hernández Breña. Lima: GRADE, 2019.

ACOSO, GÉNERO, HISTORIA, MACHISMO, MUJERES, SEXISMO, VIOLENCIA, PERÚ

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

LA NECESIDAD DE UN DOBLE PLURAL	9
WILSON HERNÁNDEZ BREÑA	

VIOLENCIAS EN RELACIONES DE PAREJA

CAPÍTULO 1

NO UNA, SINO VARIAS FORMAS DE SER VÍCTIMA: PATRONES DE VICTIMIZACIÓN EN RELACIONES DE PAREJA	25
WILSON HERNÁNDEZ BREÑA	

CAPÍTULO 2

¿POR QUÉ NO DEJAN A LOS HOMBRES VIOLENTOS? ASPECTOS SOCIALES Y CULTURALES VINCULADOS CON EL MANTENIMIENTO DE LAS RELACIONES EN MUJERES AFECTADAS POR MALTRATO CONYUGAL	61
CÉSAR NUREÑA Y CECILIA CAPARACHÍN	

CAPÍTULO 3

¿POR QUÉ LAS MUJERES VÍCTIMAS DE VIOLENCIA DE PAREJA EN EL PERÚ NO BUSCAN AYUDA?	87
JHON ORTEGA	

CAPÍTULO 4

¿MÁS EDUCADAS, MÁS EMPODERADAS? COMPLEMENTARIEDAD ENTRE ESCOLARIDAD Y EMPLEO EN LA PROBABILIDAD DE VIOLENCIA DOMÉSTICA CONTRA LAS MUJERES EN PERÚ	117
ROSA LUZ DURÁN	

NUEVOS CONTEXTOS PARA VIEJOS PROBLEMAS

CAPÍTULO 5

“A UNA SEÑORITA NO LE PASAN ESAS COSAS...”: SEXISMO Y CULPABILIZACIÓN DE LA VÍCTIMA EN COMENTARIOS EN REDES SOCIALES ANTE UNA NOTICIA DE VIOLENCIA SEXUAL OCURRIDA EN LIMA	147
ERIKA JANOS URIBE Y AGUSTÍN ESPINOSA	

CAPÍTULO 6	
GÉNERO Y ESPACIO PÚBLICO: EL ACOSO SEXUAL CALLEJERO COMO MUESTRA DE HOMBRÍA	183
MARIELIV FLORES	
CAPÍTULO 7	
SEXISMO AMBIVALENTE Y ACTITUDES DESFAVORABLES HACIA EL LIDERAZGO FEMENINO EN UNA ESCUELA DE SUBOFICIALES DEL EJÉRCITO PERUANO	211
CLAUDIA SERNA Y ROSA CUETO	
CAPÍTULO 8	
CUANDO EL REMEDIO ES PEOR QUE LA ENFERMEDAD: EL DISCURSO DE AUTOAYUDA AMOROSA DE TOMÁS ANGULO Y LA VIOLENCIA DE GÉNERO EN EL PERÚ	237
CAROLINA ARRUNÁTEGUI	
CAPÍTULO 9	
ENUNCIACIÓN PERIODÍSTICA DEL FEMINICIDIO ADULTO: EL CASO DE PAOLA PERALTA	269
LILIAN KANASHIRO Y LUCÍA YAP	
UNA MIRADA CRÍTICA DESDE LA AMAZONÍA	
CAPÍTULO 10	
SUICIDIOS EN LOS TIEMPOS DE COCA: GÉNERO, VIOLENCIA Y CAMBIOS SOCIALES EN COMUNIDADES TICUNA DE LA AMAZONÍA PERUANA	299
CECILIA NUÑEZ, MANUEL MARTÍN, SYDNEY SILVERSTEIN Y ROSARIO RODRÍGUEZ	
CAPÍTULO 11	
LA MUERTE COMO RECURSO: VIOLENCIA Y GÉNERO EN LA CULTURA AWAJÚN	327
WILLY GUEVARA	

CAPÍTULO 12	
LA SELVÁTICA DE LA CASA VERDE: MÁS ALLÁ DE LA VIOLENCIA DEL ESTEREOTIPO Y DEL ESTIGMA	367
ANDREA CABEL GARCÍA	
LAS VIOLENCIAS EN LA HISTORIA	
CAPÍTULO 13	
PUBERTAD Y ELECCIÓN MATRIMONIAL. LA CIUDAD DE LIMA Y LA EXPERIENCIA DE LA SEVICIA CONYUGAL EN LA AGONÍA COLONIAL	391
LUIS BUSTAMANTE OTERO	
CAPÍTULO 14	
¿DURMIENDO CON EL ENEMIGO? UN ESTUDIO EXPLORATORIO SOBRE LA VIOLENCIA, LA FAMILIA Y EL MATRIMONIO ENTRE AFRICANOS Y AFRODESCENDIENTES. LIMA A FINES DEL PERIODO COLONIAL	413
MARIBEL ARRELUCEA	
CAPÍTULO 15	
“EXTIRPACIÓN DE LAS IDOLATRÍAS” Y VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES INDÍGENAS EN LOS ANDES COLONIALES, SIGLO XVI	443
PALOMA RODRÍGUEZ	
SOBRE LOS AUTORES	467

INTRODUCCIÓN: LA NECESIDAD DE UN DOBLE PLURAL

Wilson Hernández Breña - GRADE, Grupo de Análisis para el Desarrollo

En el Perú, 7 de cada 10 mujeres han sido víctimas de violencia psicológica, física o sexual alguna vez en su vida, por parte de su pareja (Encuesta Demográfica y de Salud Familiar, ENDES). Esta proporción nos ubica entre los países de mayor violencia contra las mujeres en el mundo (Bott, Guedes, Goodwin, y Adams, 2012).

Ese ratio esconde una realidad heterogénea que expresamente recoge el título de este libro. En efecto, buscamos relevar la necesidad de usar un doble plural cuando hacemos referencia a la violencia de género dirigida contra las mujeres. Un doble plural que incorpore en el discurso y la práctica a *las violencias* (diferentes) que son ejercidas contra *las mujeres*.

Más que un juego de palabras, el uso de *las violencias contra las mujeres* persigue una doble pretensión ya recogida en lo normativo, pero poco aplicada en la práctica. De un lado, visibiliza distintas formas de violencia y, del otro lado, resalta que no todas las mujeres son objeto de las mismas modalidades de violencia, ni con la misma frecuencia e intensidad. Con ello, este libro se constituye como el primero en el plano académico que aborda las violencias que afectan a las mujeres.

Las violencias

Lejos de ser un fenómeno homogéneo, la violencia ha probado ser diversa, funcional, intencional y seguir determinados patrones (Dobash y Dobash, 1998). No hay una única forma de ser víctima de violencia. Por tanto, se justifica que no hagamos referencia a la violencia, sino a *las violencias*, ya que

su origen, tratamiento y consecuencias difieren por cada forma de agresión y por las características sociales y económicas de las mujeres que las sufren.

En el Perú, lo más estudiado ha sido la violencia física y sexual contra las mujeres. Por ejemplo, se han identificado los factores de riesgo en la población nacional (Blitchtein-Winicki y Reyes-Solari, 2012; Matos y Sulmont, 2009) o en localidades particulares (Fiestas, Rojas, Gushiken y Gozzer, 2012). Se ha explorado la experiencia de mujeres en hogares refugio (Alcalde, 2014), así como la caracterización de casos de feminicidios a partir de expedientes judiciales (Defensoría del Pueblo, 2015), la coocurrencia entre violencia contra las mujeres y sus hijos (Benavides, León y Ponce de León, 2015), la asociación entre violencia física y segregación (Benavides, León, Etesse, Espezuía y Stuart, 2019), entre otros. Estudios recientes han provisto información relevante sobre agresores sexuales contra mujeres (Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, 2016) y contra menores de edad (Minsiterio de Justicia y Derechos Humanos, 2018).

Pese a estos y otros avances, la evidencia es aún insuficiente en el Perú y se enfoca, esencialmente, en violencia física y sexual. Con *las violencias* pretendemos extender el abanico de posibilidades de lo habitualmente investigado en el país, a fin de abordar también otras violencias. El reclamo es claro. El vacío de evidencia hace que para entender el problema se recurra al sentido común, muchas veces basado en intuiciones o información incompleta, o a estudios de realidades distintas y, en ocasiones, ajenas a la peruana o incluso latinoamericana.

Hacer referencia a *las violencias* contribuye también a realzar formas normalizadas de violencia o aquellas que han sido poco cuestionadas, en forma similar a como Segato (2003) describe la influencia del poder como una infinita sutileza. A diferencia de las formas de violencia explícita como los golpes, las implícitas están directamente vinculadas a estigmas, estereotipos y formas de segregación y discriminación que, sin mediar violencia física o sexual, expresan la desvaloración de la mujer, de su cuerpo, su voluntad y su autonomía, y las asignan a roles y visiones socialmente más acordes.

En este contexto, no resulta raro que, pese a rechazar explícitamente las agresiones contra mujeres, su aceptación abierta sea una norma social

extendida. Según la Encuesta Nacional de Relaciones Sociales (2015), el 53 % de hombres y el 46 % de mujeres están de acuerdo con que una mujer sea reprendida por su esposo o pareja si ella no lo atiende o no cumple con sus deberes en el hogar. Posiciones de este tipo recuerdan vivamente lo que Fuller (2017) denomina como los principios del lazo conyugal: la solidaridad mutua (intercambio entre recursos económicos aportados por los hombres proveedores y la contribución de las mujeres: servicios sexuales, reproductivos y domésticos) y la dominación masculina.

Las mujeres

Con *las mujeres* pretendemos relevar e intensificar el enfoque interseccional. Buscamos visibilizar tanto a grupos de mujeres particularmente afectadas por su edad, etnia, orientación sexual, clase, etcétera, como a otras afectadas por ejes de vulnerabilidad menos visibles.

La interseccionalidad es un gran aporte en la deconstrucción de la imagen homogénea de las mujeres víctimas de violencia. Permite distinguir grupos particularmente afectados por determinadas condiciones que nos hacen pensar en mujeres, en lugar de pensar en la mujer. Lo que busca la interseccionalidad es entender que existen diferencias intragrupo, ya que las experiencias de violencia de las mujeres están moldeadas por otras dimensiones, como la etnia, la clase y otras categorías de entidad (Crenshaw, 1991).

Algunas investigaciones en el Perú han dejado pistas útiles sobre esta mirada interseccional. El efecto de la violencia física sobre los ingresos de las mujeres que la sufren es más fuerte en quienes son pobres extremas (Díaz y Miranda, 2010). Incluso, el efecto sobre la salud de ellas y de sus hijos es más fuerte entre las menos educadas y más pobres (Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, 2017), pero también se sabe que el impacto de la violencia contra las mujeres no siempre es amortiguado por los ingresos económicos (Hernández, 2018).

Al mismo tiempo que reconocemos esta diversidad en las mujeres que son objeto de violencias, debemos cuestionarnos si es necesario ir más allá

de las características elementales de la interseccionalidad (edad, etnia, etc.), a fin de incluir otros ejes de vulnerabilidad menos visibles.

Por ejemplo, algunas mujeres son vulnerables simplemente por estar constantemente expuestas a determinados tipos de agresores (Hernández y Morales, 2019). La transmisión intergeneracional de la violencia también es otro factor de vulnerabilidad a considerar (Mora, 2013), al igual que la carencia de protección social (Blitchtein-Winicki & Reyes-Solari, 2012). La condición de retorno de las migrantes genera nuevos espacios de empoderamiento, pero también otros de vulnerabilidad (Rozas, 2018). La propia pobreza de tiempo a la que están expuestas las mujeres frente a los hombres en una relación de pareja (Beltrán, Lavado y Teruya, 2018) esconde desigualdades estructurales y roles tradicionales que grafican formas de violencia simbólica. En esa línea, Flake (2005) halló que la agresión a una mujer es más probable en hogares en los que ellas tienen más poder sobre el manejo del ingreso. Por ello, es probable que la prevalencia de violencia contra las mujeres en relaciones de pareja sea más alta en mujeres que trabajan en microempresas y menos frecuente en empresas medianas y grandes (Vara-Horna, 2015). Resultados de este tipo sugieren que la violencia está vinculada con los ingresos (menores en las micro y pequeñas empresas), pero también puede vincularse con precariedades laborales que afectan más a las mujeres (Céspedes, 2014) y, en general, con la debilitación de lo que Paugam (2008) califica como lazo social.

Estudiar *las violencias contra las mujeres* no busca ubicarlas en el extremo de la dominación y a los hombres en el extremo de la dominancia. Reconocemos procesos de resiliencia y agencia que necesitan ser más explorados, así como el ejercicio del poder desde posiciones subordinadas. La propia interseccionalidad no crea una jerarquía inamovible de hombres arriba y mujeres abajo. La clase, la etnia o la orientación sexual, por ejemplo, crean complejas jerarquías cruzadas que contradicen una simple división binaria de la subordinación y la violencia entre hombres y mujeres.

Sobre el libro

Son dos los grandes hilos conductores de los capítulos en este libro. En primer lugar, y en mayor o menor medida, los artículos señalan tanto a la estructura como a los individuos inmersos en esta, como productores, reproductores o acompañantes de los procesos de gestación y afianzamiento de las violencias contra las mujeres.

Esta doble relación desde lo microsocioal hacia lo macrosocioal, y viceversa, ilustra la dificultad de lidiar con un problema que atraviesa la historia personal, individual, relacional, institucional y estructural, moldeando una forma ecológica de entender la violencia (Heise, 1998). En breve, subsiste una lógica de oposición y jerarquía que realza la estructura, pero que también señala posiciones constituidas desde la experiencia humana acumulada (Segato, 2003).

En segundo lugar, los textos presentan una fuerte conexión con patrones sexistas de las relaciones de género. Estas posiciones están claramente expuestas en distintas percepciones, actitudes y conductas de hombres y mujeres, así como en las instituciones que los rodean (comunidad, Estado, medios de comunicación, etc.) y en los distintos espacios (hogar, calle, entidades estatales, etc.). En cierto sentido, la conexión con sistemas de relaciones y dominación más amplios, como el patriarcado, están conectados a su ejercicio histórico en el Perú, que muestra continuidades y rezagos del ayer. En la historia, el patriarcado en el país ha sido considerado como el poder personal dentro del hogar, desarrollado a través de la dependencia personal (Mannarelli, 2018). Hoy, muchas formas de violencia expuestas por los autores en este libro sugieren que el poder está en la base de las agresiones, pero extienden esta visión y señalan que las violencias también están vinculadas con la falta, la insuficiencia o la construcción del poder masculino en un contexto de alta presión por ser socialmente hombre y mostrarlo (Fuller, 2017).

El libro está dividido en cuatro secciones con 15 capítulos que, desde distintas metodologías y disciplinas —psicología, antropología, historia, economía, comunicaciones—, abordan preguntas de investigación en torno

a las violencias contra las mujeres. La primera sección está dedicada a las violencias en relaciones de pareja. El enfoque se centra en lo que arriba definimos como violencia explícita, elementalmente física o sexual.

El primer capítulo, de mi propia autoría, busca quebrar la imagen homogénea de las mujeres víctimas de violencia en sus relaciones de pareja. En su lugar, identifica, con base en la Endes, patrones de victimización que reflejan mejor la distinta frecuencia, severidad y temporalidad con que las mujeres son objeto de agresiones. Así, se llega a determinar cuatro patrones de victimización (control limitado, control extendido, control violento regular, control con riesgo de feminicidio) que permiten tener una relectura de cómo se distribuye la violencia, pero también de cómo otros fenómenos (consumo de alcohol, denuncia, violencia bidireccional, etc.) varían entre cada patrón. Esta mirada heterogénea tiene implicancias sobre cómo proveer servicios a víctimas de violencia, pero también sobre cómo enfocar estrategias de prevención que pueden funcionar mejor en ciertos patrones de victimización y menos en otros.

El segundo capítulo responde, desde un enfoque etnográfico, al porqué las mujeres no dejan a los hombres violentos. El texto de César Nureña y Cecilia Caparachín, tiene la virtud de responder esta interrogante —simple solo en apariencia— a partir del entrelazamiento de un panorama complejo de aspectos individuales, sociales, culturales y contextuales que empujan a las mujeres a valorar la unidad familiar, los roles subordinados en la pareja y la familia, y la necesidad de mantener a un padre cerca como eje de decisión para permanecer en una relación con un hombre que las agrede psicológica, física y hasta sexualmente. En esta ecuación, el entorno familiar y la carencia de redes de soporte juegan un rol central para que la mujer se mantenga en la relación, donde el forjamiento autoritario de la figura masculina es visto por las mujeres en forma ambivalente: entre la tolerancia y el rechazo.

El texto de Jhon Ortega se centra en responder una duda elemental para diseñar mejores políticas públicas: ¿por qué las víctimas de violencia de pareja en el Perú no buscan ayuda? Para responderlo, Ortega distingue entre los factores que impulsan la búsqueda de ayuda estatal (comisarías,

juzgados, etc.) e informal (familiares). A partir de los datos de la Endes, identificó que la probabilidad de buscar ayuda es menor en aquellas mujeres que justifican la violencia contra sus pares y en quienes no tienen al español como primera lengua (barrera lingüística). Además, halla que la severidad de la violencia física incentiva la denuncia, mientras que expresiones de cariño constantes de él hacia ella la desincentivan. Estos resultados sugieren claros signos de la normalización de la violencia, de la incapacidad estatal de ofrecer servicios acordes con una realidad intercultural, y del nocivo ciclo de la violencia.

En el siguiente capítulo, Rosa Luz Durán devela, con una pregunta simple, una relación que se mantuvo oculta entre los datos promedio de estudios previos: ¿más educación en la mujer reduce su riesgo de violencia en una relación de pareja? La respuesta, también basada en métodos cuantitativos, señala que la educación casi siempre funciona como un factor protector que contiene la expresión de la violencia, excepto en un caso. La educación de ellas es un factor de riesgo cuando el hombre tiene un logro educativo bajo y la mujer un logro mayor que este. Durán interpreta este hallazgo como la consecuencia del riesgo de desviarse del rol tradicional en un sector de la población probablemente también muy tradicional. Estos resultados confirman la necesidad de comprender a las víctimas como un grupo heterogéneo, con características de vulnerabilidad e interseccionalidad particulares.

El segundo bloque de capítulos se centra en nuevos contextos (redes sociales, espacio público, fuerzas armadas, libros de autoayuda y producción noticiosa en medios digitales) para el viejo problema de las violencias contra las mujeres. Inicia con el trabajo de Erika Janos y Agustín Espinosa. Su eje de análisis ya no son los actores en la pareja, sino la mirada de la violencia que tenemos desde las tribunas de las redes sociales, referente ineludible para evaluarnos hoy como sociedad. Su objetivo fue entender el proceso de atribución de responsabilidad a la víctima de violencia sexual. Su objeto de estudio fueron 240 comentarios en Facebook de una noticia (video incluido) de violación sexual perpetrada en una discoteca contra una mujer en estado inconsciente. Los autores hallan una carga fuerte de sexismo

benevolente y hostil, relacionado y enfrascado el segundo en el primero, lo que reafirma los mitos sobre la violencia sexual y los asienta como normas sociales para crear, en mis palabras, posverdades que distorsionan realidades en hechos subjetivos.

El siguiente capítulo relaciona dos temas: género y espacio público, para estudiar el acoso sexual callejero, una forma de violencia de larga data que recientemente ha sido tipificado como delito en el Perú. Su autora, Marieliv Flores, usa una entrada metodológica audaz: observación no participante de los actos de acoso sexual callejero en la avenida Abancay (Cercado de Lima) y entrevistas a hombres que ella observó que durante su trabajo de campo cometieron actos de acoso sexual callejero. Flores concluye que los hombres, al percibirse dueños del espacio público, incurren en un proceso evaluativo y lineal (por tanto, poco impulsivo) al cometer el acoso. Desde frases dulces hasta fuertes, estos acosadores no tienen ninguna expectativa de respuesta de parte de la mujer. Es un acto, acaso unidireccional, que se constituye como un recurso social formador de una masculinidad agresiva.

Las discusiones sobre los problemas de las mujeres en el mundo laboral son cada vez más frecuentes, pero poco o nada se ha dicho acerca de su participación en espacios históricamente masculinos. Ante este vacío, Claudia Serna y Rosa María Cueto estudian la percepción de suboficiales del Ejército peruano, hombres y mujeres, acerca del liderazgo femenino y el sexismo ambivalente en su institución. Hallan que, a mayor sexismo, mayor rechazo al liderazgo de mujeres. Esta relación es más fuerte mientras más importante es el sexismo hostil, lo que muestra que el liderazgo femenino genera miedos sobre el quiebre de un orden jerárquico institucional en el que lo femenino ha estado excluido o relegado. De ahí que la menor preferencia por el liderazgo femenino en el Ejército esté también asociada a mayor conservadurismo y rechazo a la apertura al cambio. Todos estos efectos, más fuertes en los hombres, no están ausentes en las mujeres.

El texto de Carolina Arrunátegui interpela un ámbito en apariencia inocuo al de las violencias contra las mujeres: el de los libros de autoayuda amorosa. Bajo un enfoque crítico, la autora se pregunta por las

representaciones sobre el amor y la vida en pareja que transmite uno de los libros más vendidos en las últimas ediciones de la Feria Internacional del Libro de Lima, el del llamado psicólogo de la farándula, Tomás Angulo (2013). Su libro reproduce y naturaliza los roles tradicionales de género en la pareja (Angulo toma a Marge y Homero Simpson como referente ideal de pareja) y asigna a las mujeres la responsabilidad del éxito de la relación y la familia. Para dotar de científico su argumento, Angulo recurre a citas y estudios no citados que transfieren el conocimiento a científicos terceros supuestamente autorizados. Todas estas características alimentan conductas permisivas en las mujeres en general y, en particular, en aquellas que sufren violencia conyugal.

En el siguiente capítulo, se analiza la violencia feminicida. Lilian Kanashiro y Lucía Yap lo abordan desde una perspectiva particular: la sociosemiótica. Así, analizan la cobertura periodística del feminicidio de Paola Peralta. Como los medios representan una agencia productora de identidad, las autoras resaltan la enunciación programada (en esencia, descriptiva) del caso, donde lo importante son las características frías para voltear una nota (uso de armas, formas del ataque, heroicidad de ciertos actores y sufrimiento de familiares). En ella se traslucen estrategias enunciativas poco solidarias que evitan una formación noticiosa hacia la prevención o hacia aquello que deben hacer las autoridades para solucionar el problema del feminicidio. Existen mejores pautas para estrategias enunciativas más solidarias, como Kanashiro y Yap lo detallan al final del capítulo.

El tercer bloque de capítulos tiene una orientación diferente y profundiza en las relaciones de género y la violencia en dos culturas amazónicas y en un personaje femenino amazónico de una de las obras de nuestro nobel de literatura. La selva peruana, una región que exploramos en este libro desde estos ángulos particulares, es una región tan rica como problemática, por la perpetuación de estereotipos y la sexualización de las mujeres, y cómo los hombres responden con una supuesta naturalidad ante ella.

El primer capítulo en este bloque fue escrito por Cecilia Núñez, Manuel Martín, Sydney Silverstein y Rosario Rodríguez, producto de

tres años de intervención en cuatro comunidades ticuna. Ellas analizan cómo la mayor demanda de coca impulsó una nueva economía ilícita que transformó el sistema económico y social de los ticuna. Hubo progreso, producto de la mayor disponibilidad de ingresos, pero con ello también aparecieron otros problemas. Aumentó el consumo de alcohol y se creó una nueva dependencia, la pasta básica de cocaína, que interfirió en las relaciones de pareja y generó nuevos motivos para las agresiones contra las mujeres, quienes finalmente encontraron salida en el suicidio.

El suicidio de las mujeres que son agredidas por sus parejas también forma parte del siguiente capítulo. En este caso, Willy Guevara vuelca más de dos décadas de experiencia de trabajo con las comunidades awajún para responder por qué las mujeres toman plantas venenosas cuando son violentadas por sus parejas. Lejos de tomarlo como un intento de suicidio, Guevara devela un complejo fenómeno asentado en una conducta femenina colectiva, asociada a mitos y pensamientos mágicos que relacionan y crean metáforas para demostrar que las plantas venenosas son ingeridas por las mujeres para rechazar y sobrevivir a la muerte. Con ello, demuestran que el poder de vida de la mujer está por encima del poder del hombre. La solución no es de tipo occidental, sino que está en los cantos mágicos de Anen.

Sigue el capítulo de Andrea Cabel. Su texto nos invita a repensar la imagen hipersexualizada de la mujer amazónica mediante la relectura deconstructiva y muy personal que la autora hace del personaje de Bonifacia de *La casa verde* de Mario Vargas Llosa. Bonifacia, niña aguaruna raptada por una misión de monjas para civilizarla y termina ejerciendo la prostitución, se mueve en la intersección de distintos poderes (religión, Ejército y Estado). Desde ahí transgrede, mediante mecanismos de protección contra la violencia que vive desde pequeña, demuestra agencia (resiste y responde bajo una doble consciencia) y lucha por mantenerla. En ese ejercicio, Cabel apuesta porque la obra instala la duda de tener que aferrarse a los estereotipos que históricamente han recaído sobre las mujeres amazónicas, construyendo su feminidad distanciada del juego erótico.

El último bloque de capítulos dirige los reflectores sobre las violencias contra las mujeres en la historia. Se trata de una rama académica poco visible

y aún poco difundida en el país, pero con importantes libros recientemente publicados (Bustamante, 2018; Mannarelli, 2018) que se suman a otros trabajos previos. Los capítulos en este bloque responden directamente a la interrogante de cómo eran las violencias contra las mujeres en el pasado y, al mismo tiempo, abren una interrogante mayor sobre las continuidades de las violencias contra las mujeres en el pasado y hoy.

El bloque inicia con el capítulo de Luis Bustamante. El autor emplea documentación judicial eclesiástica de fines de la época colonial y analiza un conjunto de querellas por maltrato y divorcio (causal de sevicia) contra mujeres que se casaron cuando eran púberes (12 a 15 años). Los casos permiten tejer una linealidad entre la violencia del padre y, luego, de la pareja. Mientras la extensión de la huella de la patria potestad se traslada de la relación padre-hija a la relación conyugal, cuando esta es adulta, el miedo explica, en forma más o menos abierta, la decisión o la obligación de casarse a tan temprana edad. Las explicaciones de fondo son estructurales y apuntan a un sistema patriarcal asentado en las normas de la época y en la continuidad de sus prácticas.

Esa misma mirada estructural está también en el capítulo de Maribel Arrelucea. Analiza la violencia entre cónyuges africanos y afrodescendientes, libres y esclavizados, a fines del periodo colonial, a partir de las quejas interpuestas en la Real Audiencia de Lima y las Causas de Negros del Tribunal Eclesiástico. Arrelucea señala que la mentalidad patriarcal de la época estuvo exacerbada por la esclavitud, asociación de la que no estuvo ajena la población esclava. La diversidad de jerarquías definió un conjunto amplio de micropoderes, desde los cuales algunos hombres replicaron la posición esclavista, se aprovecharon del trabajo y el dinero de su pareja, y la insultaron y golpearon bajo distintas intensidades, simbolismos y letalidades.

El último capítulo, escrito por Paloma Rodríguez, tiene la virtud de proveer fuentes nuevas y un análisis rico sobre el efecto del sistema patriarcal que trajeron los españoles al mundo andino durante el siglo XVII. Rodríguez recurre a los archivos de la «Extirpación de las idolatrías» y concluye que las más afectadas fueron las mujeres, en especial aquellas que en la cultura andina representaban todo lo opuesto al orden entre

hombres y mujeres del mundo europeo. La autora se concentra en las mujeres indígenas que seguían rindiendo culto a sus *wak'as* —calificadas de brujas y hechiceras por los españoles—. Ellas fueron acusadas de revertir el orden si no eran controladas por los hombres, gesta que logró someterlas, dominarlas y violentarlas psicológica, física, sexual y culturalmente, con fines correctivos y deslegitimadores. Este resquebrajamiento alteró el orden andino, redujo a la naturaleza en esta nueva jerarquía y señaló la necesidad de adoctrinar a las mujeres a los roles de la tradición judeocristiana.

Es imposible que el libro lo aborde todo. Solo por mencionar algunas de las preguntas pendientes: no hay información sobre la variación de los factores de riesgo por edad, los procesos de resistencia ante la violencia, las trayectorias de victimización, el rol del empoderamiento y la autonomía sobre la violencia, el sostén en redes de soporte en clases sociales distintas, el impacto de programas o políticas en la reducción de la violencia, la eficacia de los procesos judiciales por violencia, la violencia en el marco de la violencia política, entre otros. El abordaje desde los agresores deja una lista aún más larga de preguntas, casi todas sin respuesta en nuestro país. Además, todas estas preguntas podrían ampliarse si buscamos respuestas entre mujeres distintas por su edad, etnia, orientación sexual o alguna otra característica clave que las diferencie desde lo interseccional. En efecto, las violencias contra las mujeres trans o las trabajadoras sexuales es una deuda pendiente en la academia.

En breve, este libro muestra ese doble plural, de violencias y de mujeres, al que debemos apuntar a eliminar y al que esta evidencia pretende contribuir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alcalde, M. Cristina (2014). *La mujer en la violencia: pobreza, género y resistencia en el Perú*. Lima: IEP, PUCP.
- Angulo, Tomás (2013). *¿Eres mi media naranja o mi medio limón?: a veces me pregunto si eres la persona que siempre esperé*. Lima: Te Escucho Centro Terapéutico.
- Beltrán, Arlette; Pablo Lavado y Brenda Teruya (2018). Caracterización de la pobreza de tiempo en el Perú: ¿son las mujeres las más pobres? En Wilson Hernández (Ed.), *Género en el Perú: nuevos enfoques, miradas interdisciplinarias* (pp. 23-53). Lima: Universidad de Lima, Consorcio de Investigación Económica y Social (CIES).
- Benavides, Martín; Juan León, Manuel Etesse, Lucía Espezúa y Jimena Stuart (2019). Exploring the association between segregation and physical intimate partner violence in Lima, Peru: the mediating role of gender norms and social capital. *SSM-Population Health*, 7, 1-9.
- Benavides, Martín; Juan León y Marcela Ponce de León (2015). The co-occurrence of domestic and child violence in urban Peru: evidence from three regions. *Journal of Family Violence*, 30(8), 1045-1053.
- Blitchtein-Winicki, Dora y Esperanza Reyes-Solari (2012). Factores asociados a violencia física reciente de pareja hacia la mujer en el Perú, 2004-2007. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud*

- Publica*, 29(1), 35-43. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/S1726-46342012000100006>
- Bott, Sara; Alessandra Guedes, Mary Goodwin y Jennifer Adams (2012). *Violence against women in Latin America: a comparative analysis of population-based data from 12 countries*. Pan American Health Organization, Centers for Disease Control and Prevention.
- Bustamante, Luis (2018). *Matrimonio y violencia doméstica en Lima colonial (1795-1820)*. Lima: Universidad de Lima, IEP.
- Céspedes, Nikita (2015). *Creecer no es suficiente para reducir la informalidad*. Serie Documentos de Trabajo, 2015-005. Lima: BCRP.
- Crenshaw, Kimberle (1991). Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Defensoría del Pueblo (2015). *Feminicidio íntimo en el Perú : análisis de expedientes judiciales (2012-2015)*. Lima: Defensoría del Pueblo.
- Díaz, Ramón y Juan José Miranda (2010). *Aproximación del costo económico y determinantes de la violencia doméstica en el Perú*. Lima: IEP, Consorcio de Investigación Económica y Social (CIES).
- Dobash, R. Emerson y Rusell P. Dobash (1998). Violent men and violent contexts. En R. Emerson Dobash y Rusell P. Dobash (Eds.), *Rethinking violence against women* (pp. 141-168). California: Sage Publications.
- Fiestas, Fabián; Ruth Rojas, Alfonso Gushiken y Ernesto Gozzer (2012). ¿Quién es la víctima y quién el agresor en la violencia física entre parejas?: estudio epidemiológico en siete ciudades del Perú. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Publica*, 29(1), 44-52.
- Flake, Dallen F. (2005). Individual, family, and community risk markers for domestic violence in Peru. *Violence Against Women*, 11(3), 353-373. Recuperado de <https://doi.org/10.1177/1077801204272129>

- Fuller, Norma (2017). *No uno sino muchos rostros. Identidad masculina en el Perú urbano*. Lima: PUCP.
- Heise, Lori L. (1998). Violence against women: an integrated, ecological framework. *Violence Against Woman*, 4(3), 262-290. Recuperado de <https://doi.org/10.1177/1077801298004003002>
- Hernández, Wilson (2018). Violence with femicide risk: its effects on women and their. *Journal of Interpersonal Violence*, 1-27. Recuperado de <https://doi.org/10.1177/0886260518815133>
- Hernández, Wilson y Hugo Morales (2019). *Violencia contra las mujeres: patrones de victimización y tipología de agresores*. Lima: Consorcio de Investigación Económica y Social (CIES). Recuperado de http://cies.org.pe/sites/default/files/investigaciones/if_ul_-_vcm_patrones_y_tipologias.pdf
- Mannarelli, María Emma (2018). *La domesticación de las mujeres: patriarcado y género en la historia del Perú*. Lima: La Siniestra Ensayos.
- Matos, Sylvia y David Sulmont (2009). *Modelos multivariados para la violencia conyugal, sus consecuencias y la solicitud de ayuda*. Lima: INEI. Recuperado de https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib0899/Libro.pdf
- Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (2016). *Perfil socio-psicológico de los varones sentenciados por violación sexual contra mujeres, en los establecimientos penitenciarios de Pucallpa, Huancayo y Huacho*. Lima: MIMP.
- Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (2017). *Impacto y consecuencias de la violencia contra las mujeres*. Lima: MIMP.
- Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (2018). *Agresores sexuales: antecedentes y trayectorias sexuales de adultos mayores reclusos por delitos sexuales*. Lima: MINJUSDH.

- Mora Ruíz, César (2013). *Madres e hijas maltratadas: La transmisión intergeneracional de la violencia doméstica en el Perú*. Avances de Investigación, 9. Lima: GRADE.
- Paugam, Serge (2008). *Le lien social* (PUF). París: Presses Universitaires de France.
- Rozas, Lucila (2018). Género, migración de retorno y cambio de posiciones de poder dentro del hogar: el caso de las mujeres retornantes en Lima, Perú. En Wilson Hernández (Ed.), *Género en el Perú: nuevos enfoques, miradas interdisciplinarias* (pp. 297-324). Lima: Universidad de Lima, Consorcio de Investigación Económica y Social (CIES).
- Segato, Rita Laura (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Vara-Horna, Arístides A. (2015). *Los costos de la violencia contra las mujeres en las microempresas formales peruanas: una estimación de su impacto económico*. Lima: USMP, GIZ.

CAPÍTULO I

NO UNA, SINO VARIAS FORMAS DE SER VÍCTIMA: PATRONES DE VICTIMIZACIÓN EN RELACIONES DE PAREJA¹

Wilson Hernández Breña - GRADE, Grupo de Análisis para el Desarrollo

1. Introducción

El Perú es un país con altas tasas de violencia contra las mujeres (Bott, Guedes, Goodwin y Adams, 2012). Sabemos que 7 de cada 10 mujeres la ha sufrido alguna vez en su vida, según datos de la Encuesta de Demografía y de Salud Familiar (Endes). Esta alta proporción, junto con las limitaciones de la producción de evidencia, ha repercutido en que tendamos a reducir la comprensión del fenómeno a ese ratio, sin identificar que, al mismo tiempo que simplifica el mensaje, invisibiliza cómo distintos subgrupos de mujeres son objeto de formas muy diferentes de violencia.

No hay una, sino muchas formas de ser una mujer violentada. Como señala Johnson (1999), entender la naturaleza de la violencia de pareja implica dejar de tratarla como un fenómeno unitario y homogéneo hacia todas sus víctimas. En otras palabras, hay que desprenderse de la idea de que todas las víctimas sufren la misma violencia, que son iguales o muy similares.

Bajo ese supuesto erróneo de homogeneidad se ha entendido que la violencia se distribuye en forma muy similar entre quienes la sufren (Piispa, 2002). Esto ha ocasionado resultados mixtos y confusos en la literatura especializada (M. Johnson, 1995), que van en contra de los trabajos que han hallado evidencia a favor de la existencia de distintos patrones de victimización.

¹ Este artículo es una versión corta de la investigación «Violencia contra las mujeres: Patrones de victimización y tipología de agresores», ganadora del XX Concurso Anual de Investigación del Consorcio de Investigación Económica y Social (CIES).

El objetivo de este capítulo es quebrar esa idea de homogeneidad para el caso peruano mediante la identificación de patrones de victimización (de mujeres heterosexuales en relaciones de pareja), a partir de tres características con que se ejerce la violencia: frecuencia, severidad y temporalidad. Se usó una amplia muestra de mujeres bajo violencia de la Endes (N = 53 905), del 2008 al 2017, y se usó el Análisis de Clases Latentes. A nuestro entender, este es el primer trabajo de su tipo en América Latina.

Los resultados muestran que es coherente reagrupar a las mujeres víctimas de violencia en relaciones de pareja en cuatro patrones que hemos denominado control limitado, control extendido, control violento regular y control violento con riesgo de feminicidio. Además de diferenciarse claramente por la frecuencia, la severidad y la temporalidad de la violencia, estos patrones de victimización revelan aspectos mayores sobre el control, el escalamiento de la violencia y la combinación de distintas formas de violencia. También responden en forma distinta a factores de riesgo, respuestas a la violencia y algunos factores sociodemográficos.

2. Las falacias de la distribución y de la evidencia

¿De dónde proviene la homogenización de las mujeres víctimas de violencia? Postulamos que sus fuentes más importantes son falacias: la falacia de la distribución o el uso de estadísticas demasiado agregadas y sin contextualizar, y la falacia de la evidencia o la generación de verdades rígidas y reduccionistas de la producción académica en la materia.

La falacia de la evidencia se deriva, en gran parte, del uso de datos demasiado agregados, en forma descontextualizada y poco descriptiva sobre el problema de violencia. Esta falacia no critica el uso de datos promedio, sino cómo datos demasiado agregados generan una falsa idea sobre la forma en que un fenómeno está distribuido en la población. El caso más paradigmático es el que indica, según la Endes, que 7 de cada 10 mujeres han sufrido violencia psicológica, física o sexual (ejercida por su esposo o compañero) alguna vez en su vida. Como se aprecia en la tabla 1, este ratio

Tabla 1
Selección de titulares de notas en diarios impresos y
digitales sobre violencia contra las mujeres

Año	Titular	Diario y fecha	Consulta
2017	Día de la Mujer: 7 de cada 10 mujeres fueron víctimas de algún tipo de violencia a manos de pareja	<i>Correo</i> 8/3	http://diariocorreo.pe/ciudad/diadelamujer-7-de-cada-10-mujeres-fueron-victimas-de-algun-tipo-de-violencia-a-manos-de-pareja-735766
	El 67 % de las mujeres son víctimas de violencia psicológica. 7 de cada 10 mujeres denuncia haber vivido un episodio de maltrato psicológico por parte de su pareja o exnovio	<i>Perú21</i> 3/3	https://peru21.pe/lima/67-mujeres-son-victimas-violencia-psicologica-68127
	Día de la Mujer: 7 de cada 10 han sido víctimas de violencia	<i>Exitosa</i> 3/3	https://exitosanoticias.pe/dia-de-la-mujer-7-de-cada-10-han-sido-victimas-de-violencia/
	Perú: 3 de cada 10 mujeres son víctimas de violencia física	<i>Satélite</i> 3/3	http://satelite.pe/noticia/per-3-de-cada-10-mujeres-son-vctimas-de-violencia-fsica-3504
2016	7 de cada 10 mujeres sufrieron violencia por parte de sus parejas, según INEI	<i>La República</i> 25/11	http://larepublica.pe/sociedad/825025-7-de-cada-10-mujeres-sufrieron-violencia-de-sus-parejas-segun-inei
	En el Perú 7 de cada 10 jóvenes universitarios agredieron a su pareja	<i>La República</i> 28/11	http://larepublica.pe/sociedad/825932-en-el-peru-7-de-cada-10-jovenes-universitarios-agredieron-su-pareja
2015	7 de cada 10 mujeres han sufrido violencia	<i>Perú21</i> 6/3	http://peru21.pe/opinion/siete-10-mujeres-han-sufrido-violencia-170479
2014	Perú: 7 de cada 10 mujeres han sufrido maltrato	<i>Perú21</i> 23/8	http://peru21.pe/lima/peru-siete-diez-mujeres-han-sufrido-maltrato-181461
	4 de cada 10 mujeres en el Perú son víctimas de violencia familiar	<i>Andina</i> 14/8	http://andina.pe/agencia/noticia.aspx?id=189380

Consultas web realizadas el 13 de abril del 2018

Elaboración propia.

se ha convertido en una fórmula comunicacional efectiva y relativamente difundida para explicar la extensión del fenómeno de la violencia contra las mujeres, sobre todo alrededor del Día de la Mujer y del Día de la No Violencia Contra la Mujer, que poco dice sobre la frecuencia, la severidad y la temporalidad con que esas 7 de cada 10 mujeres viven la violencia. Sin esa descripción, todas forman, en apariencia, parte de un grupo falsamente homogéneo.

Más bien, dentro de este grupo de mujeres se esconden muchos subgrupos de mujeres que viven distintas combinaciones de formas y frecuencias de agresiones psicológicas y físicas (tabla 2). Este tipo de cruces sugieren que, dentro del grupo de las mujeres que han sido objeto de violencia, existen distintas formas de vivirla.

Tabla 2
Distribución de la violencia en mujeres violentadas:
Número de agresiones psicológicas y
físicas sufridas en los últimos 12 meses (%)

	Número de agresiones físicas (distintas) sufridas					Total	
	1	2	3	4	> = 5		
Número de agresiones psicológicas (distintas) sufridas	1	5.4	2.8	1.1	0.9	0.1	36.0
	2	7.6	3.5	1.8	1.6	0.1	23.8
	3	6.7	4.1	1.9	1.4	0.4	17.9
	4	4.4	3.3	2.2	2.4	0.4	14.5
	> = 5	9.9	10.7	10.3	10.1	6.9	7.8
Total		37.2	23.1	12.9	8.8	18.0	100

Fuente: Endes 2008-2017.

Elaboración propia.

La severidad de las agresiones también es un diferenciador importante entre víctimas. Por ejemplo, todas las mujeres que revelaron haber sido víctimas de más de cuatro formas distintas de agresiones físicas señalaron que la violencia siempre fue severa. Sin embargo, solo un 15 % de las que sufrió una única forma de agresión física señaló que la agresión fue severa.

Finalmente, la violencia también tiene un patrón temporal en su origen que diferencia a las víctimas. Las primeras agresiones aparecen en

los primeros años de la relación, especialmente antes de cumplir el primero año (23.2 %) y durante el año siguiente (24.8 %). Así, no es lo mismo ser una víctima que fue agredida por primera vez antes del primer año de relación (23.3 %) que luego del cuarto año (25 %).

La falacia de la evidencia es la segunda fuente que ha contribuido a la homogenización de las mujeres víctimas de violencia. La fuente es la producción académica, problema que no ha sido ajeno al Perú. En nuestro país, los estudios sobre las víctimas son escasos y no han estado libres de lo que Piispa (2002) denomina la sobresimplificación de las víctimas (algo muy similar a homogenizarlas o difuminar sus diferencias). Con el balance que realiza el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (2011) de los trabajos en el Perú, producidos entre el 2006 y el 2010, podemos afirmar que, aun reconociendo sus bondades, las investigaciones sobre las mujeres víctimas de violencia inciden en tres características reduccionistas: las muestran como deterioradas en su salud mental (ansiosas, depresivas y con problemas de sueño), desconfiadas (miedosas y en estado de hipervigilancia) e introvertidas (tímidas o con tendencia a ser menos sociales). Además, los estudios cuantitativos han presentado limitaciones derivadas del uso de muestras pequeñas (Aiquipa, 2015), la reducción de los predictores de la violencia a lo sociodemográfico y socioeconómico, así como el uso de modelos para la masa de mujeres violentadas (sin distinguir subgrupos con potenciales predictores distintos) (Caballero, Alfaro, Nuñez y Torres, 2009; Fiestas, Rojas, Gushiken y Gozzer, 2012; León, 2011; León y Roca, 2009).

Evitar reduccionismos es pensar que no existe una víctima única, sino distintos patrones de violencia que ellas sufren y que son necesarios visibilizar para las políticas públicas y para la comprensión misma del fenómeno de violencia.

3. Revisión de literatura: De la homogeneidad a la heterogeneidad

La literatura sobre patrones de victimización es escasa (Bender y Roberts, 2007). Aun así, estos trabajos comparten, por lo menos, cinco aspectos en

común. En primer lugar, se centran en el control para la construcción de patrones de victimización. Desde ahí, el control como base de la violencia se expresa en distintas formas (celos, aislamiento, control de movimiento, etc.) e incluso distintas intensidades (débil, mutuo, central, extenso o estratégico). En segundo lugar, los patrones de victimización alrededor del control se diferencian con claridad a partir de la frecuencia, la severidad y la temporalidad de la violencia ejercida contra las mujeres, incluso en contextos de sociedades poco sexistas. En tercer lugar, la violencia escala, pero no en todos los patrones de victimización: es más probable que suceda en los más violentos. En otras palabras, el ciclo de la violencia no es un concepto siempre generalizable. En cuarto lugar, las distintas formas de violencia se ejercen en forma combinada (o aislada) bajo un afán en apariencia estratégica. En quinto lugar, algunos patrones de victimización están más presentes en grupos con cierto nivel socioeconómico y de educación, aunque también se ha hallado evidencia contraria (Capaldi y Kim, 2007).

3.1. Los patrones de victimización en estudios previos

Son tres los autores que han marcado la literatura sobre patrones de victimización. En primer lugar, están los trabajos de Michael Johnson (1995; 1999; 2000; 2006) y Albert Roberts y Beverly Roberts (Roberts, 2006; Roberts y Roberts, 2005). Todos ellos se focalizaron en Estados Unidos. Muy pocos de los trabajos que le siguieron se han realizado en otros países, ninguno en América Latina.

La intuición de la existencia de patrones llegó con el trabajo de Johnson (1995). En un momento en que había muchos trabajos sobre el origen de la violencia contra las mujeres con resultados opuestos, Johnson propuso que estos resultados obedecían a que en realidad los públicos estudiados eran muy diferentes entre sí.

A partir de un estudio inicial de 274 casos, Johnson (1999) identificó cuatro patrones de victimización que refinó en estudios posteriores (Johnson, 2006; Johnson y Ferraro, 2000; Johnson, Leone y Xu, 2014). El

primer patrón lo denominó violencia común de pareja. Fue el más común en su muestra. En este patrón, la violencia la ejerce tanto el hombre como la mujer, pero ellos lo hacen con mayor frecuencia. En este patrón, la violencia no se ejerce con afán de control y, por tanto, está débilmente asociado al sistema patriarcal. En el extremo opuesto está el terrorismo íntimo (que antes Johnson llamó terrorismo patriarcal). Es poco frecuente, pero en este caso la violencia que ejercen los hombres se define en conductas de control, expresadas en agresiones frecuentes, severas y que escalan, pero que pocas veces involucra agresiones recíprocas. No obstante, Johnson advierte que el escalamiento no es exclusivo del terrorismo íntimo. La violencia común de pareja puede escalar hasta formas extremas, mientras que el terrorismo íntimo puede mantenerse con violencia o, incluso, sin ella.

Los otros dos patrones hallados por Johnson son muy poco frecuentes. Bajo el patrón de control con violencia mutua, ambos agreden en forma violenta en la relación. Debido a ello, Johnson y Ferraro (2000) reconocieron que aún es poco lo que se sabe sobre estos. En el patrón de resistencia violenta, son ellas quienes ejercen más violencia, pero es en respuesta a las agresiones de ellos. Johnson no lo describió con profundidad, probablemente porque tuvo limitaciones metodológicas para obtenerlo (lo obtuvo cruzando datos y no mediante la técnica de análisis de clúster que empleó para los primeros dos patrones).

La segunda línea de trabajos paradigmáticos proviene de los trabajos de Roberts y Roberts (Roberts, 2006; Roberts y Roberts, 2005). Con base en una muestra amplia (N = 501), hallaron cinco patrones de victimización contruidos a partir de diversos aspectos, como el inicio de la relación, su duración, los incidentes más graves y las consecuencias físicas.

El primer patrón lo denominaron violencia de corto plazo. Se produce en relaciones cortas de parejas jóvenes que no conviven. Las relaciones son cortas porque, generalmente, las mujeres las terminaron con ayuda de algún familiar, en muestra de resiliencia y respuesta rápida. La violencia ejercida es leve o regular. El segundo patrón lo denominaron violencia intermedia. Son relaciones que pueden ser más largas, entre convivientes o recién casados. El nivel de violencia es de moderado a severo. El fin de estas relaciones

se logra solo luego de agresiones severas y gracias a la intervención de terceros (policía, familiares o amigos). Generalmente, las mujeres en este grupo son de clase media. El tercer grupo es el de violencia intermitente en el largo plazo. La violencia es severa, intensa y llega sin previo aviso; hay intermitencia. Largos periodos sin violencia son precedidos por nuevas agresiones. Es más común entre las mujeres casadas y con hijos. La violencia se reactiva con determinadas presiones (económicas, por ejemplo). En este patrón, las mujeres son más tradicionales (religiosas, optan por preservar la unidad familiar, etc.) y muestran apego a un estilo de vida acomodado, propio de su clase (media o alta). El cuarto grupo es el de violencia crónica y predecible. Las agresiones son reiteradas y previsibles (fines de semana o días particulares de la semana, por ejemplo). Aparece en relaciones de duración media a larga (5 a 35 años). Los agresores tienen un problema de consumo de alcohol serio, pero la mayoría de agresiones no son gatilladas por este. La violencia sexual es, incluso, frecuente y se intensifica cuando los hijos dejan el hogar. El último patrón de victimización es de violencia homicida (contra el hombre). Reúne a mujeres que han estado expuestas a violencia severa y constante, e incluye amenazas de muerte muy detalladas (cómo, cuándo y dónde él las asesinaría). Esto les ha generado depresión, estrés postraumático, pesadillas, insomnio y las ha llevado a intentar suicidarse. Como consecuencia, el homicidio del agresor se transforma en la respuesta a la violencia sistemática de la que ella ha sido objeto.

La literatura posterior a los trabajos de Johnson y Roberts buscó replicar sus hallazgos y, en pocos casos, identificar patrones propios. El trabajo de Graham-Kevan y Archer, para Inglaterra (N = 248), se focalizó en el primer objetivo. Halló patrones de victimización muy similares a los de Johnson, incluyendo uno que también denominó terrorismo íntimo.

Son pocos los trabajos realizados fuera de Estados Unidos. Piispa (2002) estudió a un grupo de mujeres en Finlandia e incluso en este contexto de baja victimización (solo el 1 % de su muestra de mujeres fue víctima de violencia o tuvo datos válidos) halló patrones de victimización similares a los de la literatura previa. Su patrón de historia corta de violencia incluye, en su mayoría, a mujeres jóvenes que cursaban estudios, trabajaban

en casa y tenían hijos menores. Estas características estarían relacionadas con el inicio y con el fin de la violencia. Si bien las agresiones son diversas y recientes, suelen tener pocas consecuencias físicas. El segundo patrón, compañía terrorista, es una categoría espejo de lo que Johnson (1995) denominó terrorismo patriarcal. Son mujeres que han estado expuestas, entre cinco y diez años, a agresiones severas (golpes y patadas) con serias consecuencias. La violencia sexual también formó, en ocasiones, parte de las agresiones. Son mujeres en notoria dependencia económica. Una proporción importante de los agresores oscila entre el empleo y desempleo. El consumo de alcohol en ambos integrantes de la pareja es importante (ellas están influenciadas por ellos). El tercer patrón, tormento mental, se caracteriza porque la violencia física fue intensa en el pasado. Ya no se ejerce, pero ha sido sustituida por agresiones psicológicas (humillaciones y degradaciones) como formas alternativas de control. El cuarto patrón de Piispa fue el más común (40 % en la muestra). Lo denominó episodio del pasado, porque incluye a mujeres que, por un periodo corto o largo, fueron objeto de agresiones no severas (patadas y puñetes) que no han vuelto a repetirse.

Son pocos los trabajos que buscaron diferenciarse de las líneas de estudios anteriores. Uno de los pocos en esta línea es el estudio de Cale, Tzoumakis y Breckenridge (2017). Sus cuatro patrones de victimización (simplemente denominados de violencia inexistente, baja, media y alta) sugieren que el rechazo durante la niñez de la mujer probablemente condiciona formar parte de una futura relación violenta con conflictos de baja intensidad, mientras que la acumulación de adversidades durante la niñez está probablemente asociada a las formas de victimización alta durante la adultez.

Tal vez una de las críticas más importantes a la literatura sobre patrones de victimización se refiere a su limitada conexión con los contextos social y cultural en el que se desenvuelven las mujeres y sus parejas violentas. Asimismo, un enfoque interseccional es necesario en tanto la violencia es producida, asimilada y subjetivada en forma distinta, en función de la edad, el tiempo de permanencia en la relación, el lugar de origen, la lengua materna y el nivel educativo (Alcalde, 2014).

4. Metodología

4.1. Data

Se empleó el *pool* de datos del 2008 al 2017 de la Encuesta Demográfica y de Salud Familiar (Endes) a fin de acumular la mayor cantidad de muestra. La Endes cuenta con un módulo de violencia aplicado a una mujer por hogar (seleccionada aleatoriamente), entre 15 a 49 años, mediante una entrevista directa. El módulo contiene preguntas de violencia en la última relación (o actual), ejercidas por el esposo o compañero. No se registra información sobre los agresores, excepto la percepción de la mujer sobre el consumo de alcohol de él y algunos pocos datos demográficos (edad y educación). La Endes sigue un riguroso protocolo de aplicación, de ahí que la proporción de encuestas interrumpidas (1.4 %) o no realizadas (1.2 %) sea baja, frente a otros estudios sobre patrones de victimización, 40 % en Johnson (1996).

La muestra se centró en aquellas mujeres que fueron víctimas de violencia física alguna vez en su vida. Se excluyó a las mujeres que declararon haber sido víctimas solo de violencia sexual, mas no física o psicológica, de parte de su pareja (82 observaciones), porque existe la duda de si fueron solo víctimas de agresión sexual o si ocultaron que fueron objeto de agresiones psicológicas o físicas. La muestra final fue de 53 905 mujeres, cantidad más alta que la de cualquier estudio sobre patrones de victimización. La aplicación de todas estas exclusiones no causó diferencias sistemáticas entre la muestra total y la muestra finalmente empleada.

4.2. Variables

La construcción de los patrones de victimización se realizó con base en tres variables: frecuencia, severidad y temporalidad. Además, se incluyeron covariables para facilitar la adaptación de los patrones de victimización al contexto peruano.

Severidad. La literatura la ha entendido como severidad de la violencia física ejercida, sea el incidente más violento (Johnson, 1999) o los indicadores obtenidos a partir de instrumentos específicos para medir violencia. Graham-Kevan y otros (2003), por ejemplo, emplearon parte de la escala de una versión modificada del *Conflict Tactics Scale* y sumaron los puntajes de las formas particulares de violencia (patear, morder, pegar con puño, pegar o tirarle algo, dar una golpiza, y amenazar o usar cuchillo, pistola u otra arma) para obtener el indicador de severidad.

La Endes sigue de cerca el *Conflict Tactics Scale 2* y pregunta por nueve formas de violencia psicológica, siete de violencia física y dos de violencia sexual. En este trabajo, se siguió un camino similar al de Ansara y Hindin (2010), y se incluyeron variables de violencia psicológica y física, clasificadas de menos severa a más severa. Asumimos que la severidad representa el tipo de agresión y no el daño que en efecto haya ocasionado. Se podría argumentar que empujones repetidos y con fuerza podrían ocasionar una mayor severidad en el daño que ocasionan, en comparación a un estrangulamiento de poca duración y sin mucha fuerza. Desafortunadamente, nuestra data no permite distinguir estos casos. Incluimos diez variables dicotómicas en forma independiente, bajo un orden de menos a más severas:

- Esposo la ceba cuando habla con otro.
- No permite ver a sus amistades.
- Limita el contacto con sus familiares.
- Esposo la amenazó con hacerle daño.
- Pareja la golpeó o le tiró algún objeto.
- La golpeó con puño o algo que pudo dañarla.
- Pareja la pateó o arrastró.
- Trató de estrangularla o quemarla.
- La amenazó con un cuchillo, una pistola o un arma.
- La atacó con un cuchillo, una pistola o un arma.

Frecuencia. La Endes pregunta por la frecuencia con que sufrió cada forma de violencia física en los últimos 12 meses. Recodificamos estas variables

para que tomen el valor de 0, en los casos donde la violencia ocurrió «alguna vez hace más de un año»; 1, cuando la violencia ocurrió «a veces», y 2, cuando sucedió «muy frecuentemente». Después, sumamos las siete variables y consideramos que la frecuencia ocurrió solo «alguna vez hace más de un año», cuando la sumatoria es igual a 0; se ejerció «a veces», cuando varió entre 1 a 5, y fue «muy frecuente», cuando los valores son de 6 a 14.

Temporalidad (años transcurridos desde primera agresión). La Endes no pregunta por la duración de la violencia en la relación, pero sí permite acercarnos a lo que denominamos temporalidad. Se calculó a partir de la pregunta: «¿Cuándo fue la primera vez que esto pasó?». Esta pregunta se formula luego de que la entrevistada contesta si sufrió alguno de los tipos de violencia. Las respuestas se registran en años (hace tantos años que se dio la primera agresión), pero la recodificamos en seis categorías: antes del primer año de unión, en el primer año de unión, en el segundo año de unión, en el tercer año de unión, en el cuarto año de unión y luego del quinto año de unión.

Covariables. Se incluyeron covariables para conectar los patrones de victimización al contexto nacional que los produce y rodea. Se incluyeron dos que reflejan la forma de la violencia (violencia interparental y violencia sexual), dos sobre la conducta del agresor (frecuencia baja y alta de consumo de alcohol) y tres sociodemográficas (casada, conviviente y edad). A excepción de esta última (edad), todas fueron dicotómicas. La contextualización de los patrones de victimización al caso peruano pasó, adicionalmente, por diferenciar descriptivamente cada patrón de victimización con base en factores de riesgo, respuesta frente a la violencia y un conjunto de datos sociodemográficos vinculados a cómo se manifiesta la violencia contra las mujeres.

4.3. Estrategia empírica

El análisis de clúster ha sido la metodología más común en la literatura sobre patrones de victimización. Sin embargo, los trabajos más recientes han

empleado análisis de clases latentes (Ansara y Hindin, 2010; Cale y otros, 2017; Carbone-López, Kruttschnitt y Macmillan, 2006; Villamil et al., 2018). Los mismos autores paradigmáticos en esta literatura reconocen que esta técnica es superior al análisis de clústeres (Johnson y otros, 2014). En principio, mientras que el análisis de clúster asigna a los individuos a clústeres con base en distancias, el análisis de clases latentes lo hace con base en dos probabilidades: la de pertenencia para cada clúster y, dada la pertenencia a un grupo, la de respuesta para cada ítem (Waltz, Babcock, Jacobson y Gottman, 2000). Una ventaja adicional es que el análisis de clases latentes produce indicadores para identificar el número óptimo de grupos (patrones), a fin de evitar que sea el investigador quien determine cuántos grupos debe haber (como sucede con parte de las técnicas del análisis de clúster).

En breve, el análisis de clases latentes es una forma sencilla y útil de representar la heterogeneidad en un conjunto de datos, a partir de la identificación de un grupo de variables (de clasificación) que determina tales diferencias (Lanza y Rhoades, 2013). Este resultado se vuelve más confiable mientras mayor es la muestra. A medida que incrementa el número de casillas en las matrices de contingencia subyacente, es decir, a medida que más categorías tienen una variable, más observaciones son requeridas (Everit, Landau, Leese y Stahl, 2010, p. 186).

En términos matemáticos, el modelo de análisis de clases latentes puede ser representado como el conjunto de estimados (γ_c , $i = 1, [\dots], C$) que solucionan la ecuación (1):

$$P(\mathbf{Y} = \mathbf{y}) = \sum_{c=1}^C \gamma_c(x) \prod_{j=1}^J \prod_{r_j=1}^{R_j} \rho_{j r_j | c}^{I(y_j=r_j)} \quad (1)$$

donde $\gamma_c(x)$ es la probabilidad de pertenecer al patrón de victimización c . La suma de γ es igual a 1. Para no hacer la nomenclatura innecesariamente cargada, la ecuación (2) considera una sola covariable.

$$\gamma_c(x) = P(L = c | X = x) = \frac{e^{\beta_{0,c} + \beta_{1,c}x}}{1 + \sum_{c=1}^{C-1} e^{\beta_{0,c} + \beta_{1,c}x}} \quad (2)$$

Para $c' = 1, [...], C-1$. La regresión logística requiere elegir una de las categorías como la categoría de referencia, que en (2) corresponde a la categoría C. Los parámetros estimados son las probabilidades de respuesta a cada ítem $\rho_{j r_j | c}^{I(y_j=r_j)}$ y los coeficientes estimados de la regresión multinomial β_i . A diferencia del análisis de clases latentes con covariables, el modelo sin covariables no estima betas, sino la prevalencia de los clústeres (patrones) dentro de la muestra. Los resultados son presentados en la tabla 4.

Una vez que se obtienen los patrones, es posible identificar diferencias entre ellos. Para tal fin, se siguieron tres pasos. Primero, se eligieron tres grupos de variables. Los dos primeros están vinculados con el modelo ecológico de la violencia (factores de riesgo y respuestas frente a la violencia), mientras que el tercer grupo incluye diversas variables sociodemográficas. Segundo, se realizaron pruebas de análisis de varianza, a fin de identificar si los promedios entre patrones eran o no iguales (F-statistic). Luego, aprovechando el amplio tamaño de la muestra, se aplicó la prueba de comparación de medias (método de Scheffe) para identificar si existían diferencias significativas entre cada par de patrones, y la prueba de diferencias de proporciones cuando la variable era dicotómica. Estos resultados se presentan en la tabla 5.

5. Resultados

El primer paso fue identificar cuántos patrones de victimización existen para el caso peruano. Para ello, se realizaron distintas estimaciones, con dos, tres, cuatro y cinco patrones de victimización. Luego, se evaluó un conjunto de indicadores de bondad de ajuste (el criterio de información bayesiana, BIC, es el indicador más importante). Los datos muestran una mejor *performance* cuando se trabaja con cuatro patrones (tabla 3), lo que genera una confianza técnica en el número de patrones analizados.

Tabla 3
Bondad de ajuste de modelos según número de patrones
de victimización (clases latentes) evaluados

	Número de patrones de victimización evaluados			
	2	3	4	5
<i>Log-likelihood</i>	-293 005	-283 882	-275 303	-27 5209
Ratio de verosimilitud G2	51 748	33 501	16 343	16 156
Grados de libertad	18 396	18 378	18 360	18 342
Indicadores de bondad de ajuste:				
BIC	52 129	34 078	17 116	17 125
AIC	51 818	33 607	16 485	16 334
SSABIC	52 018	33 910	16 890	16 843
CAIC	52 164	34 131	17 187	17 214
<i>Scaled relative entropy</i>	0.98	0.92	0.90	0.83

BIC: *Bayes information Criteria*, SSABIC: *sample size adjusted BIC*, AIC: *Akaike information criteria*, CAIC: *Consistent Akaike information Criteria*.

Surge la pregunta: ¿qué tan distintos son los patrones de victimización entre sí? A continuación, se describe cada uno de estos patrones que, debido a las características luego descritas, fueron denominados control limitado, control extendido, control violento regular y control violento con riesgo de feminicidio.

5.1. Control limitado

La mayor parte de mujeres en la muestra entró en este patrón (45 %). Entre todas las formas de agresiones evaluadas, las mujeres bajo control limitado son solo objeto de violencia psicológica y dentro está solo una: celos, porque ella habla con otro hombre. En este sentido, ellas están sujetas a un control limitado, a una única expresión. El ejercicio de otras formas de control o violencia es muy poco probable (como limitar las visitas hacia familiares o amigos). Esta combinación entre celos y el no recorte del contacto de la mujer con terceros parece no alterar sus redes de soporte, que pueden servirles como espacios protectores eventuales o reales para que la violencia no escale. Los celos, normalmente, se consideran conductas

de control, pero es válido cuestionarse si en realidad tienen tales fines o, si más bien, son actitudes de inseguridad sin mayor efecto ni intención de control. Los datos no ofrecen una respuesta clara. Sin embargo, también es probable que la expresión de celos sea frecuente e intensa, y limitativa de las actividades de la mujer.

Si bien la idea anterior relativiza la lectura de los celos como una forma de violencia, lo cierto es que la segunda característica que define a las mujeres en este patrón es el registro de haber sido víctimas de violencia física no reciente (hace más de 12 meses). Esto se acompaña, en un grupo menor de mujeres, con la presencia de formas de agresión sexuales en los últimos 12 meses (1 %) y más antiguas (12 %).

Las características de la violencia no reciente de este patrón sugieren que la violencia puede ser intermitente (espaciada en el tiempo) o cesar (fin definitivo). La intermitencia no sigue el muy conocido ciclo de la violencia. Más bien, agresiones intermitentes pueden estar asociadas a expresiones puntuales de violencia (activadas por situaciones particulares que no se repiten con frecuencia) o tensiones acumuladas en la pareja. Por el contrario, el cese de la violencia implica que algunos hombres sí pueden decidir dejar de agredir a su pareja o que se produjeron hechos particulares (intervención de familiares, denuncias, etc.) que funcionaron como disuasivos de la violencia.

El escalamiento de la violencia en este patrón es poco probable. La forma en que el control se ejerce (limitado a los celos y, quizás, como estrategia mutua) y la ausencia de violencia física reciente representan un marco con ciertos límites para que la violencia aumente su intensidad y severidad.

Finalmente, la temporalidad de la violencia es dispersa. Casi como en todos los patrones de victimización, la violencia aparece rápido en las relaciones de las mujeres, bajo control limitado. La mitad de ellas sufrió el primer episodio en los dos primeros años de relación. No obstante, para un 24 % esto se produjo luego del quinto año.

5.2. Control extendido

Es un patrón menos frecuente que el anterior. Abarcó al 19 % de la muestra. Guarda similitudes respecto al patrón anterior. Acá también sucede que las mujeres fueron objeto de violencia física, pero tampoco es reciente. Sucedió hace más de un año. Esta característica también sugiere que la violencia física pudo haber sido intermitente o ha cesado.

La gran diferencia está en el despliegue de las agresiones. Ya no se trata de un patrón de victimización limitado a una única forma de violencia psicológica. Por el contrario, las formas de violencia psicológica se extienden. Son diversas, variadas y nocivas. Marcan una intención más clara de control, así como la mayor posibilidad de que la violencia física se ejerza en forma interrumpida (con largos vacíos, sin agresiones de este tipo). La violencia psicológica se extiende más allá de los celos, incluye la ocurrencia muy probable de limitación de visitas a dos grupos (familiares y amigos) que pueden servir de redes de soporte y prevención.

Conductas de aislamiento de este tipo facilitan las condiciones para que, como señalamos, la violencia pueda ser intermitente, pero también para que escale hacia niveles muy intensos dentro de las agresiones psicológicas, e incluso las físicas. La manifestación violenta de estas conductas se refuerza, en parte, por el hecho de que surge la probabilidad (aunque menor: 9 %) de haber recibido amenazas de hacerle daño a la mujer misma o a alguien cercano.

El riesgo de agresión física de este patrón de victimización, aunque bajo, contribuye a dar forma a la hipótesis de la intermitencia en las agresiones físicas. Es posible que las mujeres que manifiestan este patrón pasen por periodos largos sin ser objeto de violencia física, pero las agresiones de este tipo se activan de forma esporádica.

De ser así, las agresiones físicas forman parte del uso de lo corporal como una estrategia esporádica de control que, al ser combinada con la violencia psicológica, permite extender episodios intermitentes o intentos de dominación en la relación. También es probable que el uso de la violencia física esté relacionado solo con la intención de amedrentar a la mujer. En

ese caso, el ejercicio de las amenazas sería instrumental a la finalidad de la acción de violencia psicológica.

Al igual que en el patrón anterior, la primera agresión aparece con mayor probabilidad durante los dos primeros años de la relación. Este comportamiento no es definitivo, porque en cerca de la mitad de mujeres en este patrón la violencia aparece con posterioridad.

5.3. Control violento regular

Son dos características las que hacen que este patrón de victimización, que abarca al 26 % de la muestra, se distinga frente a los anteriores. En primer lugar, hay un repliegue del uso de violencia psicológica, compensado por la aparición de violencia física reciente (últimos 12 meses), de mayor severidad y frecuencia. Cualitativamente, las mujeres bajo control violento regular enfrentan un escenario más adverso, derivado de la posibilidad de daño y la mayor intensidad de las agresiones. Los empujones, sacudones, puñetes y otras formas son muy comunes. El uso de patadas o acciones de arrastre también se practican, aunque con menor probabilidad.

El repliegue de la violencia psicológica y su compensación con violencia física podría ser estratégico. Las agresiones físicas podrían generar que la violencia psicológica sea menos necesaria. Las acciones de repliegue y arrepentimiento son posibles. A diferencia de los patrones anteriores, el control violento regular calza más con la lógica del ciclo de la violencia, en especial en periodos relativamente cortos (un año).

No es posible afirmar si las mujeres en este patrón están expuestas a un riesgo alto de feminicidio. Lo que se puede añadir es que las agresiones similares a las de los feminicidios (estrangulamiento o uso de armas punzocortantes, pistolas u otras armas) son muy poco probables. El riesgo de feminicidio sería bajo o puede estar limitado a un grupo particular de mujeres en este patrón. Estas posibilidades hacen que el escalamiento de las agresiones sea probable y que, con ciertos límites, tenga riesgo de letalidad.

En segundo lugar, hay un uso combinado de violencia psicológica y física, lo que se asienta como una regla en este patrón de victimización.

Dentro de la violencia psicológica, las formas con mayor probabilidad son las del ejercicio de los celos y la limitación del contacto de la mujer con sus amigos. Lo particular es que su intensidad es menos fuerte que en los patrones anteriores. Su uso parecería ser más estratégico. La limitación del contacto con los familiares es poco factible, situación que sugiere diversas hipótesis. Es probable que las mujeres bajo este patrón tengan redes familiares muy débiles (lejanía física o sentimental) y sirvan de poco como factores de protección ante la violencia de su pareja. Por esta razón, limitar el contacto con esta red es poco útil para efectos del agresor. También es probable un escenario opuesto. Si las redes familiares son importantes, limitar su contacto deviene en una tarea difícil que, más bien, activaría alarmas de protección que el agresor prefiere evitar. Futuros trabajos cualitativos harían bien en estudiar ambas hipótesis.

En términos de temporalidad, no hay mucha diferencia. Lo más probable es que la primera agresión aparezca en forma temprana, es decir, durante los dos primeros años de relación. Sin embargo, también es posible que inicie luego. Una temporalidad de este tipo advierte que la violencia aparece en ritmos distintos y que la predictibilidad sobre su inicio es relativa.

5.4. Control violento con riesgo de feminicidio

El último patrón de victimización es el menos extendido (9 % en la muestra), pero el más violento. Se combinan distintas formas de violencia, ejercidas con severidad y mucha frecuencia. Incluye aquellas similares a como se cometen los feminicidios. Son estas características las que dan origen al nombre del patrón.

En este caso, la severidad se deriva de las altas probabilidades de que ocurran las distintas formas de violencia psicológica y la mayor parte de las formas de violencia física. Concurren con alta probabilidad de ocurrencia los celos, las conductas de aislamiento e incluso amenazas de daño hacia la mujer o terceros. La violencia psicológica se ejerce en forma extendida, lo que pone en una situación compleja a las mujeres de

este patrón, ya que todo esto sucede también con un registro importante de agresiones físicas.

En efecto, la violencia física se presenta con frecuencia importante (un 71 % de probabilidad de que se dé a veces y un 29 % de que se dé a menudo). Es muy posible que estas mujeres sean objeto de empujones, sacudones o les tiren objetos, al igual que reciban puñetes, patadas o que las arrastren. Más que un ciclo de violencia, en este patrón hay una continuidad en la misma. La regularidad con la que se agrede a estas mujeres convierte a estas agresiones en predecibles. De ahí que la identificación de estas mujeres en la población sea una tarea difícil (son pocas), pero es central para evitar agresiones severas e incluso letales.

Los anteriores patrones de victimización no presentaron mayor riesgo de agresiones similares a como se cometen los feminicidios. Sin embargo, no es el caso de las mujeres en este patrón. Parte de ellas enfrenta un riesgo mayor de feminicidio. Es la combinación de las distintas formas de violencia, el escalamiento implícito que ello sugiere, su alta frecuencia, así como el ejercicio de formas particularmente severas, lo que lo determina. Los ataques directos con posible intención letal son menos frecuentes, pero cuentan con una posibilidad importante de que sucedan. Esto incluye estrangulamientos, haber sido quemadas, o haber recibido amenazas o intentos efectivos de ataques con cuchillos, pistolas u otras armas. No todas las mujeres en este patrón de victimización están expuestas a un riesgo alto de feminicidio y es probable que las víctimas de feminicidio también formen parte de otros patrones.

Finalmente, la temporalidad muestra una diferencia algo marcada en este caso. Como en los anteriores, la probabilidad de que la primera agresión se manifieste en los dos primeros años de relación concentra a la mayor parte de mujeres, pero es menos probable que aparezca luego del quinto año. Esto sugiere que las mujeres bajo control violento con riesgo de feminicidio observan signos y eventos en forma más temprana que, al mismo tiempo, resaltan las características de hombres más agresivos, quienes también inician sus acciones violentas en forma más anticipada.

Tabla 4
Estimación de patrones de victimización (probabilidades de respuesta condicionadas a pertenecer a cada patrón) (%)

	Control limitado	Control extendido	Control violento regular	Control violento con riesgo de feminicidio
N	24 391	10 255	14 211	5053
%	45 %	19 %	26 %	9 %
Severidad				
<i>Violencia psicológica:</i>				
Esposo la ceta cuando habla con otro	43	87 ^a	62	89 ^a
No le permite ver a sus amigos	2	88	27	79
Limita el contacto con sus familiares	4	68	2	72
La amenaza con hacerle daño o a alguien cercano	2	9	16	70
<i>Violencia física:</i>				
Pareja la empujó, sacudió o le tiró algo	0a	0a	79	91
Pareja la golpeó con el puño o algo que causa daño	0a	0a	37	85
Pareja la pateó o arrastró	0a	0a	18	67
<i>Violencia física similar a la ejercida en feminicidios:</i>				
Intentó estrangularla o quemarla	0a	0a	2	29
La atacó con un cuchillo, una pistola u otra arma	0a	0a	1	20
La amenazó con un cuchillo, una pistola u otra arma	0a	0ab	0b	13
Alguna vez hace más de un año	100	99	0a	0a
A veces	0	1	100	71
A menudo	0a	0a	0a	29
... antes de la unión	2a	2b	2 ^a	3b
... en el 1. ^{er} año de unión	20	28	25	35
... en el 2. ^o año de unión	28	27	27	26
... en el 3. ^{er} año de unión	17b	15ab	14ab	12a
... en el 4. ^o año de unión	10	8a	9 ^a	7
... luego del 5. ^o año de unión	24	20a	24a	18
Severidad	baja	baja	media-alta	alta
Frecuencia	baja	media	media-alta	alta
Temporalidad	temprana	temprana	temprana	temprana

* p<0.05; ** p<0.01; ***p<.001

Notas: Los valores de cada fila (variable), que comparten el mismo subíndice, no difieren (al 0.05 de significancia) según el test de medias. Todas las diferencias entre patrones fueron significativas (F-test).

5.5. *¿En qué más se diferencian los patrones de victimización?*

Se evaluaron diferencias en tres grupos de variables. Los dos primeros, factores de riesgo y respuestas frente a la violencia, recogen variables del modelo ecológico de la violencia. El tercero evalúa diferencias de características sociodemográficas.

El ejercicio de violencia sexual no es una característica transversal a todos los patrones de victimización. Podría decirse que es selectiva y gradual a la severidad del patrón. A medida que el patrón implica mayor severidad, la prevalencia de la violencia sexual es mucho más fuerte. Mientras que solo el 1 % la sufrió en los últimos 12 meses en el patrón de control limitado; un 4 % la registra bajo el control extendido; un 13 %, bajo el control violento regular, y casi la mitad (44 %), bajo el control violento con riesgo de feminicidio. Además, en este último grupo, un 50 % la sufrió alguna vez en su vida, proporción alarmante que releva la necesidad de que el Estado identifique y se acerque a estas mujeres con sus servicios de contención y prevención de la violencia.

La violencia del padre a la madre (violencia interparental) es un factor de riesgo que normalmente predice la violencia de pareja en edad adulta. En nuestros resultados, aunque hay algunas diferencias significativas, en términos estrictos son diferencias menores. *Grosso modo*, 6 de cada 10 mujeres, al margen del patrón de victimización al que pertenecen, tuvieron padres que agredieron a sus madres. La proporción es más alta que el promedio nacional (45 %), lo que sugiere dos aspectos. De un lado, es un factor que eleva el riesgo de violencia, pero no lo determina (4 de cada 10 no tuvieron a un padre que abusó de la madre). Del otro lado, la violencia interparental no contribuye a la intensidad de la violencia de la que las mujeres son objeto. Esto sugiere que la violencia interparental importa, pero, a lo largo de la vida, otros factores son capaces de contrarrestar su peso en la violencia de una mujer adulta.

El consumo de alcohol es bastante frecuente y acompaña a las agresiones. Es más, se muestra proporcional a la severidad del patrón de victimización. A medida que pasa del patrón menos intenso (control

limitado) al más violento (control violento con riesgo de feminicidio), tiende a aumentar la proporción de mujeres que señala que su pareja toma «a menudo». Esto no significa que el alcohol cause la violencia. Puede haber un consumo concomitante o uno que gatilla las agresiones.

La denuncia al agresor no es un acto frecuente. En general, mucho menos de la mitad de mujeres lo hizo. Es un acto parcialmente asociado a la mayor severidad entre los patrones de victimización. Solo el 17 % de mujeres en el patrón de control limitado denunció a su agresor, pero el doble de las mujeres en el control violento con riesgo de feminicidio (38 %) lo hizo. Esto es consistente con la evidencia en el Perú, ya que se indica que las mujeres buscan los servicios estatales cuando tienen riesgo alto de ser nuevamente agredidas por su pareja (Hernández, Raguz, Morales y Burga, 2017).

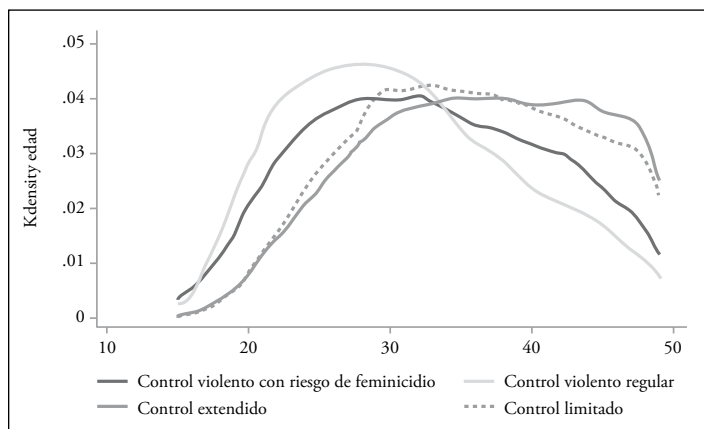
Una de las hipótesis de por qué los hombres agreden a las mujeres es que ellas también lo hacen. Se trata de violencia en respuesta a violencia previa («ellos pegan porque ellas lo hacen»). Sin embargo, nuestros datos señalan que la violencia bidireccional es poco frecuente y apenas varía entre patrones de victimización (entre 12 % y 18 % de mujeres agredieron a sus parejas cuando ellos no las agredían). Lo que no es posible identificar, debido a las preguntas de los datos empleados, es si la violencia de ellas hacia ellos es expresión de control o, más bien, de resistencia.

La justificación de la violencia de parte de las propias mujeres es un factor que puede crear riesgos adicionales en su condición de víctima, en tanto ejerce una presión en soportar la violencia en forma pasiva y resignada. En general, son pocas las mujeres que lo justifican, aunque tienden a ser más en el patrón más violento (7 %) frente al menos violento (4 %).

Las diferencias sociodemográficas presentan algunas diferencias particulares. En principio, las edades promedio de ellas y ellos no presentan mayores diferencias. Fluctúan alrededor de los 35 y 39 años, respectivamente, pero la distribución de la edad (figura 1) sugiere tres lecturas. En primer lugar, la distribución de edades se diferencia en forma clara, en función de si existe violencia reciente (control violento regular y control violento con riesgo de feminicidio) o no (control limitado y control

extendido). Esta misma separación diferencia a los patrones en función a la intensidad de la violencia. En segundo lugar, hay más mujeres jóvenes (menos de 30 años) en los patrones de victimización más violentos (¿hay más relaciones violentas que se terminan antes?). En tercer lugar, los dos patrones menos violentos acumulan un mayor porcentaje de mujeres mayores de 30 años (¿la severidad disminuye en el tiempo o hay hitos que la reduzcan?), proporción que apenas disminuye en edades posteriores en el control extendido y que disminuye lentamente en el control limitado.

Figura 1
Distribución de edades por patrón



Fuente: Endes 2008-2017.

Elaboración propia.

Al margen del patrón de victimización al que pertenezcan, estas mujeres están, en su mayoría, vinculadas al mundo laboral. Entre un 72 % y 80 % señala que trabaja. Finalmente, los niveles de educación (de ellos) y nivel socioeconómico entre patrones de victimización son muy similares, pero hay una tendencia a observar menores niveles de educación y menor nivel socioeconómico en el patrón más violento (control violento con riesgo de feminicidio). En otras palabras y en línea con trabajos previos (Capaldi y Kim, 2007), la distribución de la educación entre patrones de victimización no es determinante al definir las características de la violencia, porque,

Tabla 5
Diferencias entre patrones de victimización

	Control limitado	Control extendido	Control violento regular	Control violento con riesgo de femicidio	F-statistic (sig.)
	N.o	10 255	14 211	5053	
	%	19 %	26 %	9 %	
Factores de riesgo					
Violencia sexual e interparental (%)					
Sufrió violencia sexual el último año	1	4	13	44	***
Sufrió violencia sexual alguna vez	12	35	18	50	***
Padre golpeaba a su madre	57a	54	60b	59ab	***
Uso de alcohol (%)					
Pareja se embriaga algunas veces	61	51a	63	51a	***
Pareja se embriaga a menudo	10	26	14	34	***
Respuesta frente a la violencia (%)					
Acudió a comisaría luego de la agresión	17	28	20	38	***
Agredió a pareja cuando no la agredía	14a	14ab	18	12b	***
Justifica violencia contra las mujeres	4	4ab	5b	7	***
Factores sociodemográficos					
Edades y otros					
Edad (ella)	36	36	32	33	***
Edad (él)	40	41	36	38	***
Estado civil (%)					
Casada	36	20a	25	21a	***
Conviviente	47	27	64	54	***
Condición laboral (ella) (%)					
No trabaja	19	12	21	16	***
Trabajó el año pasado	9	8	12	11	***
Trabaja	72a	80	67	73a	***
Total	100	100	100	100	***
Educación (de pareja) (%)					
No tiene	1a	2.1b	0.9a	1.0b	***
Primaria	22a	22a	18	27	***
Secundaria	63a	61b	67	61ab	***
Superior	15a	15a	14a	10	***
Total	100	100	100	100	***
Nivel socioeconómico (%)					
Quintil 1 (menos ingresos)	16a	15a	15a	23	***
Quintil 2	23a	24a	26	30	***
Quintil 3	24a	26b	26b	24ab	***
Quintil 4	2a	20b	21ab	15	***
Quintil 5 (más ingresos)	15a	14a	11	8	***
Total	100	100	100	100	

* p<0.05; ** p<0.01; ***p<.001

Notas: Los valores de cada fila (variable), que comparten el mismo subíndice, no difieren (al 0.05 de significancia) según el test de comparación de medias (método Scheffe) o test de proporciones. Solo se reportan las diferencias significativas en este test cuando el análisis de varianzas previo (F-test) fue significativo. Las estadísticas presentadas fueron estimadas incluyendo los pesos poblacionales de la Endes.

si bien hay una mayor proporción de hombres menos educados en los patrones de victimización más violentos, en todos los patrones existen hombres con niveles de educación bajos y altos.

6. Conclusiones

En un contexto en el que la violencia contra las mujeres es aún alta y hay bastantes expectativas sobre el impacto de las políticas públicas en la materia, la literatura sobre patrones de victimización resalta la necesidad de comprender mejor las formas en que las violencias contra las mujeres, en relaciones de pareja, surgen, se mantienen y se detienen. Sin embargo, se tiende a homogenizar a sus víctimas. Esta operación se basa en presupuestos erróneos largamente reconocidos como tal en la literatura internacional. No hay un solo tipo de víctima, sino varios tipos. En esa línea, este trabajo buscó identificar patrones de victimización a partir de una amplia muestra de mujeres que han sido objeto de violencia.

En línea con trabajos previos, hallamos que las mujeres víctimas de violencia en relaciones de pareja pueden ser reagrupadas en patrones de victimización para comprender mejor la violencia de la que son objeto. Los resultados permitieron identificar cuatro patrones de victimización: control limitado (45 %), control extendido (19 %), control violento regular (26 %) y control violento con riesgo de feminicidio (4 %). Se diferencian claramente por la severidad, la frecuencia y la temporalidad de las agresiones de las que son objeto las mujeres.

Las mujeres bajo el control limitado son solo objeto de agresiones psicológicas (específicamente, celos), pero fueron víctimas de violencia física hace más de 12 meses. La concentración en los celos coincide, en parte, con el patrón que Johnson (1999) denominó violencia común de pareja. Es posible que la violencia sea intermitente o que haya cesado, razones que contribuirían a explicar por qué este grupo tiene las menores tasas de denuncia. Sin embargo, callar la violencia puede incidir en su propia intermitencia en el tiempo, y formar relaciones violentas que se activan con

episodios esporádicos o coyunturales (economía familiar, estrés, etc.). Las estrategias de prevención y de promoción de denuncia promovidas desde el Estado y otros sectores tienen dificultades particulares en este grupo. Es probable que la intermitencia de la violencia cree amplios periodos sin agresiones que normalicen la relación y hagan sentir excepcional el uso de agresiones físicas, lo que limita la posibilidad de denuncia.

Las mujeres del patrón control extendido enfrentan un riesgo similar, ya que comparten una historia de violencia pasada (hace más de 12 meses), mas no reciente. Además, la extensión de las formas de violencia psicológica de las que son objeto genera intensidades de violencia distintas. Es probable que la violencia física pasada haya sido sustituida por agresiones psicológicas recurrentes que también socavan la salud mental, e incluso física, de las mujeres. El problema es que las huellas de esta violencia no son tangibles, pero sí limitan el funcionamiento social de las mujeres, porque las exponen a procesos de depresión que, a su vez, influyen en cómo se desenvuelven en lo laboral, amical y familiar. El reto adicional desde el Estado está en identificar a estas mujeres y brindarles un soporte psicológico, económico y social que les permita reconocer la violencia de la que son objeto y que puedan acceder a medios de distinto tipo para frenarlos. No es exclusivo a este patrón, pero promover dejar las relaciones violentas, como lo señalan otros capítulos en este libro, implica trabajar con la percepción de unidad familiar que tiene cada mujer, con los estereotipos de género y con el peso del qué dirán cuando una mujer deja de estar al lado de un hombre.

En los patrones de victimización restantes, las mujeres están expuestas a violencia reciente (por lo menos una vez al año), lo que implica mayor riesgo y daños. Bajo el control violento regular, no solo hay una combinación de distintas formas de violencia psicológica y física, sino que su frecuencia es considerable. La regularidad de las agresiones sugiere coincidencias con el patrón de violencia crónica y predecible de Roberts y Roberts (2006), e incluso con el patrón de tormento mental de Piispa (2002). Estas mujeres enfrentan necesidades distintas, derivadas de las continuas secuelas de las conductas de aislamiento y golpes. El control es intenso en estas mujeres, lo que probablemente condicione que sean menos las mujeres en este patrón

frente al anterior que deciden denunciar. Características de este tipo generan desafíos en las estrategias de comunicación y acercamiento a las víctimas, porque es posible que muchas de ellas estén convencidas de que deben denunciar, pero no lo pueden concretar por miedo intenso.

El último patrón, control violento con riesgo de feminicidio, es el que abiertamente expone a las mujeres a mayor riesgo, incluso letal. Al uso combinado de violencias psicológica y física, se adiciona una frecuencia alta de agresiones que, en ocasiones, van acompañadas de ataques similares a como se cometen los feminicidios (estrangulamientos, quemaduras, intentos y ataques con cuchillo, pistola u otra arma). En este grupo, la prevalencia de la violencia sexual es alarmantemente alta (44 % en los últimos 12 meses), lo que grafica el estado de control y el daño buscado por el hombre. Patrones similares a este han sido hallados por Johnson (1999) y Piispa (2002), quienes denominaron a sus patrones terrorismo íntimo y compañía terrorista, respectivamente. Son las que más denuncian entre todos los patrones de victimización, pero tal vez porque, como señala la literatura, esta decisión suele ser tomada cuando la violencia ha escalado. El reto para el Estado es identificar, en un estadio temprano, a mujeres bajo este tipo de relaciones y disminuir su posible riesgo de letalidad. La tarea es difícil, lo que explica que reducir el ritmo de feminicidios por año es muy complejo.

Interrumpir la violencia o evitar que aparezca por primera vez depende de muchos factores. La transferencia intergeneracional de la violencia (padre que agredía a la madre) es uno de ellos. Conductas de este tipo se aprenden socialmente y condicionan la búsqueda de patrones similares en edad adulta. Los resultados de este estudio lo validan, pero, al mismo tiempo, dan cuenta de que no se trata de un factor determinante, ya que aproximadamente el 40 % de mujeres en todos los patrones no tuvo padres que agredían a sus madres.

Situación similar sucede con el consumo de alcohol de parte del hombre agresor. En los patrones de victimización de mayor violencia se reporta un mayor consumo, pero parte de esta población agrede sin contar con esta característica. Ambos factores demuestran la dificultad de identificar agresores, pero también de tratarlos. En la actualidad, el

único servicio estatal de tratamiento de agresores (Centros de Atención Institucional) tiene una oferta muy limitada (tres en el país) y filtros de exclusión tan fuertes (solo acuden hombres sentenciados, mayores de edad y sin trastornos de personalidad) que reducen su potencial beneficio.

Puede sorprender que la mayor parte de mujeres en todos los patrones de victimización estén dentro del mercado laboral. Solo entre un 12 % y 21 % indica no trabajar. Esto explica los resultados de los trabajos de Vara-Horna (2015), quien halló que la prevalencia de violencia en mujeres que trabajan en microempresas formales es igual al promedio nacional (71 %) y que el 53 % de gerentas tiene o ha tenido al menos una trabajadora maltratada por su pareja (Vara-Horna, 2013). Lo que no es posible identificar es la precariedad del trabajo de estas mujeres, ni sus ingresos ni el manejo de los mismos.

Finalmente, todos estos resultados deben llamar la atención sobre la necesidad de replantear las estrategias comunicacionales, pero se debe tener en cuenta que las mujeres, en cada patrón de victimización, necesitan de mensajes e incentivos distintos para dejar una relación, denunciar y, en general, buscar ayuda. La introducción de campañas piloto con evaluación de impacto de los mensajes en distintas mujeres es una urgencia para evitar malgastar recursos públicos con resultados probablemente poco auspiciosos.

Este trabajo no está libre de limitaciones. Los patrones de victimización visibilizan distintas formas de violencia, pero no permiten entender cómo estas impactan en los roles de las mujeres (como esposa, madre, familiar, amiga, etc.) y cómo esos roles entran en conflicto. Además, por falta de datos en la fuente empleada, este trabajo obvia el efecto del rol del hombre como proveedor y su influencia en su condición de reconocimiento social (Ramos, 2003). Si bien lo económico es, efectivamente, parte constitutiva de la masculinidad, esta se logra solo a través de premisas previas de control en la que los ingresos funcionan como un aliciente o debilitador de las relaciones de dominación. Lo económico y laboral han sido aspectos descritos de forma empírica, como un eje donde la masculinidad se plasma o balancea en lugar de determinarla (Magliano, 2016). Finalmente, aunque hemos identificado patrones, es posible que existan subpatrones que futuros estudios podrían

develar. En otras palabras, no hay que tomar a los patrones de victimización como categorías cerradas, sino como formas para reagrupar y comprender a las mujeres que son objeto de distintas formas de violencia.

La agenda futura de investigación debe preguntarse si las causas y los efectos de las violencias contra las mujeres difieren entre patrones de victimización. Al mismo tiempo, estudios cualitativos deben explorar el día a día de estas mujeres, la noción y comprensión de la violencia que sufren, las razones por las que se mantienen en esas relaciones, entre otros aspectos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alcalde, M. Cristina (2014). *La mujer en la violencia: pobreza, género y resistencia en el Perú*. Lima: IEP, PUCP.
- Ansara, Donna L. y Michelle J. Hindin (2010). Exploring gender differences in the patterns of intimate partner violence in Canada: a latent class approach. *Journal of Epidemiology and Community Health*, 64(10), 849-854. Recuperado de <https://doi.org/10.1136/jech.2009.095208>
- Aquipa, Jesús (2015). Dependencia emocional en mujeres víctimas de violencia de pareja. *Revista de Psicología*, 33(2), 412-437.
- Bender, Kimberly y Albert R. Roberts (2007). Battered women versus male batterer typologies: same or different based on evidence-based studies? *Aggression and Violent Behavior*, 12(5), 519-530. Recuperado de <https://doi.org/10.1016/j.avb.2007.02.005>
- Bott, Sara; Alessandra Guedes, Mary Goodwin y Jennifer Adams (2012). *Violence against women in Latin America: a comparative analysis of population-based data from 12 countries*. Pan American Health Organization, Centers for Disease Control and Prevention.
- Caballero, July; Milena Alfaro, Yessenia Nuñez y Harold Torres (2009). Violencia psicológica contra la mujer por su pareja en el Perú, 2004-2007. *Revista Peruana de Epidemiología*, 13(3), 1-7.
- Cale, Jesse; Stacy Tzoumakis, Benoit Leclerc y Jan Breckenridge (2017). Patterns of intimate partner violence victimization among Australia and New Zealand female university students: an initial

- examination of child maltreatment and self-reported depressive symptoms across profiles. *Australian and New Zealand Journal of Criminology*, 50(4), 582-601. Recuperado de <https://doi.org/10.1177/0004865816666615>
- Capaldi, Deborah M. y Hyoun K. Kim (2007). Typological approaches to violence in couples: A critique and alternative conceptual approach. *Clinical Psychology Review*, 27(3), 253-265. Recuperado de <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2006.09.001>
- Carbone-López, Kristin; Candace Kruttschnitt y Ross Macmillan (2006). Patterns of intimate partner violence and their associations with physical health, psychological distress, and substance use. *Public Health Reports*, 121(4), 382-392. Recuperado de <https://doi.org/10.1177/003335490612100406>
- Fiestas, Fabián; Ruth Rojas, Alfonso Gushiken y Ernesto Gozzer (2012). ¿Quién es la víctima y quién el agresor en la violencia física entre parejas?: estudio epidemiológico en siete ciudades del Perú. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, 29(1), 44-52.
- Graham-Kevan, Nicola y John Archer (2003). Intimate terrorism and common couple violence: a test of Johnson's predictions in four British samples. *Journal of Interpersonal Violence*, 18(11), 1247-1270. Recuperado de <https://doi.org/10.1177/0886260503256656>
- Hernández, Wilson; María Raguz, Hugo Morales y Andrés Burga (2017). *Feminicidio: determinantes y valoración del riesgo*. Lima: Consorcio de Investigación Económica y Social (CIES), Universidad de Lima. Recuperado de <http://seminarioanual.cies.org.pe/2017/wp-content/uploads/2017/12/Feminicidio-Wilson-Hernandez.pdf>
- Holtzworth-Munroe, Amy y Gregory L. Stuart (1994). Typologies of male batterers: three subtypes and the differences among them. *Psychological Bulletin*, 116(3), 476-497. Recuperado de <https://doi.org/10.1037/0033-2909.116.3.476>

- Johnson, Michael P. (1995). Patriarchal terrorism and common couple violence : two forms of violence against women, *Journal of Marriage and Family*, 57(2), 283-294.
- Johnson, Michael P. (1999). *Two types of violence against women in the American family: identifying patriarchal terrorism and common couple violence*. Recuperado de <http://www.personal.psu.edu/mpj/1999%20NCFR.doc>
- Johnson, Michael P. (2006). Conflict and control: gender symmetry and asymmetry in domestic violence. *Violence Against Women*, 12(11), 1003-1018. Recuperado de <https://doi.org/10.1177/1077801206293328>
- Johnson, Michael P. y Kathleen J. Ferraro (2000). Research on domestic violence in the 1990s: Making distinctions. *Journal of Marriage and Family*, 62(4), 948-963. Recuperado de <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2000.00948.x>
- Johnson, Michael P.; Janel M. Leone y Yili Xu (2014). Intimate terrorism and situational couple violence in general surveys: ex-spouses required. *Violence Against Women*, 20(2), 186-207. Recuperado de <https://doi.org/10.1177/1077801214521324>
- Lanza, Stephanie T. y Brittany L. Rhoades (2013). Latent class analysis: an alternative perspective on subgroup analysis in prevention and treatment. *Prevention Science*, 14(2), 157-168. Recuperado de <https://doi.org/10.1007/s11121-011-0201-1>
- León, Juan (2011). Determinantes de la violencia familiar contra las mujeres en el Perú: una estimación econométrica. *Pensamiento Crítico*, 15, 45-60.
- León, Juan y Richard Roca (2009). Determinantes de la violencia física conyugal a nivel de departamentos peruanos. *Horizonte Económico*, (1), 37-50.

- Magliano, María José (2016). Varones peruanos en Argentina y trayectorias laborales en costura. Masculinidades, roles de género y organización del trabajo en contextos migratorios. *Universitas Humanística*, 81, 331-356.
- Marshall, Linda L. (1996). Psychological abuse of women: six distinct clusters. *Journal of Family Violence*, 11(4), 379-409. Recuperado de <https://doi.org/10.1007/BF02333424>
- Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (2011). *Estado de las investigaciones sobre violencia familiar y sexual en el Perú*. Lima: MIMP.
- Piispa, Minna (2002). Complexity of patterns of violence against women in heterosexual partnerships. *Violence Against Woman*, 8(7), 873-900. Recuperado de <https://doi.org/10.1177/107780102400388515>
- Ramos, Miguel (2003). Salud mental y violencia estructural en varones de sectores urbanos pobres. En Carlos Cáceres, Marcos Cueto, Miguel Ramos y Sandra Vallenás (Eds.), *La salud como derecho ciudadano. Perspectivas y propuestas desde América Latina* (pp. 309-318). Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- Roberts, Albert R. (2006). Classification typology and assessment of five levels of woman battering. *Journal of Family Violence*, 21(8), 521-527. <https://doi.org/10.1007/s10896-006-9044-0>
- Roberts, Albert R. y Beverly Schenkman Roberts (2005). *Ending intimate abuse: practical guidance and survival strategies*. Oxford: Oxford University Press.
- Vara-Horna, Arístides A. (2013). Los costos empresariales de la violencia contra las mujeres en el Perú. Una estimación del impacto de la violencia contra la mujer en relaciones de pareja en la productividad laboral de las empresas peruanas. Lima: USMP, GIZ.
- Vara-Horna, Arístides A. (2015). Los costos de la violencia contra las mujeres en las microempresas formales peruanas: una estimación de su impacto económico. Lima: USMP, GIZ.

- Villamil, Carolina; Jungeun O. Lee, Tamika Gilreath y Jennifer B. Unger (2018). Latent class analysis of intimate partner violence perpetration and victimization among latino emerging adults. *Journal of Youth and Adolescence*, 47(3), 575-585. Recuperado de <https://doi.org/10.1007/s10964-017-0807-0>
- Waltz, Jennifer; Julia C. Babcock, Neil S. Jacobson y John M. Gottman (2000). Testing a typology of batterers. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 68(4), 658-669. Recuperado de <https://doi.org/10.1037/0022-006X.68.4.658>

CAPÍTULO 2

¿POR QUÉ NO DEJAN A LOS HOMBRES VIOLENTOS? ASPECTOS SOCIALES Y CULTURALES VINCULADOS CON EL MANTENIMIENTO DE LAS RELACIONES EN MUJERES AFECTADAS POR MALTRATO CONYUGAL

César R. Nureña y Cecilia Caparachín - Universidad Nacional Mayor de San Marcos

1. Introducción

La violencia conyugal constituye, en el Perú, un problema grave que afecta de manera desproporcionada a las mujeres. Según la Encuesta Demográfica y de Salud Familiar (Endes), en 2017, el 65.4 % de las mujeres peruanas encuestadas declararon haber sufrido violencia física, psicológica o sexual alguna vez en sus vidas por parte de sus esposos o compañeros, con picos cercanos al 80 % en ciertas regiones (como Cusco, Apurímac y Puno). Para la violencia física, en particular, el porcentaje fue de 30.6 %, con cifras próximas al 50 % en algunos lugares (48 % en Apurímac). En no pocos casos, los maltratos son recurrentes y sistemáticos en las relaciones, lo que condiciona toda una serie de problemas sociales y de salud física y mental en las mujeres (Güezmes, Palomino y Ramos, 2002; OPS, 2003). En situaciones extremas, llegan al feminicidio. Sin embargo, se sabe también que muchas mujeres afectadas por maltratos mantienen sus vínculos de pareja con quienes las violentan.

Cabe tener presente dos grandes consideraciones respecto a lo que se conoce acerca del tema. Por un lado, las investigaciones que lo abordan específicamente se han realizado, en su gran mayoría, en el mundo anglosajón y muy escasamente en el Perú y otros países de América Latina (v. g. Bedoya y Mujica, 2016), donde el problema de la violencia conyugal está más extendido (García-Moreno y otros, 2006; OPS, 2003) y se enmarca en estructuras sociopolíticas y culturales con rasgos particulares, entre los que destacan el acentuado machismo y la amplia difusión de todo un conjunto de nociones populares y tradicionales sobre la familia (Galanti, 2003; Ingoldsby, 1991).

Por otro lado, muchos estudios se enfocan en las características individuales, psicológicas y demográficas de las mujeres o de sus agresores (Hendy y otros, 2003), mientras que los contextos en que ocurre la violencia y los factores sociales y culturales involucrados en el fenómeno han recibido menos atención (ver Jacobson, 1994).

En vista de lo señalado, realizamos un estudio cualitativo, con el objetivo de analizar estos elementos sociales y culturales en su asociación con el mantenimiento de relaciones de pareja entre mujeres afectadas por la violencia conyugal. Para esto, examinamos las características y los relatos de experiencias de un grupo de mujeres peruanas que reportaron haber sido maltratadas de diversas formas por sus cónyuges o convivientes. Así, buscamos identificar las ideas y situaciones que contribuyen con la preservación de relaciones abusivas o que dificultan los intentos de terminarlas.

Los resultados del estudio evidencian que, más allá de las características individuales de las mujeres o de sus voluntades o intenciones, su permanencia junto a hombres que las maltratan aparece condicionada por idearios tradicionales sobre la familia y las relaciones de género, las redes de familiares y otros allegados que intervienen para recomponer los vínculos de pareja, y los contextos de vida violentos e inseguros (que propician la búsqueda de protección). Hacia el final del trabajo, discutimos estos hallazgos, los relacionamos con la teoría y los estudios previos, y revisamos sus implicancias para los esfuerzos y políticas de prevención y atención del maltrato conyugal.

2. Marco teórico

Desde la segunda mitad del siglo XX en adelante, diversos investigadores se han preguntado por qué muchas mujeres permanecen por largos periodos o indefinidamente junto a compañeros que las maltratan, incluso de formas bastante severas. Quienes han buscado responder a esta pregunta destacan la influencia de variadas formas de dependencia económica y emocional (Bornstein, 2006; Strube y Barbour, 1983), ideas sobre modelos familiares

socialmente aceptados (Bedoya y Mujica, 2016; Gelles, 1976; Myers, 1995; Walker, 1977; 1978), el «sacrificio» personal por la búsqueda del bienestar de los hijos (Short y otros, 2000), la normalización de la violencia (Palermo, Bleck y Peterman, 2014), la falta de alternativas o de apoyo social e institucional (Strube y Barbour, 1984), entre otros elementos. Tampoco faltan quienes atribuyen el fenómeno a carencias en la «autoestima» de las mujeres (Aguilar y Nightingale, 1994), desconocimiento de sus derechos y hasta «creencias irracionales» (Aguinaga, 2012) o ánimos «masoquistas» (Snell, Rosenwald y Robey, 1964).

En las vertientes de análisis más enfocadas en los aspectos culturales, tenemos, por ejemplo, a L. E. Walker (1977; 1978), quien señala que a muchas mujeres se les socializa para pensar que pueden llegar a tener matrimonios «perfectos» si se esfuerzan lo suficiente, y quienes adoptan esta creencia pueden permanecer en relaciones abusivas a pesar de la inutilidad de sus intentos por cambiar su situación. También Gelles (1976) ha hecho referencia al mito de la familia armoniosa o «pacífica» como una creencia común en un grupo de mujeres estadounidenses que, a pesar de sufrir violencia conyugal, no buscaban ayuda, pues consideraban que esto iría contra sus nociones de familia o les resultaría vergonzoso. Precisamente, el elemento de la «vergüenza» da cuenta del carácter imperativo de las normas tradicionales que se manifiestan, además, en la idea del «miedo a la soledad», en la «culpa» que muchas mujeres se atribuyen a sí mismas por la violencia que sufren, y en la esperanza de que los hombres violentos cambien de actitud en el futuro (Ferraro, 1993; Hendy y otros, 2003; Short y otros, 2000; Strube y Barbour, 1984). Los esquemas idealizados de familia involucran también los deseos referidos a los hijos, con la perspectiva de que estos deberían criarse siempre, o toda vez que se pueda, bajo la autoridad y protección de ambos padres (Bedoya y Mujica, 2016; Short y otros, 2000).

Estas nociones suelen transmitirse en los procesos de socialización temprana y adolescente, en los que la educación familiar puede adoptar formas autoritarias y violentas. Gelles (1976) sostiene que las mujeres con historias previas de victimización por violencia propinada por sus padres tienden a ser más propensas a mantenerse en relaciones maritales violentas

en el futuro. Luego, en el Perú, se ha encontrado la tendencia de que las mujeres que más golpean a sus hijos fueron criadas con violencia, y son quienes más reportan haberla sufrido, luego, por parte de sus maridos (Benavides y León, 2013). Esto se vincula, en parte, con los hallazgos de otro estudio en el que se analizaron datos de 24 países. Según los resultados, buena parte de la violencia de género no se reporta debido a la creencia de que la violencia es «una parte normal de la vida que las mujeres deben soportar» (Palermo, Bleck y Peterman, 2014).

En este tema, interesan también las posturas que adoptan los círculos sociales de las mujeres afectadas. Con relación a este punto, el estudio que Rose y sus colegas (2000) realizaron con un grupo de mujeres (mayormente afroestadounidenses) violentadas por sus maridos halló que sus familiares no solían apoyarlas ante estas situaciones, por la existencia de «sanciones sociales y culturales» contrarias a la ruptura de relaciones. Así también, Truninger (1971) nos habla de la «presión social» que se ejerce sobre las mujeres para que sus altercados maritales se resuelvan en privado.

En el análisis social de los hechos de violencia doméstica, sus antecedentes y contextos particulares resultan claves para entender su naturaleza y significación (Jacobson, 1994; Riggs y O'Leary, 1996). Para Jacobson (1994), conductas como la violencia conyugal se pueden entender mejor examinando su covariación (en ocurrencia, frecuencia, intensidad o duración) con factores del entorno o externos a los protagonistas de la violencia. Como ningún agresor abusa todo el tiempo o en todas las situaciones, es importante conocer los factores que rodean los maltratos, así como las conductas y respuestas de las víctimas, lo que no significa eximir de responsabilidad individual a los agresores. Esta vertiente de análisis se complementa con los resultados de estudios que concentran el interés en las «tácticas» de control coercitivo por parte de los abusadores (Alves y otros, 2017).

Otros autores han resaltado la importancia de la acción racional de las mujeres en sus respuestas frente a la violencia, incluyendo la voluntad para permanecer en relaciones abusivas. J. H. Pfouts (1978), por ejemplo, propone un modelo en el que las mujeres analizarían los costos y beneficios de sus decisiones individuales, ya sea en el sentido de permanecer junto

a maridos violentos o de separarse de ellos, sopesando las recompensas que obtendrían en el primer caso (v. g. seguridad, vivienda, aspectos emocionales) frente a los costos implicados (v. g. frecuencia o severidad de los abusos, inestabilidad, efectos en los hijos). Esta perspectiva se conecta, en parte, con las que destacan el rol de la dependencia económica (Bornstein, 2006; Deuba y otros, 2016; Strube y Barbour, 1983) o los «sacrificios» de mujeres que anteponen la estabilidad familiar y el amparo de sus hijos a su propio bienestar (Short y otros, 2000).

Otros enfoques apuntan más a los factores sociales y demográficos, antes que a las características y decisiones individuales, o buscan integrar ambas dimensiones. En su estudio estadístico sobre factores individuales, familiares y comunitarios, asociados con la prevalencia de situaciones de violencia doméstica en el Perú, Flake (2005) ensaya una mirada ecológica de las relaciones entre el estatus social de las mujeres, sus condiciones económicas y su riesgo de sufrir violencia conyugal. En un sentido similar, Gelles (1976) anota que la probabilidad de que una mujer permanezca al lado de un marido violento se incrementa cuando ella cuenta con menos poder y recursos.

3. Métodos

Este trabajo se basa en un subanálisis de datos obtenidos en una investigación sobre la vulnerabilidad de las mujeres peruanas frente a la infección por VIH (2011-2012), que integró un componente cuantitativo y otro cualitativo (García y otros, 2012). En la parte cuantitativa (estudio analítico de casos y controles no pareado), se encuestó a 579 mujeres sexualmente activas, de 15 a 49 años de edad, residentes en Lima, Callao e Iquitos: 321 diagnosticadas con VIH (casos) y 258 sin ese diagnóstico (controles). Se invitó a algunas mujeres con VIH a participar también en entrevistas en profundidad y se seleccionaron por conveniencia, según un criterio de máxima variabilidad; es decir, se invitó a mujeres de variados antecedentes sociales (con respecto a edades, educación, ingresos

y ocupaciones) para abarcar la mayor diversidad posible de situaciones. Reclutamos, así, a 38 mujeres (14 de Lima, 12 del Callao y 12 de Iquitos), quienes fueron entrevistadas por la autora de este trabajo. Se empleó una guía con 21 preguntas sobre antecedentes sociales y trayectorias biográficas, contextos de vida, salud, sexualidad y relaciones de género, incluyendo algunas específicas sobre conflictos de pareja y violencia. Tanto la guía como el protocolo del estudio fueron aprobados por los comités de ética de la Universidad Peruana Cayetano Heredia (UPCH) y de los hospitales Arzobispo Loayza, Dos de Mayo, Regional de Loreto y de Apoyo de Iquitos.

Las 38 entrevistas, de algo más de una hora en promedio y registradas en audio, se realizaron, de manera anónima y confidencial, en ambientes privados de los hospitales a donde acudían las mujeres para sus controles de salud o en sus domicilios. Las transcripciones resultantes fueron codificadas con el programa Atlas.ti©, de acuerdo con un libro de códigos predefinido e incluyendo categorías emergentes. De este procedimiento resultaron 2594 citas codificadas, de las cuales seleccionamos 288 referidas a situaciones de violencia y conflictos de pareja. El análisis se realizó siguiendo procedimientos de comparación etnológica para el tratamiento de materiales etnográficos, consistentes en la contrastación de los datos de forma longitudinal (discursos y situaciones en cada caso) y transversal (de cada caso con relación a los otros). Con ello, se atendió a los contextos de las narraciones y se generaron hipótesis emergentes en el proceso. En este reporte, los nombres de las mujeres aparecen reemplazados por seudónimos.

3.1. Características de las mujeres

Las participantes en el estudio tenían diversas edades, en un rango de 16 a 48 años (30 en promedio): 7 de ellas reportaron tener educación primaria completa o incompleta; 22, algún grado de secundaria, y 9 dijeron contar con estudios superiores. Las ocupaciones más comunes fueron las de comerciantes, empresarias o trabajadoras independientes, y empleadas o exempleadas que dejaron de trabajar por su condición de salud. Luego, una

de ellas dijo ser estudiante; otra, obrera, y otra más, agricultora. La mayoría alternaba estas ocupaciones con su dedicación a labores domésticas: 34 tenían de uno a cuatro hijos, generalmente menores, y 4 eran gestantes.

Las mujeres, en su gran mayoría (36/38), declararon haber sufrido alguna forma de violencia de género a lo largo de sus vidas, por parte de sus esposos, convivientes o novios, incluyendo a los que tenían cuando se les entrevistó o a otros que habían tenido en el pasado: 30 reportaron violencia física; 34, violencia psicológica; 10, violencia sexual conyugal, y 27 hablaron de «infidelidades» de sus parejas (comprobadas o de las que tenían fuertes indicios).

Del grupo de mujeres, 9 ofrecieron información biográfica y contextual detallada referida a maltratos severos experimentados en relaciones que persistían en el tiempo, por periodos variados. Otras 11 compartieron información parcial sobre situaciones similares, con menores niveles de detalle o concerniente a formas menos severas de violencia.

4. Resultados

4.1. Aspectos culturales y nociones de género

El elemento común que encontramos en las historias, más asociado con el mantenimiento de relaciones marcadas por la violencia conyugal, es la voluntad de algunas mujeres de preservar la «unidad familiar». Esto no puede ser visto solo como una actitud o característica individual, sino que se conecta muy estrechamente con un ideario cultural tradicional que privilegia y valora precisamente a la «familia unida». Veamos lo que nos dice Victoria, quien reportó maltratos físicos e «infidelidades»:

[E: ¿Usted sabía que él salía con alguien?] Sí... [E: ¿Y qué hacía?] Nada. Hacerme la desentendida, porque en mi familia siempre mis padres nos decían que el que tiene su esposa es para toda la vida,

¿no?, es para siempre. Entonces, yo siempre respetaba eso, así lo vea con una mujer o no, igual lo aceptaba; lo tenía que recibir en la casa, es lo que me habían enseñado, ¿no? [...] yo simplemente seguí todo lo que mis padres me enseñaron... Decían que cuando uno tiene su marido es para siempre, porque en la familia nunca había nadie que se ha separado (Victoria, 35 años, Callao).

Como parte de este ideal unitario, aparece también la preocupación por los hijos, que se suele expresar en el deseo de que los hijos «no crezcan sin padre», como una motivación asociada para preservar o retomar las relaciones a pesar de la violencia. Esto queda bien ilustrado en el caso de Rita (30 años, Iquitos), quien nos cuenta que su marido le era infiel y que eventualmente la abandonó para irse a vivir con otra mujer. Ante esa situación, ella contrató a un abogado e interpuso una demanda legal para conminarlo a volver: «He vuelto con él por mi hijo, le digo... para que crezca con un padre y todo lo demás». A continuación, tenemos parte de la historia de Rebeca, que es algo diferente, pero coincide en la preocupación por su hija recién nacida:

Cuando salí embarazada de mi hija, ya había tomado la decisión de que iba a estar con un hombre que no amaba, que no quería y que no era para mí, y quería separarme de él. Le fui sincera y le dije la verdad, que quería vivir sola, prefería que le pasara una pensión a mi hija y vivir sola. Pero cuando nació la bebe, él me dijo: «Vamos a darnos una oportunidad... por nuestra hija». Intentamos, de vivir juntos, pero no fue buena porque era un poco... machista (Rebeca, 29 años, Lima).

El ideario tradicional se manifestaba, en varios casos, en el apego de algunas mujeres a un esquema jerarquizado de relaciones familiares, en el que ellas adoptan un rol sumiso y subordinado, junto a una concepción particular de los roles de esposa y madre, frente a hombres a quienes conciben como «jefes» de familia. Por tendencia, las mujeres más comprometidas con este esquema de pensamiento solían ser más proclives a

continuar sus relaciones con hombres autoritarios y violentos. No obstante, entre quienes se mantenían junto a hombres de este tipo hallamos también a algunas mujeres bastante autónomas (con mayor capacidad para la toma de decisiones y el control de su propia sexualidad) y que no se consideraban «inferiores» a ellos, pero sí valoraban el ideal de la «familia unida» o deseaban que sus hijos «no crezcan sin padre». Es lo que ocurría con Rita, a quien mencionamos líneas arriba. Ella era una empresaria con un alto sentido de autonomía individual y refirió que le daba empleo al marido «infiel», a quien obligó a regresar para que su hijo «crezca con un padre».

4.2. Condicionamientos económicos

La dependencia económica es un motivo que algunos estudios señalan como un factor en la continuación de relaciones en mujeres maltratadas. Nosotros encontramos también que algunas mujeres hacían referencia a este tipo de condicionamiento económico.

Si estoy a su lado, es porque quiero hacerlo cambiar y porque tengo una bebe que es de él. Entonces, es por eso que estoy igual a su lado... y, además, porque no tengo dinero para desenvolverme, pero también me pongo a pensar que si él no pone de su parte, entonces, no, no llega uno a nada, ¿no? (Juana, 22 años, Lima).

Sin embargo, la dependencia económica por sí sola no llega a explicar el hecho de que diversas mujeres continúen sus relaciones con parejas que las violentan. Mediante la comparación de los casos analizados, encontramos que —bajo situaciones similares de dependencia económica y con características también semejantes en los ingresos, la tenencia de los hijos o la dedicación a labores domésticas— algunas mujeres decidían terminar sus vínculos de pareja con hombres violentos, pero otras se mantenían junto a ellos por largos periodos, o indefinidamente, aun cuando se sentían capaces de trabajar y obtener su propio sustento.

Una amiga me dice: «Vamos a Argentina», dice... hay trabajo bastante para mujeres... más económicamente, porque con mi esposo también no me llevo tan bien; con él no me fío, por lo que él nunca... no sienta cabeza hasta ahora. A veces, todo el problema es la plata, la plata, a veces no me alcanza y dice «no tengo»... yo cuántas [veces] le he dicho que se vaya ya, yo para poder trabajar sola, estar ahí [...]. Toda la gente piensa: «No, ya tienes tu marido, ya tienes una solvencia...». [Pero] él está aparte, «toma para la comida» y nada más, y, a veces... no alcanza la plata... a veces, cuando quiero trabajar así, se amarga. No, mejor ya quiero irme a otro sitio (Violeta, 41 años, Callao).

En un conjunto más amplio de casos, advertimos que más que una «dependencia» de la pareja por motivos económicos, interesa más el desempeño del hombre en su rol de proveedor. Varias mujeres podían tolerar maltratos e infidelidades de sus maridos, siempre y cuando ellos se mostraran «responsables» y cumplieran con llevar el sustento a sus hogares, al margen de si ellas se encontraban o no en una situación de dependencia económica, o de si trabajaban o se sentían capaces de trabajar.

Cuando [él] venía borracho, me pegaba... porque yo le reclamaba pues, ¿no? Pero cuando no le reclamaba, me quedaba callada, él venía, me abrazaba, me traía comida. Así, de pronto, no sé de dónde, pero traía comida y para cocinar... y se echaba a dormir, ahí como una vaca, todo el día..., pero como una mujer a veces no aguanta y ¡pa!, suelta su enojo, ahí es donde me pegaba (Juana, 22 años, Lima).

[E: ¿Y tú que pensabas?] No pensaba nada [sobre las posibles infidelidades de su esposo] [...] me decía mi hermana [que] me está pisoteando, me decía. [E: ¿Y tú qué le decías?] Yo le dije que, pues, cómo voy... este, no, no sabía, no tenía celos de él yo, ¿dí? Porque él, cuando venía, traía plata, compraba para sus hijos y yo también tenía mi plata de lo que trabajaba (Adela, 24 años, Iquitos).

Así también, no faltaban las mujeres que trabajaban, criaban a sus hijos y gozaban, incluso, de una mejor situación económica que sus parejas que las maltrataban, pero aun así intentaban retenerlos junto a ellas.

4.3. Factores contextuales: Redes familiares y seguridad

Algunos factores del contexto ayudan a entender las diferencias mostradas previamente. Aquí tenemos, en primer lugar, los roles que desempeñan los familiares o allegados de la pareja, que, con cierta frecuencia, intervenían en las historias, ya sea en el sentido de recomponer las relaciones marcadas por la violencia, a veces aun después de que la mujer intentaba separarse, o, en otros casos, apoyándolas cuando decidían terminar sus relaciones. Es decir, el ideal de la «familia unida» no es solo una noción que adoptaban algunas mujeres y que las motivaba a preservar sus lazos de pareja, sino también un mecanismo cultural que tomaba cuerpo en las prácticas de los allegados que, directamente, intervenían para prevenir las separaciones o restituir la unidad familiar, incluso ante situaciones de violencia extremadamente graves.

[...] con esa chica también ha estado [E: ¿Y cómo te pegaba?] Patadas, puñetes, me jalaba mi cabeza, me chancaba, de que me pegó esa vez fuerte, fuerte, me chancó mi cara en el ladrillo, me rompió el tabique, todo. [...] [Además] [E: Te sacaba la vuelta, ¿y qué pensabas de eso?] Nada, ya qué voy a hacer, cuando no se quiere, no se quiere, qué voy a saber, para qué obligarlo a tener y, por último, ya ni iba ni... mi hermana, mi hermana mayor es la que me hacía amistar, ella; por eso, lo que amisté todo, cosa que va a cambiar [pensaba] (Violeta, 41 años, Callao).

Nos insultaba, nos gritaba... los dos, con mi hijita... [E: ¿Y qué les decía?] Que no servíamos para nada, que éramos feas, a mí me decía que era fea, que era chata, que no servía para nada. [E: ¿Y usted qué hacía cuando le decía eso?] Lloraba, lloraba, era lo único que hacía, llorar y llorar. [...] Al principio sí salí [de la casa] con tal de que [él]

me dejara en paz, pero su mamá y su papá insistieron en que yo me tenía que quedar... [E: ¿Ahora sigue viviendo ahí?] Sigo actualmente ahí (Victoria, 35 años, Callao).

En el caso contrario, incluso las mujeres que valoran el ideal familiar unitario y que dependen económicamente de sus parejas tienen mayores posibilidades de terminar relaciones insatisfactorias cuando cuentan con respaldo familiar o social, o cuando sus allegados las alientan a separarse o les ofrecen la alternativa de apoyarlas en esta decisión. No parece casual, por tanto, que algunas de las mujeres que, en nuestro grupo, soportaban más la violencia continuada en sus relaciones hayan sido, precisamente, migrantes de bajos ingresos, alejadas de sus familias.

Un segundo elemento contextual, menos frecuente en los relatos, pero también importante desde nuestra óptica, es el ambiente de inseguridad y peligro en que viven varias de estas mujeres. En vecindarios caracterizados por la amenazante presencia de pandillas y tráfico de drogas, con toda la violencia y las perturbaciones que estos fenómenos acarrearán, tener a un hombre que desempeña la función de «macho protector» en la familia constituye, para ciertas mujeres, una motivación nada desdeñable para mantener la relación, a pesar del autoritarismo y la violencia que este hombre pueda ejercer sobre la mujer y sus hijos. En estos casos, y ante el peligro externo, para estas mujeres, el carácter autoritario de un hombre que ejerce su poder de una manera violenta en un esquema de relaciones vertical y jerárquico puede llegar a ser, incluso, un rasgo deseable, tanto por su (percibida) capacidad para ofrecer protección contra las amenazas del entorno, como por su rol al interior de la familia, donde se espera que imponga el orden y la disciplina para que los hijos «no se pierdan» en las drogas o las pandillas. Este sería el caso de Violeta, quien expresaba su preocupación por el involucramiento de su hijo en «peleas», al justificar su voluntad de seguir junto a su marido.

[...] por eso lo que amisté todo [se reconcilió con él], cosa que va a cambiar, y mi hijo estaba adolescente, y todos los chicos [del barrio]

eran un poquito fumones, todo drogados, todo, y yo decía: «un poco de respeto va a haber» [aludiendo al rol de su marido], por mi hijo, para que no se pierda, pero él no se perdió, la que me fregué soy yo... (Violeta, 41 años, Callao).

Al menos, en 11 casos de mujeres que mantenían sus relaciones con hombres violentos, fue posible ubicarlas viviendo en zonas populares, con altos índices de inseguridad (lugares como El Agustino, Rímac, La Victoria, Comas, Carabayllo, distritos del Callao, como Venanilla, entre otros).

4.4. Aspectos emocionales

Algunas mujeres alegaron que se mantenían junto a hombres que las maltrataban movidas por el amor, por la esperanza de que ellos cambien su actitud o para tratar de hacerlos cambiar.

Él no pone de su parte... De repente, puedo hacer que cambie, bueno, eso es, mi pensamiento es que va a cambiar algún día, ¿no? A veces da ganas de llorar, pero ojalá que cambie, pero nunca cambia (Juana, 22 años, Lima).

[E: ¿Y qué pensabas de eso, que él esté saliendo con otras mujeres?] No, él me decía que... yo pensaba que él va a cambiar, va a reflexionar por sus hijos, que va a dejar esa vida, así, pero y cuándo, no cambiaba (Ángela, 40 años, Iquitos).

Sin embargo, al examinar el conjunto de informaciones que estas y otras mujeres nos ofrecieron, no parece que este tipo de anhelos y motivaciones emocionales tengan, por sí solas, un rol determinante para la continuación de las relaciones, en ausencia de otros condicionamientos como los ya señalados, referidos a los ideales de unidad familiar, los aspectos económicos o la intervención de las redes de allegados.

4.5. El lugar y el entendimiento de la violencia en el mantenimiento de las relaciones

Las mujeres suelen valorar de modos distintos las diversas formas de violencia que se producen en las relaciones familiares o conyugales. Esas valoraciones también pueden venir definidas por sus nociones culturales acerca de la propia violencia. Para algunas, el que sus parejas les «levanten la mano» no sería un motivo suficiente para romper sus lazos maritales, incluso si lo hacen de manera continuada, sobre todo si se trata de hombres que se muestran «responsables» en el terreno económico. Otras, en cambio, no toleraban ser violentadas físicamente, o se separaban en la primera ocasión en que una pareja las golpeaba. Algo similar ocurría con el maltrato psicológico y la violencia sexual: los insultos, las humillaciones y el sexo forzado podían ser valorados como situaciones desagradables, pero no al grado de significar motivos de separación.

Y todavía encima... mira como es, ah, encima de que me pegaba, él no podía vivir sin tener sexo, prácticamente. Igualito quería estar conmigo... Y yo decía, «seguro nos vamos a amistar», ¿no? [E: Y usted aceptaba o le decía que no, cuando él quería (tener sexo)] Tenía que aceptar, porque igual me pegaba (Andrea, 46 años, Lima).

En las historias analizadas, varias de las mujeres que mantenían sus relaciones, a pesar de sufrir violencia física o psicológica, mencionaron que ellas también habían insultado, golpeado o lesionado a sus parejas en los episodios de conflicto.

Por celos me cacheteó... porque yo también le contesté, ¿no?... La verdad, le voy a decir... es que yo uso mi serruchito. Yo agarré y, yo soy bien nerviosa, soy bien alterada; yo agarré y le dije, «¡a mí nunca me metas la mano!», le dije, y me volvió a tirar otro. «¡Cállate!», me dice, y ¡pum! Agarré el cuchillo... y me quiso agarrar, y yo, «¡déjame, déjame!», ¡pum!, le clavé en la mano, y estaba que le salía sangre, «vete

para allá, no te quiero ver». [...] A veces, así es, me mete la mano, yo también le devuelvo, le jalo de los pelos, no sé, le hago cualquier cosa (Carmen, 20 años, Lima).

Él, a veces, me dice así: «Tú eres bocona», me dice, sino me dejo tampoco. Antes me dejaba, me pegaba, me ponía mis ojos verdes, me daba duro, de alma. En cambio, ahora ya no, ya me defiende. [E: ¿Cómo te defiendes?] Una vez, una amiga me dijo: «Agarra el cuchillo», me dice. Le metí por acá, por su trasero. [E: ¿Por su trasero?!] Sí, por su poto le metí, ¡pla! Le metí acá. [...] Ya no aguanté ya, mucho me pegaba, me maltrataba (Violeta, 41 años, Callao).

De hecho, al comparar los casos encontramos que aquellas mujeres que declaraban haber golpeado a sus parejas solían ser quienes más a menudo preservaban sus relaciones conyugales por largos periodos, independientemente de la presencia o ausencia de los elementos culturales, económicos o contextuales señalados en los apartados previos. Al parecer, las mujeres que se mostraban más dispuestas a ejercer, también ellas, violencia le estarían restando importancia a la violencia como un factor decisivo para el rompimiento de relaciones.

4.6. Los límites del maltrato

Solo algunas mujeres se encontraban aún unidas a parejas que las maltrataban en el momento en que se realizaron las entrevistas. Las historias de violencia se referían, en su mayoría, a relaciones que tuvieron en el pasado y que sostuvieron por periodos variados (desde unos pocos años hasta alrededor de dos décadas). Al explorar los motivos de las separaciones, hallamos tres pautas principales. En la primera, algunas mujeres terminaban sus lazos conyugales o de convivencia luego de vivir conflictos y experimentar maltratos que se agravaban con el tiempo, hasta alcanzar situaciones límites e insostenibles. En estos casos, los testimonios nos llevan a pensar

en la mayor o menor gravedad de los maltratos como un factor que, en determinados casos, puede estar detrás de las decisiones de las mujeres, ya sea en el sentido de mantener sus relaciones o de terminarlas. Así, algunas mujeres podrían ser tolerantes a formas de violencia que en sus percepciones serían de baja intensidad, pero también estarían menos dispuestas a soportar violencias más severas, en especial cuando las relaciones se encuentran ya bastante deterioradas.

En la segunda pauta, otras mujeres indicaron que sus relaciones habían llegado a su fin debido a sucesos evidentes de «infidelidad», por parte de sus parejas, que podían estar precedidos, o no, por maltratos psicológicos de otra índole, o por golpes. Estas circunstancias le otorgan un contenido adicional a lo que decíamos, al inicio, sobre la gran importancia que muchas mujeres le otorgan a la «unidad familiar», ya que la presencia de otra mujer en la escena amenaza o disuelve esa unidad. Así, eventualmente pierde sentido el mantenimiento del compromiso conyugal y sobreviene la ruptura.

En la tercera pauta, tenemos el elemento de «responsabilidad» que las mujeres evalúan en sus parejas, que —como hemos indicado— alude al desempeño económico de los hombres y al cumplimiento adecuado de sus roles de proveedores y protectores. Ante hombres que no se muestran «responsables» con sus familias o que dejan de serlo a partir de cierto momento, las mujeres pueden reconsiderar sus posturas frente a la unidad familiar y su tolerancia a los maltratos y las infidelidades.

En las historias, observamos que estas tres pautas, que distinguimos aquí con propósitos analíticos, pueden aparecer unidas en las experiencias narradas. Es posible, por ejemplo, que una mujer soporte maltratos episódicos por largos periodos, ya sea por amor, por la necesidad de sustento o protección, por presiones de familiares, o por la falta de apoyo o alternativas, pero luego de un tiempo decida separarse, cuando se presentan o maduran una o más de las siguientes condiciones, de manera sucesiva o concurrente: los maltratos se hacen más frecuentes, intensos e insoportables; se descubre que el marido es infiel, o él se vuelve «irresponsable» en sus obligaciones paternas y de proveedor. A esto sumaríamos el rol de los

parientes y allegados, que pueden influir en las decisiones de las mujeres, al respaldarlas o al negarles asistencia.

5. **Discusión y conclusiones**

El mantenimiento de relaciones conyugales o de convivencia entre las mujeres entrevistadas, que experimentaron maltratos por parte de sus parejas, aparece definido por un panorama complejo de factores individuales, sociales, culturales y contextuales. Destacan aquí los idearios tradicionales que (i) privilegian la unidad familiar, (ii) definen roles subordinados para las mujeres en los esquemas familiares (como esposas y madres sumisas), y (iii) promueven también la idea de que los hijos siempre deben crecer bajo la tutela de un padre o de una familia unida. Estas nociones se presentan, a veces, reforzadas por la intervención de familiares o allegados que actúan directamente para recomponer las relaciones deterioradas. En otros casos, las dificultades para romper con relaciones abusivas se asocian con la carencia de redes de apoyo. Luego, encontramos que para algunas mujeres, los hombres autoritarios pueden llegar a ser, incluso, figuras aceptables en entornos de vida peligrosos e inseguros. Al mostrar esos rasgos, se espera que protejan a la familia frente a amenazas externas e impongan orden y disciplina sobre los hijos (para evitar que estos se involucren en el ambiente delictivo). Además, la propia valoración de la violencia en sus diversas formas tendría una función en las posturas de tolerancia o rechazo frente a ella, por parte de las mujeres. Quienes le restan importancia pueden ser más proclives a preservar sus vínculos de pareja, aun sufriendo los maltratos. En tanto, la dependencia económica y los vínculos emocionales, si bien aparecieron en algunas narrativas asociados a la continuación de relaciones insatisfactorias, no parecen ser motivaciones suficientes en ausencia de los condicionamientos previamente señalados.

Este trabajo contribuye al conocimiento del tema planteado y muestra un análisis basado en casos de mujeres peruanas con características diversas en sus antecedentes sociales, económicos y ocupacionales. Con ello, aborda

un problema escasamente estudiado tanto en el Perú como en América Latina. Asimismo, representa una contribución a la literatura más general sobre violencia de género en estos ámbitos.

Anteriormente, un estudio sobre la tolerancia prolongada a la violencia conyugal, realizado con tres mujeres peruanas de clase alta, encontró que ellas, en lo que respecta a sus experiencias de maltrato, no se diferenciaban en lo esencial de otras mujeres de sectores menos favorecidos (Bedoya y Mujica, 2016). En ese estudio y en el nuestro destaca la presencia de idearios culturales referidos a la preservación de la unidad familiar. También se han identificado en trabajos previos donde se presentan casos de mujeres que mantenían sus relaciones con hombres violentos luego de ser educadas para esforzarse en la búsqueda de matrimonios «perfectos» (Walker, 1977; 1978) y de familias armoniosas o «pacíficas» (Gelles, 1976), que le temen a la soledad, que se culpan a sí mismas por la violencia que sufren, que abrigan la esperanza de que sus maridos violentos cambiarán en el futuro (Ferraro, 1993; Hendy y otros, 2003; Short y otros, 2000; Strube y Barbour, 1984), y que sostienen la idea de que los hijos deben ser criados siempre por ambos padres (Bedoya y Mujica, 2016; Short y otros, 2000).

Nuestro enfoque sugiere que el problema va más allá de solo las «creencias» o las «reglas culturales» que siguen los individuos. En varias narraciones analizadas, los familiares intervienen directamente en la restauración de los lazos conyugales, aunque identificamos también otros casos en los que actúan en el sentido opuesto: ofrecen soporte a mujeres que deciden separarse de maridos violentos, o las alientan a hacerlo. Así, tenemos que, ante hechos similares de violencia conyugal, los allegados o familiares de las mujeres pueden asumir posturas distintas que, a su vez, estarían influenciadas por la cultura y se expresarían en la intervención restaurativa, que se puede expresar también como «presión social» (Truninger, 1971), inhibición, como en los casos analizados por Rose y sus colegas (2000), o soporte social.

Con respecto a los contextos de vida de las mujeres y sus familias, advertimos que los entornos de vida inseguros o peligrosos tendrían una función en la persistencia de relaciones violentas, al fomentarse la

aceptación social de la figura del «macho protector» en esos ambientes. A él le puede tolerar que ejerza violencia en su familia, siempre y cuando ofrezca protección frente a las amenazas externas y discipline a los hijos para prevenir que estos se involucren en el mundo delictivo. Esta vinculación entre los entornos inseguros y la violencia doméstica se ha documentado con detalle etnográfico, por ejemplo, en barrios pobres y peligrosos de Argentina (Álvarez y Auyero, 2014), pero no se ha explorado cómo y cuánto pueden influir en la persistencia de la violencia conyugal. En nuestra opinión, conviene prestarles mayor atención a estas condiciones de riesgo en los entornos de vida, porque se sabe que la búsqueda de seguridad o protección es una de las razones que, en principio, motivan a muchas mujeres a entablar compromisos maritales y mantenerlos, a pesar de la violencia de pareja que puedan experimentar. Esto, para Pfouts (1978), es parte de sus evaluaciones de costos y beneficios.

A diferencia de otras investigaciones que enfatizan en el rol de la dependencia económica como un factor destacado en la continuación de relaciones violentas (ver Basu y Famoye, 2004; Deuba y otros, 2016; Strube y Barbour, 1983), en este trabajo relativizamos la importancia de este elemento, en vista de que no hallamos realmente una correspondencia consistente entre esta forma de dependencia y el mantenimiento de tales relaciones. Aun cuando esta motivación fue expresada por algunas mujeres insatisfechas con sus maridos abusivos, predominaron los casos en que tanto ellas como otras, que atravesaban situaciones similares, buscaban y conseguían sus propias fuentes de ingresos como una manera de escapar de su desdicha. En tanto, había también mujeres con recursos propios o bastante autónomas que se mantenían al lado de hombres que las maltrataban. En nuestra interpretación sobre el aspecto económico, el interés de diversas mujeres por permanecer junto a hombres violentos pasaría más por una evaluación integral del desempeño económico-actitudinal de estos últimos, en el sentido de verlos como sujetos «responsables», que cumplen sus roles de proveedores (y protectores de la familia), y no tanto por el hecho singular de que las mujeres «dependan» de los recursos que ellos puedan proporcionar.

En este estudio, ensayamos también una aproximación procesual. Si hablamos de relaciones abusivas que se mantienen en el tiempo, entonces el propio tiempo, los cambios en la naturaleza de los abusos y su concatenación interesan para un mejor entendimiento del fenómeno (v. g. Lee y Bell-Scott, 2009). Vimos, por ejemplo, que las violencias se pueden complejizar e intensificar, y que en ciertos casos el propio aumento de su gravedad o frecuencia condicionaría las decisiones de ruptura. Sin embargo, en distintos relatos observamos también que otros cambios ocurridos en las vidas de las mujeres pueden igualmente influir en esas decisiones, al margen de cuán severas o reiteradas sean las violencias que sufren. Varias de las mujeres que más soportaban la violencia conyugal solían ser también más proclives a ejercerla en los conflictos. Parece lógico suponer que allí, donde la violencia llega a tomarse como un asunto cotidiano más, puede otorgársele una reducida importancia como motivo para terminar las relaciones, siempre que no se llegue a situaciones extremas. En una línea similar, otros estudios han planteado que las mujeres maltratadas en sus familias pueden ser más propensas a mantenerse, luego, en relaciones maritales violentas (Gelles, 1976); que estas formas de victimización suelen reproducirse entre madres que maltratan a sus hijos y que también declaran sufrir violencia por parte de sus esposos (Benavides y León, 2013), y que el subreporte de la violencia de género se asocia con su normalización entre muchas de las mujeres que la sufren (Palermo, Bleck y Peterman, 2014).

Este estudio tiene algunas limitaciones. Mostramos aquí tan solo un panorama de situaciones, condiciones y factores cuyas magnitudes y recurrencias, en otros grupos o en poblaciones más amplias, escapan a lo que podríamos captar desde un enfoque cualitativo, en el que desde luego cabe esperar variadas clases de sesgos en los testimonios (de recuerdo, de respuestas deseables, de autodefensa, de apología moral, entre otros). Asimismo, las historias provienen de un subanálisis de datos obtenidos en una investigación que al comienzo no estaba centrada en el problema abordado aquí, sino en la vulnerabilidad de las mujeres frente al VIH (se encontró que sufrir violencia conyugal significaba de dos a cuatro veces más probabilidades de tener la infección; ver García y otros, 2012). Desde

luego, una investigación específica sobre la pregunta planteada podría arrojar una mejor aproximación al asunto. Sea como fuere, consideramos que esta exploración ofrece una buena base para futuras investigaciones, tanto cualitativas como cuantitativas.

De otro lado, los análisis presentados pueden ser tomados en cuenta en los actuales esfuerzos de prevención y atención de la violencia conyugal y familiar. Nuestros resultados sugieren la necesidad de acciones preventivas y de apoyo social que integren un abordaje de las redes sociales/familiares y los contextos de vida de las mujeres afectadas, además de estrategias educativas y de comunicación, cuyos mensajes apunten a cuestionar esquemas estereotipados de familia y a reformular las nociones sobre las formas de «responsabilidad» y «protección» que se espera de los hombres. En vista de que gran parte de la violencia familiar no se denuncia, los programas contra la violencia doméstica y de género podrían adoptar un papel proactivo en la identificación de factores de riesgo y situaciones de violencia, para actuar con prevención donde sea pertinente. También sería recomendable ensayar y evaluar innovaciones en las políticas y acciones en seguridad ciudadana, que integren aspectos de género y violencia familiar, bajo la lógica de que en entornos de vida más seguros se le restaría espacio y motivaciones a las expectativas femeninas y actitudes masculinas autoritarias y violentas que se asocian más con la «protección» frente a amenazas externas y la disciplina vertical hacia los miembros de la familia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alves, Martha; Sandra Graham-Bermann, Erin Hunter, Laura E. Miller-Graff y Sarah M. Schomer (2017). Coercive control and the stay-leave decision: the role of latent tactics among a sample of abused pregnant women. *Violence and Victims*, 32(5), 811-828.
- Aguilar, Rudy J. y Narina Nunez Nightingale (1994). The impact of specific battering experiences on the self-esteem of abused women. *Journal of Family Violence*, 9(1), 35-45.
- Aguinaga Álvarez, Adolfo (2012). *Creencias irracionales y conductas parentales en madres víctimas y no víctimas de violencia infligida por la pareja*. (Tesis de maestría), Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Álvarez, Lucía y Javier Auyero (2014). «La ropa en el balde»: rutinas y ética popular frente a la violencia en los márgenes urbanos. *Nueva Sociedad*, (251), 17-30.
- Basu, Bharati y Felix Famoye (2004). Domestic violence against women, and their economic dependence: a count data analysis. *Review of Political Economy*, 16(4), 457-472.
- Bedoya, Silvana y Jaris Mujica (2016). Tolerancia a la violencia de pareja en tres historias de vida de mujeres de estrato económico alto de Lima. *Colombia Forense*, 4(1), 65-78.
- Benavides, Martín y Juan León (2013). *Una mirada a la violencia física contra los niños y niñas en los hogares peruanos: magnitudes, factores*

- asociados y transmisión de la violencia de madres a hijos e hijas*. Documentos de Investigación, 71. Lima: GRADE.
- Bornstein, Robert F. (2006). The complex relationship between dependency and domestic violence: Converging psychological factors and social forces. *American Psychologist*, 61(6), 595-606.
- Deuba, Keshab; Anustha Mainali, Helle M. Alvesson y Deepak K. Karki (2016). Experience of intimate partner violence among young pregnant women in urban slums of Kathmandu Valley, Nepal: a qualitative study. *BMC Women's Health*, 16(1), 1-10.
- Ferraro, Kathleen J. (1993). Rationalizing violence: how battered women stay. *Victimology*, 8(3-4), 203-212.
- Flake, Dallen F. (2005). Individual, family, and community risk markers for domestic violence in Peru. *Violence Against Women*, 11(3), 353-373.
- Galanti, Geri-Ann (2003). The Hispanic family and male-female relationships: an overview. *Journal of Transcultural Nursing*, 14(3), 180-185.
- García, Patricia; César R. Nureña, Ángela Bayer, César Cárcamo, Marcela Lazo, Sayda La Rosa, Patricia S. Mallma y Cecilia Caparachin (2012). *Nunca pensé que me iba a pasar a mí. VIH y vulnerabilidad de la mujer en el Perú: evidencias y recomendaciones para la acción*. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia, UNFPA.
- García-Moreno, Claudia; Henrica Jansen, Mary Ellsberg, Lori Heise y Charlotte H. Watts (2006). Prevalence of intimate partner violence: findings from the WHO multi-country study on women's health and domestic violence. *The Lancet*, 368(9543), 1260-1269.
- Gelles, Richard J. (1976). Abused wives: why do they stay. *Journal of Marriage and Family*, 38(4), 659-668.
- Güezmes, Ana; Nancy Palomino y Miguel Ramos (2002). *Violencia sexual y física contra las mujeres en el Perú: estudio multicéntrico de la OMS sobre la violencia de pareja y la salud de las mujeres*. Lima: Centro

de la Mujer Peruana Flora Tristán, Universidad Peruana Cayetano Heredia.

- Hendy, Helen M.; Doreen Eggen, Cheryl Gustitus, Kelli C. McLeod y Phillip Ng (2003). Decision to leave scale: perceived reasons to stay in or leave violent relationships. *Psychology of Women Quarterly*, 27(2), 162-173.
- Ingoldsby, Bron B. (1991). The Latin American family: familism vs. machismo. *Journal of Comparative Family Studies*, 22(1), 57-62.
- Jacobson, Neil S. (1994). Rewards and dangers in researching domestic violence. *Family Process*, 33(1), 81-85.
- Lee, Youn Mi y Patricia Bell-Scott (2009). Korean immigrant women's journey from abused wives to self-reliant women. *Women and Therapy*, 32(4), 377-392.
- Myers, David L. (1995). Eliminating the battering of women by men: some considerations for behavior analysis. *Journal of Applied Behavior Analysis*, 28(4), 493-507.
- Organización Panamericana de la Salud (2003). *Informe mundial sobre la violencia y la salud*. Washington, DC: OPS.
- Palermo, Tia; Jennifer Bleck y Amber Peterman (2014). Tip of the iceberg: reporting and gender-based violence in developing countries. *American Journal of Epidemiology*, 179(5), 602-612.
- Pfouts, Jane H. (1978). Violent families: coping responses of abused wives. *Child Welfare*, 57(2), 101-111.
- Riggs, David S. y Daniel O'Leary (1996). Aggression between heterosexual dating partners: An examination of a causal model of courtship aggression. *Journal of Interpersonal Violence*, 11(4), 519-540.
- Rose, Linda E., Jacquelyn Campbell y Joan Kub (2000). The role of social support and family relationships in women's responses to battering. *Health Care for Women International*, 21(1), 27-39.

- Short, Lynn M.; Pamela M. McMahon, Doryn Davis Chervin, Gene A. Shelley, Nicole Lezin, Kira Sue Sloop y Nicola Dawkins (2000). Survivors' identification of protective factors and early warning signs for intimate partner violence. *Violence Against Women*, 6(3), 272-285.
- Snell, John E.; Richard J. Rosenwald y Ames Robey (1964). The wifebeater's wife: a study of family interaction. *Archives of General Psychiatry*, 11(2), 107-112.
- Strube, Michael J. y Linda S. Barbour (1983). The decision to leave an abusive relationship: economic dependence and psychological commitment. *Journal of Marriage and Family*, 45(4), 785-793.
- Strube, Michael J. y Linda S. Barbour (1984). Factors related to the decision to leave an abusive relationship. *Journal of Marriage and Family*, 46(4), 837-844.
- Truninger, Elizabeth (1971). Marital violence: the legal solutions. *The Hastings Law Journal*, 23, 259-276.
- Walker, Lenore E. (1977-1978). Battered women and learned helplessness. *Victimology*, 2(3-4 4), 525-534.

CAPÍTULO 3

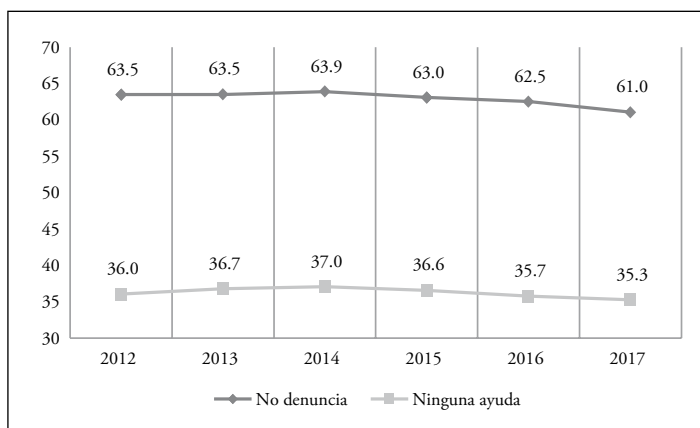
¿POR QUÉ LAS MUJERES VÍCTIMAS DE VIOLENCIA DE PAREJA EN EL PERÚ NO BUSCAN AYUDA?

Jhon Ortega - GRADE, Grupo de Análisis para el Desarrollo

1. Introducción

A pesar de que la normativa nacional reconoce desde hace algunos años la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres, y que la violencia de pareja está reconocida en la Ley 30364 como una modalidad de violencia de género, para prevenir y sancionar la violencia contra las mujeres, parte importante de las víctimas no denuncian ni reciben algún

Figura 1
Tasa de no denuncia y de no búsqueda de ayuda entre las víctimas de violencia física severa



Nota: Las tasas incluyen tres años previos a cada encuesta. La tasa de no denuncia considera a las víctimas que no reportaron a las instituciones del Estado, que incluyen comisarías, Defensorías del Niño y Adolescente (DNA), Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, la Defensoría del Pueblo y las denuncias que llegaron a juzgados y fiscalías.

Elaboración propia sobre la base de las Endes 2009-2017.

tipo de soporte. Veamos, por ejemplo, en la figura 1 que, el último año, 1 de cada 3 mujeres víctimas de violencia severa no buscó ayuda alguna (no denunció y no comentó a su familia ni amigos) y más del 60 % no denunció al agresor. En el área rural la situación es aún peor: más del 70 % de víctimas no denunció.

Al ver las principales razones por las que las víctimas no buscaron ayuda en alguna institución (tabla 1), se encuentra, para el último año de la muestra, que el 25 % tuvo vergüenza, el 18 % tuvo miedo a represalias y 15 % no supo a qué institución recurrir. Sin embargo, resulta interesante notar que, a pesar de la gravedad de las agresiones, aún tienen miedo a la separación (6 %), a causar problemas a su agresor (11 %) o consideran que no es necesaria la intervención de alguna institución (16 %). Esto revela la complejidad de las motivaciones que subyacen a la decisión de denunciar o buscar algún tipo de ayuda para enfrentar la violencia.

Tabla 1
Principales razones para no buscar ayuda en alguna institución (%)

	2012	2013	2014	2015	2016	2017
Vergüenza	26.3	26.0	25.9	25.2	25.5	25.0
Miedo a represalias	17.8	16.9	17.2	17.8	18.1	18.4
No era necesario	15.7	16.1	16.3	16.3	16.2	15.9
No sabía a dónde ir	15.5	16.4	16.5	16.4	15.8	15.4
Miedo a causarle problemas	9.1	9.2	9.4	9.9	10.0	10.5
Miedo a la separación	6.9	7.0	6.3	6.1	6.2	6.2
Otros	8.7	8.4	8.5	8.3	8.3	8.7
Observaciones	5491	5207	5068	5127	5096	5069

Nota: Otros considera «no sirve de nada», «es parte de la vida» y «ella tuvo la culpa». Las tasas incluyen los tres años previos a cada encuesta.

Fuente: Endes 2009-2017.

Elaboración propia.

Este capítulo se plantea dos preguntas de investigación: (i) ¿qué factores determinan que una víctima busque ayuda? y (ii) ¿qué factores influyen en que una víctima denuncie ante la Policía, busque apoyo familiar o amigos, o recurra a ambas opciones? Para ello, se emplea información de la Endes sobre mujeres que sufrieron violencia física o sexual de parte

de su pareja o compañero y se analizan estos datos a la luz de la teoría propuesta por Liang, Goodman, Tummala-narra y Weintraub (2005). Según ellos, la búsqueda de ayuda pasa por tres etapas: la asimilación de la violencia como un problema, decisión de buscar ayuda y decisión del tipo de ayuda a la cual recurrir. Todas las etapas están influenciadas por características individuales, interpersonales y del entorno. La estrategia de análisis de datos consiste en modelos logit, apropiados por la característica de las variables dependientes (variables dicotómicas) y por ser el método estándar entre los estudios de determinantes de no denuncia.

En términos generales, los resultados evidencian la existencia de factores individuales (educación, empleo, justificación de la violencia y estado civil) que influyen en la búsqueda de ayuda. También se encuentra que las demostraciones de afecto reducen la probabilidad de buscar ayuda. Esto puede ser el inicio de un círculo de violencia que sigue el «pega, después la acaricia y otra vez la vuelve a golpear...». Finalmente, la disponibilidad de comisarías y el que la víctima no hable español influyen en que no acuda a denunciar y solo lo reporte a su familia.

2. Marco teórico y revisión de la literatura

Antes de desarrollar el marco teórico es necesario hacer algunas precisiones sobre la terminología. La búsqueda de ayuda (*help-seeking behaviour*) es un término médico usado en áreas como educación, comportamiento organizacional, criminalidad, etcétera, y se refiere a la búsqueda activa de alivio o ayuda (de parte de un tercero) a un problema cuyos síntomas ya se han identificado. Por tanto, la búsqueda de ayuda es la respuesta a un problema que no puede ser resuelto solo por la víctima y requiere la intervención de un tercero (Cornally y Mccarthy, 2011).

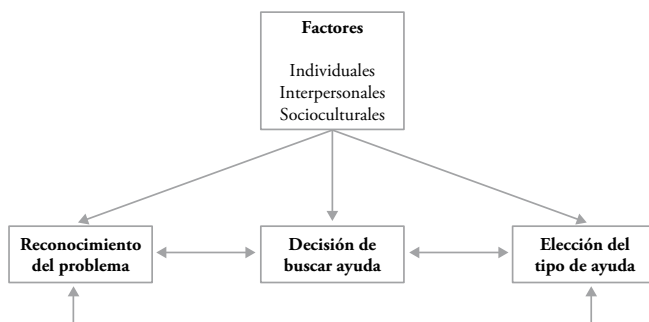
De forma análoga a otros autores (Cuevas y otros, 2014; Rizo y Macy, 2011), varios términos se utilizan a lo largo de este capítulo incluyendo «búsqueda de soporte», «búsqueda de fuente de apoyo» y «búsqueda de fuente de soporte». Las fuentes de apoyo pueden ser formales o informales.

Las fuentes formales (o fuentes de soporte institucional) son instituciones estatales o privadas² que brindan apoyo especializado para las víctimas, mientras que las fuentes informales (o fuentes de soporte social) son los familiares, amigos o vecinos que pueden dar soporte emocional, material y económico.

2.1. Las teorías

Aunque existen teorías que explican las razones para no denunciar delitos, no existe aún un cuerpo teórico consolidado que explique por qué una víctima de violencia de pareja no busca ayuda o no busca un tipo específico de soporte (institucional o social). No obstante, hay modelos que convergen en sus explicaciones. Un esfuerzo por sintetizar estos modelos es el de Liang y otros. (2005), quienes exponen que la búsqueda de ayuda es el resultado de tres etapas que se retroalimentan entre sí en forma no lineal o no ordenada.

Ilustración 1 Modelo de búsqueda de ayuda



Tomado de Liang y otros (2005).

2 En el estudio no se tomaron en cuenta las fuentes formales privadas debido a que son muy pocas las que reportaron haber acudido a alguna de estas instituciones.

El modelo de Liang y otros (2005) se sintetiza en la ilustración 1. Por lo general, la primera fase consiste en el reconocimiento de la violencia de pareja como un problema. La segunda fase estriba en la decisión de buscar ayuda y la tercera consiste en elegir el tipo de ayuda. En todas las fases influyen las características individuales, interpersonales y de entorno. A continuación, se detalla cada una de estas etapas.

2.1.1. Reconocimiento del problema

Los individuos responden de diversas formas, de acuerdo a la conceptualización del problema al que se enfrentan (Fox, Blank, Rovnyak y Barnett, 2001) y la severidad del mismo (Greenley y Mullen, 1990). En este sentido, el reconocimiento de las agresiones (psicológicas, físicas o sexuales) como actos fuera del orden normal de una relación de pareja juega probablemente el rol más importante en el proceso de búsqueda de ayuda.

Según Prochaska y otros (1992), la etapa de definición o reconocimiento del problema consiste en una primera fase de precontemplación o de negación en la que la víctima niega el problema y reduce su severidad comparándose con casos mucho más severos de violencia. La aceptación del problema gana espacio a medida que las consecuencias de las agresiones se hacen más severas y crónicas. El paso de la negación del problema a tratar de buscar formas de aliviar o eliminar la violencia implica procesamiento de información (proceso cognitivo), que está influido por las características de las víctimas. Por ejemplo, el nivel educativo, como una forma de acumulación de conocimientos (que incluye normas de violencia contra las mujeres y la familia), promueve que la víctima pueda reconocer con mayor facilidad las agresiones de pareja.

Las agresiones pueden ser difíciles de identificar cuando se van normalizando dentro del comportamiento cotidiano. Al mismo tiempo, las agresiones pueden mezclarse con gestos de afecto haciendo aún más difícil definir si la agresión es un acto aislado o un comportamiento sistemático con intervalos de afecto. De este modo, las características de las relaciones

de pareja (o factores interpersonales) influyen en el reconocimiento del problema.

La violencia de pareja se desarrolla dentro de un contexto sociocultural. En muchos casos, la violencia de pareja es legitimada socialmente, y es considerada como un problema privado que se debe solucionar al interior de la familia más que como un delito que debe ser sancionado (ver el capítulo de Nureña y Caparachín en este libro). La legitimación social influirá en que las mujeres esperen a que la violencia sea severa para aceptar que son víctimas y que necesitan ayuda. Algunos ejemplos extremos donde la cultura es muy importante son los casos en los que las mujeres son asesinadas por infidelidad para salvaguardar el honor del hombre (Beyer y LeGood, 1999; Vandello y Cohen, 2003) y las culturas donde la violencia de pareja no es más que un método de sanción (aceptado socialmente) por el incumplimiento de deberes (Ellsberg, Caldera, Herrera, Winkvist y Kullgren, 1999; Horne, 1999; McWhirter, 1999). Asimismo, las características preconcebidas y atribuidas socialmente a cada género tienen un rol importante en la normalización y la negación de la violencia (Naciones Unidas, 2014). Los grupos sociales en los que se consideran a la agresividad y superioridad del hombre dentro de la casa en comparación a la sumisión y servidumbre de la mujer erosionan su capacidad para identificar una situación de violencia.

2.1.2. Decisión de buscar ayuda

Cuando la mujer agredida ha podido identificar los síntomas de las agresiones, los tipos de respuesta pueden ser diversos. Las respuestas pueden ir desde tratar de eliminar completamente la violencia (mediante ayuda especializada) hasta solo esperar a que su pareja cambie. Sin embargo, el paso hacia la búsqueda de un tipo específico de ayuda requiere que reconozca su incapacidad para solucionar la violencia por sí sola.

En la literatura académica se cree que hay dos condiciones para que una mujer se plantee buscar ayuda: (i) considerar la violencia de

pareja como algo indeseable (lo cual supone reconocimiento previo del problema) y (ii) reconocer que no puede parar la violencia sin ayuda (Cauce y otros, 2002). La investigación respecto al primer punto ha encontrado evidencia considerable de la existencia de etapas donde la víctima trata de parar la violencia conversando con el agresor, luego busca ayuda de fuentes informales (amigos y familiares) y, después, cuando reconoce que las consecuencias son demasiado graves, busca soporte de fuentes formales (Goodman, Dutton, Weinfurt y Cook, 2003; Haggerty y Goodman, 2003). Cuando la víctima considera que es, por lo menos en parte, responsable de su agresión, podría intentar afrontar la violencia con sus propios medios hasta que llegue a un nivel de severidad y cronicidad donde, finalmente, acepte su incapacidad para solucionar el problema. El estudio de Lempert (1997) muestra que las mujeres primero agotan sus propios medios de control de violencia antes de acudir a fuentes de ayuda externos al hogar.

Los factores interpersonales, así como la calidad de los vínculos amicales y familiares, pueden hacer más fácil la búsqueda de ayuda. Precisamente, el estudio de Rose y Campbell (2000) encuentran que un patrón recurrente entre las mujeres que no buscan ayuda es el sentimiento de aislamiento o de no pertenencia a ningún grupo social. También la transmisión de experiencias negativas y positivas de los centros de apoyo formal (comisarías, por ejemplo) influyen en la decisión de solicitar ayuda o no. Algunos casos en países del Caribe muestran que una institución con poca responsabilidad y sensibilidad para afrontar los temas puede inhibir la búsqueda de ayuda (Fraser, McNutt, Clark, Williams-Muhammed y Lee, 2002).

Las condiciones sociales a las que están sometidas algunas mujeres pueden reducir su libertad para buscar ayuda y, en su lugar, optar por medios propios para eliminarla. La condición de inmigrante, el aislamiento social y cultural, el bajo poder económico, el limitado acceso a comisarías son factores que podrían reducir la probabilidad de buscar ayuda.

2.1.3. Elección de fuente de apoyo

Elegir entre el soporte institucional o social se relaciona fuertemente con el reconocimiento del problema. La elección del tipo de soporte requiere que la víctima empareje sus necesidades (o los síntomas y consecuencias de la violencia) con lo que ofrece cada fuente de apoyo para satisfacer esa necesidad. Por ejemplo, en los casos donde la agredida considere que está frente a un problema de violencia psicológica leve es probable que busque una fuente informal cercana, como una amiga, de quien pueda recibir consejos. No es lo mismo ante casos de violencia severa, donde la víctima requiere mecanismos de apoyo psicológico, prevención y de sanción para el agresor.

De acuerdo con Featherstone y Broadhurst (2003), la elección de la fuente de apoyo contra la violencia de pareja implica un análisis de costo-beneficio. Una mujer analiza el beneficio de parar la violencia a costa de perder cierta privacidad de su vida conyugal. En algunos escenarios, acudir al apoyo formal puede ser muy costoso, debido a que implicaría sanción de cárcel para la pareja, lucha legal por la tenencia de los hijos, la pérdida de apoyo económico e incluso la toma de represalias. Sin embargo, los altos costos que implican las fuentes formales e informales van cediendo a medida que la agresión es cada vez más severa, dado que puede llegar a la frontera del feminicidio.

De esta revisión, es posible decir que las tres fases del modelo de búsqueda de ayuda son interdependientes. La definición del problema (severidad y tipo de agresión) influye en que la víctima reconozca su necesidad de buscar ayuda y, a la vez, influye en el tipo de fuente de apoyo que se busca. El tipo de ayuda influye en la definición del problema, la concientización de la gravedad del problema y la necesidad de búsqueda de ayuda.

2.2. Revisión de la literatura

La literatura empírica ha avanzado considerablemente en el estudio de los determinantes de búsqueda de ayuda. De la revisión de la literatura,

se ha encontrado convergencia sobre ciertos factores que influyen en la búsqueda de ayuda.

2.2.1. Determinantes de búsqueda individuales

Algunos estudios han encontrado que, a mayor edad de la víctima, mayor es la probabilidad de buscar ayuda. Las víctimas con mayor edad son las que más reportan su victimización (Baumer, 2002; Rennison, 2007; Skogan, 1984). De acuerdo con Paul (2016), esto obedecería a que la madurez de las víctimas influye en que busquen algún tipo de ayuda. Sin embargo, también puede explicarse porque las víctimas de mayor edad sufren violencia más severa o más crónica.

El nivel educativo y el empleo son factores que han reducido la desigualdad de género. Ambos factores han permitido que las mujeres tengan mayor acceso a diversos servicios que provee el Estado, entre ellos la seguridad, que le ha permitido autoafirmación y empoderamiento (Vásquez, 2015). Además, cuando la víctima tiene un empleo o algún tipo de oficio que la independice económicamente de su pareja, es más probable que enfrente a su pareja y busque algún tipo de ayuda (Paul, 2016).

Las víctimas toman decisiones racionales al tener en cuenta el grado de confianza que la institución que recibe denuncias (Boateng, 2018), es decir, las víctimas tienden a denunciar o buscar ayuda en la medida en que confían en la institución (Boateng, 2018; Sherman, 1993), tengan cercanía y conozcan las instituciones (De Alencar-Rodrigues, Cantera y Cantera, 2013; Ruiz, López, Hernández, Castañeda y Águila, 2013). Es probable que aquellas víctimas que hayan tenido experiencias negativas en la institución no reporten o no denuncien los hechos³. Por tanto, en la medida en que la institución muestre eficacia para proveer soporte a la víctima y sancionar al victimario, mayores serán las posibilidades de que las agredidas denuncien (Tyler, 1990; 2004; Rocque, 2011).

3 A las consecuencias de malas experiencias dentro de las instituciones se le llama «victimización secundaria».

En el área rural del Perú, las víctimas carecen de acceso a soporte institucional, de infraestructura, de personal, de servicios en su idioma y de capacitación del personal para aplicar las normas de protección de la mujer contra la violencia (De las Casas, Panizo y Wolf, 2012). Ante esto, dentro del área rural predomina la justicia comunitaria como medio de solución de conflictos, en el que existe la tendencia a solucionar la violencia de pareja mediante la conciliación, que coloca a la mujer en un escenario de mayor vulnerabilidad y riesgo de feminicidio.

2.2.2. Determinantes de búsquedas interpersonales

En la medida que el vínculo emocional entre la víctima y el agresor es más fuerte, la víctima tenderá a no denunciar. En parte, porque no querrá causar problemas al agresor y porque cree que las instituciones no pueden hacer mucho por ayudarla (Felson y Pare, 2005). Además, se han hecho hallazgos interesantes sobre cómo las emociones negativas y la intensidad de las emociones median las características individuales-situacionales con la decisión de reportar una agresión (Posick, 2014). De acuerdo con el autor, en la medida en que la víctima acumule emociones negativas (miedo o enojo) tenderá a buscar ayuda e influirá en que su entorno (familia, amigos o vecinos) reporte a la Policía. No obstante, los agresores pueden tener muestras de afecto con la víctima para mantener los niveles de miedo y temor lo suficientemente bajos como para que no denuncien.

Los estereotipos y creencias de género juegan un rol importante en el reconocimiento y aceptación de la violencia de pareja. El anclaje social, o la herencia de los grupos sociales, propician la negación de la victimización por parte de la misma víctima, como lo evidencian Ruiz-Pérez y otros (2004). Los estereotipos en los que el hombre es el violento-proveedor del hogar y la mujer es la cuidadora-paciente y pacífica promueven que sea la mujer la más propensa a sufrir violencia y no busque ningún tipo de soporte (Defensoría del Pueblo, 2018; Inmujeres, 2008).

3. Base de datos

3.1. Datos

Para el análisis se usan datos agrupados de las Encuestas Demográficas y de Salud Familiar (Endes) del 2009 al 2017, ejecutadas anualmente por el INEI. La Endes está estructurada por módulos, organizados por secciones especializadas en temas variados.

Una alternativa al uso de la Endes es la Encuesta Nacional de Relaciones Sociales. Sin embargo, a pesar de tener una mayor diversidad de preguntas sobre violencia de pareja, estereotipos y creencias vinculadas con la violencia doméstica, los resultados tienen un nivel de inferencia limitado (en el ámbito nacional) y están disponibles solo para dos periodos (2013 y 2015). Debido a las debilidades de bases de datos alternativas y a las ventajas que ofrece la Endes, respecto a años de aplicación continua y nivel de inferencia (nacional, regional y por áreas geográficas), se ha optado por usarla.

Del grupo de encuestas que se aplican en la ENDES, nos centramos en el módulo de violencia doméstica de la encuesta individual de mujeres, incluida en todas las ediciones de la Endes. Este módulo es aplicado de forma aleatoria a una mujer en edad fértil (15 a 49 años), miembro del hogar, y se tiene especial cuidado en la aplicación porque requiere datos que forman parte de la vida privada de la entrevistada. La aplicación del módulo se inicia con preguntas filtro para verificar las condiciones de privacidad de la entrevista, seguidas de preguntas de existencia y frecuencia de violencia psicológica, física y/o sexual en la última relación (o actual).

En el módulo de violencia, si es que la entrevistada reporta algún tipo de violencia física o sexual, se le pregunta por las instituciones (ayuda formal) y las personas (ayuda informal) a las que acudió en busca de ayuda. De estas preguntas se obtienen los datos para las variables dependientes de interés y son descritos con mayor detalle más adelante.

Al considerar a las mujeres que fueron elegidas para responder el módulo de violencia, y que accedieron a responder, la muestra de este

estudio la conforman 58 002 mujeres de 15 a 49 años que alguna vez estuvieron en unión (convivencia o matrimonio) y han sufrido violencia física o sexual⁴ alguna vez en su vida.

3.2. Variables

De acuerdo con el marco teórico, las variables se dividen en individuales e interpersonales, además de variables de entorno y de severidad de la violencia.

Entre las variables individuales se ha considerado a educación, edad, empleo, condición de pobreza⁵, justificación de la violencia y número de hijos menores de 6 años. Vale aclarar la forma en cómo se calcula la variable justificación de la violencia. Esta variable toma el valor de 1 cuando la entrevistada está de acuerdo con la violencia en alguna de las situaciones de la tabla 2.

Tabla 2
Variables de justificación de la violencia

En su opinión, usted está de acuerdo en que un hombre golpee a su esposa:

- a. ¿Si ella sale de la casa sin decirle nada a él?
 - b. ¿Si ella descuida a los niños?
 - c. ¿Si ella discute con él?
 - d. ¿Si ella se niega a tener relaciones sexuales con él?
 - e. ¿Si ella quema la comida?
-

Fuente: Endes.

Entre las variables interpersonales se consideran tres variables dicotómicas. La primera es el estado civil, la segunda responde a la pregunta de si su pareja

4 No se consideran a las que sufrieron únicamente violencia psicológica (sin otros tipos de violencia), debido a que el cuestionario solo interroga sobre la búsqueda de ayuda a las víctimas de violencia física y sexual.

5 Se considera pobre a las personas que se ubican en el primer y segundo cuartil más pobre de riqueza. La riqueza es una variable no monetaria, medida a partir de las características de la vivienda y la tenencia de bienes.

le demuestra cariño frecuentemente y la última responde a la pregunta de si su pareja le dedica tiempo con frecuencia.

Entre las variables contextuales o de entorno se considera a la existencia de violencia del padre hacia la madre de la entrevistada, el área geográfica (Lima Metropolitana, resto de la costa, sierra y selva) y si la vivienda se encuentra en un centro poblado urbano. Simultáneamente, se incluyen la cobertura de agua y la existencia de comisarías en el distrito.

En línea con el marco teórico, la gravedad de la violencia es transversal a las tres etapas del modelo de búsqueda de ayuda. De ahí que sea necesario controlar las estimaciones, incluyendo variables de severidad de la violencia dentro del análisis. Para esto, se han considerado indicadores de violencia leve, severa y violencia sexual de la misma encuesta.

Sobre la primera variable, la encuesta considera que la mujer ha sufrido violencia leve si responde afirmativamente a alguna de las preguntas del grupo de violencia leve en la tabla 3. De forma análoga se considera para la violencia física severa y violencia sexual.

Tabla 3
Preguntas de violencia física y sexual en la Endes

Violencia no severa

- a. ¿La empujó o sacudió?
 - b. ¿La abofeteó o le retorció el brazo?
 - c. ¿La golpeó con el puño o con algo que pudo hacerle daño?
 - d. ¿La ha pateado o arrastrado?
-

Violencia severa

- e. ¿Trató de estrangularla o quemarla?
 - f. ¿La atacó/agredió con un cuchillo, una pistola u otro tipo de arma?
 - g. ¿La amenazó con un cuchillo, una pistola u otro tipo de arma?
-

Violencia sexual

- h. ¿Ha utilizado la fuerza física para obligarla a tener relaciones sexuales aunque usted no quería?
 - i. ¿La obligó a realizar actos sexuales que usted no aprueba?
-

Fuente: Endes.

Las variables de consecuencias de la agresión se dividieron en dos: leves y graves, de acuerdo con la tabla 4. Los indicadores de consecuencias de

la agresión mantienen la misma lógica de las variables de violencia del párrafo previo.

Tabla 4
VARIABLES DE CONSECUENCIAS DE LA VIOLENCIA

Consecuencias menos graves

- a. ¿Tuvo moretones y dolores?
 - b. ¿Tuvo una herida o lesión, hueso y dientes rotos, quemaduras?
-

Consecuencias graves

- c. ¿Tuvo que ir al médico o centro de salud a causa de algo que él le hizo?
 - d. ¿Tuvo que ir al curandero, huesero u otra persona a causa de algo que él le hizo?
-

Fuente: Endes.

En el anexo 1 se muestran los promedios y desviaciones estándar de las variables independientes incluidas en el análisis.

En este punto es necesario aclarar cómo se hizo operativo el soporte institucional e informal. Si bien la Endes pregunta si la víctima buscó ayuda en alguna institución pública, policial, de salud e intuiciones privadas, el análisis econométrico se centra en las denuncias en comisarías (incluidas las que procedieron hasta el Juzgado y la Fiscalía), en la Demuna y los Centros Emergencia Mujer (MIIMP). Ello se debe a que estos son los casos que representan casi la totalidad de reportes a instituciones y porque se busca vincular los resultados a recomendaciones de política. Por otro lado, se considera soporte social o informal a los padres, suegros, hermanos y amigos que conforman cerca del total de las fuentes de soporte social.

En la tabla 5 se muestra el porcentaje de víctimas que buscaron ayuda según tipo de fuente. En principio, notemos que la fuente de apoyo más recurrida es la informal y, dentro de esta, los padres son los más buscados para apoyo. Además, las comisarías (junto con el Juzgado y la Fiscalía) son la principal fuente de soporte institucional.

Vemos, en el último año de la tabla 6, que 8 de cada 10 víctimas que sufrió violencia física no acudió a instituciones (acudieron únicamente al soporte familiar y amical) y más de la mitad no buscó ningún tipo de ayuda.

Tabla 5
Tasas de reporte de víctimas de violencia física (no severa y severa) por tipo de fuente de ayuda y año

	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
Informal	28.3	30.4	29.6	28.3	28.7	29.3	32.1	33.0	32.5
Padres	16.5	18.0	17.3	15.6	16.4	17.1	19.4	18.8	19.5
Hermanos	9.1	10.3	10.8	9.5	10.4	11.3	11.0	11.4	11.2
Suegros	5.0	5.5	5.1	5.3	5.4	5.7	5.8	6.3	6.3
Amigos	2.2	2.3	1.9	2.3	2.3	2.0	2.5	2.6	1.9
Formal	23.7	26.4	26.0	26.9	23.9	25.2	26.2	26.3	28.2
Denuncia 1/	20.9	23.1	23.0	24.6	21.7	23.1	23.5	23.7	25.4
Demuna	3.2	4.3	3.9	3.1	3.4	3.0	3.5	3.1	3.7
CEM	1.2	1.4	1.0	1.6	1.0	1.2	1.1	1.2	1.5
Solo informal	18.3	18.2	17.4	16.9	17.7	17.8	19.2	20.4	19.4
Solo formal	13.7	14.2	13.8	15.5	13.0	13.7	13.3	13.6	15.1
Informal y formal	10.0	12.2	12.2	11.4	11.0	11.5	12.9	12.6	13.1
Alguna ayuda	42.0	44.5	43.4	43.8	41.6	43.0	45.4	46.6	47.6
Obs.	5594	5103	5184	5171	4950	4789	7155	6662	6438

Nota: La tasa incluye los tres años previos a cada encuesta.

1/ Considera comisarías, juzgados y Fiscalía.

Elaboración propia sobre la base de las Endes 2009-2017.

3.3. Metodología

Como es usual en la literatura de determinantes de búsqueda de ayuda y de determinantes de violencia de pareja, el análisis se basa en estimaciones de modelos de regresión logística (Inmujeres, 2008; Paul, 2016).

El modelo de regresión logística permite estimar la probabilidad de ocurrencia de un evento (búsqueda de ayuda) a partir de un conjunto de variables independientes (individuales, interpersonales). El modelo logit, a diferencia del modelo de probabilidad lineal, supera los problemas de heterocedasticidad, no normalidad y logra que las probabilidades estén acotadas entre a 0 y 1 (Stock y Watson, 2003).

$$\Pr(Y_i = 1) = \frac{\exp(\beta_0 + \beta_1 x_i + \dots + \beta_k x_i)}{1 + \exp(\beta_0 + \beta_1 x_i + \dots + \beta_k x_i)}$$

Donde $P(Y_i = 1)$ es la probabilidad de que Y tome el valor de uno para el individuo i . Para atender los objetivos de la investigación, Y_i tiene cuatro especificaciones que se pueden explicar bien con la tabla 6. La primera especificación, la que se llamará «alguno», toma el valor de 1 cuando la víctima ha buscado algún tipo de ayuda y 0 en caso contrario. Vemos, en la segunda fila de la tabla, que la especificación «denuncia» toma el valor de 1 cuando la víctima buscó ayuda formal independientemente de si también buscó ayuda informal (amigos y familia). Las demás especificaciones se deducen con la misma idea.

Tabla 6
Especificaciones de la variable dependiente

Etiqueta	Solo formal	Solo informal	Formal e informal	Ninguno
(i) Alguno	1	1	1	0
(ii) Denuncia	1	-	1	0
(iii) Familia/amigos	-	1	1	0
(iv) Ambos	-	-	1	0

Elaboración propia.

4. Resultados

4.1. *¿Busco ayuda o no se lo cuento a nadie?*

En la primera columna de la tabla 7 se estima la probabilidad de buscar algún tipo de ayuda (institucional, de la familia y amigos) versus no buscar ayuda. Los resultados muestran que la educación incrementa la probabilidad de buscar ayuda. Es más, los estimados son más altos en la medida que el nivel educativo es mayor, lo que nos dice que el efecto no solo es positivo, sino que es creciente con respecto al nivel educativo. En línea con el marco teórico, la mayor educación e información capacita a las víctimas para reconocer la violencia de pareja como un tipo de violencia de género que no debe ser tolerada. También brinda conocimiento sobre instituciones de apoyo y denuncia, y hace más rápida la transición desde la etapa de reconocimiento y búsqueda de ayuda hacia la elección del tipo de ayuda.

A su vez, a pesar de que el efecto es pequeño, una mujer que participa en el mercado laboral tiene mayor probabilidad de que busque algún tipo de ayuda ante agresiones de pareja. Esto obedece a que el empleo reduce la asimetría de poderes en la relación de pareja y la mujer asume su independencia económica. Cuando la víctima ha reconocido que la violencia de pareja debe ser eliminada, se enfrenta a la decisión de buscar ayuda o solucionarlo sola. En esta situación es que la independencia económica motiva a enfrentarse a la pareja y buscar algún tipo de ayuda (que puede implicar denunciarlo o reportarlo ante su familia).

Una mujer que justifica la violencia tiene menor probabilidad de buscar ayuda. De igual modo, una mujer que vivió en un hogar violento tiene menor probabilidad de buscar algún tipo de ayuda. De acuerdo con la teoría, en la etapa de reconocimiento de la violencia de pareja influyen variables de contexto o socioculturales: dos de ellas son las creencias y las costumbres. Estas variables en particular nublan la capacidad de las víctimas de reconocer la violencia porque han formado parte de su cotidianidad e incluso porque está legitimado por la familia y la sociedad.

Entre el conjunto de variables interpersonales se encuentra que las muestras de cariño frecuente y dedicar tiempo a la pareja reducen la probabilidad de que una mujer agredida busque ayuda. Este resultado es importante porque revela la existencia de círculos de agresión, donde el agresor «pega, después la acaricia y otra vez la vuelve a golpear...». Esta dinámica de agresión puede confundir a la víctima y evitar que reconozca la agresión como algo que requiere de ayuda para detenerlo. Asimismo, las casadas o convivientes tienen menor probabilidad de buscar ayuda.

Dentro del grupo de variables contextuales, se interpreta que las víctimas del área urbana tienen más probabilidad de buscar ayuda que las del área rural. No obstante, las víctimas de la selva tienen menor probabilidad de buscar algún tipo de apoyo que las del resto del país. Esto puede obedecer a que el área urbana, y especialmente la costa, están mejor provistos de comisarías.

Los estimados de las variables de violencia muestran que cuando una mujer sufre violencia física no severa, incrementa la probabilidad de reportar el hecho; no obstante, cuando la violencia se torna severa, la probabilidad es, incluso, mayor. Lo mismo se extrae de las variables de consecuencias de la violencia.

A diferencia de lo que encuentra Paul (2016), la edad ni la condición de pobreza del hogar predicen significativamente la búsqueda de ayuda.

4.2. Mi pareja me agredió. ¿Lo denuncié y/o se lo cuento a mi familia/ amigos?

En las columnas 2, 3 y 4 de la tabla 7 se ha estimado la probabilidad de buscar ayuda institucional versus no buscar ayuda (columna 2); la probabilidad de buscar ayuda informal (familia, suegros y amigos) versus no buscar ayuda (columna 3), y la probabilidad de buscar ambos tipos de ayuda (simultáneamente) versus no buscar ayuda (columna 4).

Los resultados de estas tres últimas columnas son similares a los de la columna 1 (a nivel cualitativo), salvo por dos variables: disponibilidad de

Tabla 7
Búsqueda de ayuda en respuesta a violencia domestica
(razón de probabilidades)

	Alguno (1)	Denuncia (2)	Familia/ amigos (3)	Ambos (4)
Individuales				
Educación				
Sin nivel educativo	1.00	1.00	1.00	1.00
Primaria	1.22***	1.27***	1.23***	1.36***
Secundaria	1.26***	1.35***	1.30***	1.58***
Superior	1.42***	1.47***	1.53***	1.86***
Edad	1.00	1.01***	0.99***	1.00
Empleo	1.08***	1.13***	1.07***	1.14***
Pobre	0.97	0.96	0.97	0.93*
No castellano	0.93*	0.80***	1.01	0.86**
Justifica violencia	0.89**	0.84***	0.88**	0.72***
Violencia padre-madre	0.97***	0.98**	0.95***	0.96***
Hijos menores de 6 años	1.00	0.99	1.01	1.01
Interpersonales				
Casada/conviviente	0.85***	0.72***	0.92***	0.74***
Cariño frecuente	0.92***	0.85***	0.94**	0.85***
Dedica tiempo	0.93***	0.88***	0.97	0.91**
Contextual				
Agua (%)	1.00***	1.00***	1.00***	1.01***
Urbano	1.12***	1.32***	1.00	1.20***
Comisaría en el distrito	1.05	1.20***	1.00	1.23***
Región				
Lima Metropolitana	1.00	1.00	1.00	1.00
Resto de costa	1.06	1.09*	1.02	1.06
Sierra	1.00	1.00	1.00	1.00
Selva	0.88***	0.86***	0.87***	0.79***
Violencia				
Física no severa	3.20***	3.63***	3.17***	4.54***
Física severa	6.11***	8.97***	5.60***	12.12***
Sexual	1.42***	1.63***	1.32***	1.61***
Consecuencias no graves	1.36***	1.54***	1.27***	1.45***
Consecuencias graves	3.44***	4.24***	3.17***	4.53***
Constante	0.12***	0.02***	0.13***	0.01***
Observaciones	58 002	47 264	49 882	39 141
Desv. estándar	0.500	0.470	0.483	0.388
Promedio	0.446	0.320	0.356	0.179

la comisaría en el distrito y el idioma de la víctima. En principio, se debe resaltar el mayor efecto que tiene la educación y el empleo en la probabilidad de denunciar ante una institución y reportar, a la vez, (columna 4) con respecto a solo denunciar (columna 2) o solo reportar (columna 3).

En la columna 2 de la tabla 7 se puede ver que no hablar español es un factor que reduce la probabilidad de denuncia, pero no influye en la búsqueda del apoyo familiar (columna 3). Esto estaría vinculado a lo que se halla en De las Casas y otros (2012), donde se muestra que, en el área rural, los que proveen servicios de atención no dominan otro idioma que el español, y las víctimas requieren de ayuda para traducir. Cuando no la encuentran, tienen que desistir de denunciar.

En simultáneo, de la columna 2 se puede deducir que las víctimas que viven en el área urbana y tienen una comisaría en su distrito tienen mayor probabilidad de denunciar que las que viven en el área rural sin comisarías distritales. Por tanto, la distribución de las comisarías en el territorio nacional influye en la probabilidad de denuncias.

5. Conclusiones

Debido al gran porcentaje de víctimas de violencia de pareja y la complejidad de los factores que influyen en las decisiones de buscar ayuda y elegir el tipo de ayuda, en este capítulo se analizaron los determinantes de la búsqueda de ayuda con base en la propuesta teórica de Liang y otros (2005). De acuerdo con estos autores, la decisión de búsqueda de ayuda consiste en tres fases interrelacionadas, pero no lineales: reconocimiento del problema, búsqueda de ayuda y elección del tipo de ayuda. Cada etapa está influenciada por las características individuales de las víctimas, características de la relación de pareja (interpersonales) y variables contextuales o de entorno.

El estudio se planteó dos interrogantes: (i) ¿qué factores determinan que una víctima busque ayuda? y (ii) ¿qué factores influyen en que una víctima denuncie, busque apoyo de su familia o amigos, o ambas opciones? Con información de las Endes 2009-2017 y mediante estimaciones de modelos logit, se encontraron los siguientes resultados.

Respecto a los factores que determinan que una víctima busque ayuda, los resultados muestran que la educación y el empleo incrementan la probabilidad de buscar ayuda, mientras que si la víctima justifica la violencia de pareja o vivió en un hogar donde el padre era agresor, la probabilidad de buscar ayuda se reduce. También se evidencia que cuando el agresor muestra cariño y dedica tiempo a la pareja, la víctima no puede reconocer la agresión y se reduce la probabilidad de buscar ayuda.

Además, una víctima en el área urbana tiene más probabilidad de buscar ayuda que una del área rural. Por el contrario, en la selva es menos probable que las víctimas busquen ayuda en comparación con el resto del país.

Los factores que determinan que una víctima acuda a una comisaría para denunciar, en vez de acudir a su familia, son la disponibilidad de comisarías en el distrito (que se ubican principalmente en el área urbana) y el dominio del idioma español. Esto quiere decir que el idioma es una barrera para que una víctima de violencia denuncie, que podría estar relacionado con la capacitación del personal, como lo señalan estudios cualitativos (De las Casas y otros, 2012) u otros factores vinculados al idioma que se habla en la familia. Igualmente, la falta de instituciones (principalmente comisarías) de apoyo en el distrito reduce la probabilidad de denuncia.

El grado de confianza que capitalizan las instituciones formales para brindar soporte a las víctimas es un factor importante para explicar la elección entre instituciones formales e informales. No obstante, los datos de la Endes no recogen esta información. Además, las preguntas relacionadas con estereotipos de género son escasas en la encuesta, pero su importancia para reconocer la violencia doméstica es amplia y ha sido captada en el trabajo de forma limitada.

Finalmente, las preguntas sobre soporte institucional y social se restringen a los casos de violencia física, sexual y durante el embarazo. No obstante, la violencia psicológica también requiere de soporte. Esta limitación impide que sea posible observar completamente los vínculos entre tipologías de violencia (en términos de cronicidad y severidad de la violencia) y la búsqueda de ayuda.

La búsqueda de ayuda está vinculada con el nivel educativo y el empleo de la mujer mediante el mercado laboral. Por tanto, en la medida en que las

mujeres tengan mayor nivel educativo y formen parte del mercado laboral, la violencia de pareja será más probable de ser denunciada. Por tanto, las políticas que busquen reducir la deserción escolar, el embarazo adolescente y el trabajo infantil, y promuevan la calidad y el acceso a educación superior también promoverán la búsqueda de ayuda y la denuncia de violencia doméstica.

También se debe agregar que la falta de conocimiento de las normas (víctimas y personal policial) que protegen a las mujeres contra la violencia de pareja es un espacio para que el Ministerio del Interior incorpore, en los programas de formación de la Policía Nacional del Perú, talleres o cursos especializados de atención de denunciantes de violencia de pareja. En esta línea, la Defensoría del Pueblo y el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables pueden aportar concientizando a la población sobre la violencia de pareja, como un tipo de violencia de género, y las normas vinculadas⁶ en medios de comunicación masiva, con especial énfasis en el área rural.

Con respecto a las características preconcebidas sobre violencia de pareja (heredadas de los padres y de ciertos grupos sociales), el Ministerio de Educación es el llamado a incorporar, en el plan de estudios, temas de estereotipos y creencias para ser discutidos en las aulas y en las reuniones de padres, y concientizar sobre las consecuencias negativas del potencial de las mujeres.

6 «Ley para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres e integrantes del grupo familiar» (Ley 30364) y «Ley de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres» (Ley 28983).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baumer, Eric P. (2002). Neighborhood disadvantage and police notification by victims of violence. *Criminology*, 40(3), 579-616.
- Beyer, Lisa y J. LeGood (1999). The price of honor. *Time*, 153(2), 55.
- Boateng, Francis D. (2018). Crime reporting behavior: do attitudes toward the police matter? *Journal of Interpersonal Violence*, 33(18), 2891-2916. Recuperado de <http://doi.org/10.1177/0886260516632356>
- Cauce, Ana Mari; Melanie Domenech-Rodríguez, Matthew Paradise, Bryan N. Cochran, Jennifer M. Shea, Debra Srebnik y Nazli Baydar (2002). Cultural and contextual influences in mental health help seeking: a focus on ethnic minority youth. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 70(1), 44-55. Recuperado de <http://doi.org/10.1037//0022-006X.70.1.44>
- Cornally, Nicola y Geraldine Mccarthy (2011). Help-seeking behaviour: a concept analysis. *International Journal of Nursing Practice*, 17(3), 280-288. Recuperado de <http://doi.org/10.1111/j.1440-172X.2011.01936.x>
- Cuevas, Carlos A.; Kristin Bell y Chiara Sabina (2014). Victimization, psychological distress, and help-seeking: disentangling the relationship for Latina victims. *Psychology of Violence*, 4(2), 196-209. Recuperado de <http://doi.org/10.1037/a0035819>
- De Alencar-Rodrigues, Roberta y Leonor María Cantera (2013). Intervention in gender violence in couples: the role of institutional resources. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación*

- Social*, 13(3), 75-100. Recuperado de <http://doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1058>
- De las Casas, Mónica; María del Carmen Panizo y Catherine Wolf (2012). *Aprendiendo a escuchar: las buenas prácticas contra la violencia de género en áreas rurales del Perú*. Lima. Recuperado de http://www.bivica.org/upload/violencia-genero_Peru.pdf
- Defensoria del Pueblo (2018). *Violencia contra las mujeres: perspectivas de las víctimas, obstáculos e índices cuantitativos*. Lima. Recuperado de <https://www.defensoria.gob.pe/wp-content/uploads/2018/09/Reporte-de-Adjuntía-2-2018-Violencia-contra-las-mujeres-Perspectivas-de-las-víctimas-obstáculos-e-índices-cuantitativos.pdf>
- Ellsberg, Mary; Trinidad Caldera, Andrés Herrera, Anna Winkvist y Gunnar Kullgren (1999). Domestic violence and emotional distress among Nicaraguan women: results from a population-based study. *American Psychologist*, 54(1), 30-36.
- Featherstone, Brid y Karen Broadhurst (2003). Engaging parents and carers with family support services: what can be learned from research on help-seeking? *Child & Family Social Work*, 8(4), 341-350.
- Felson, Richard B. y Paul-Philippe Pare (2005). The reporting of domestic violence and sexual assault by nonstrangers to the police. *Journal of Marriage and Family*, 67(3), 597-610. Recuperado de <http://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2005.00156.x>
- Fox, Jeanne C.; Michael Blank, Virginia G. Rovnyak y Rhoneise Y. Barnett (2001). Barriers to help seeking for mental disorders in a rural impoverished population. *Community Mental Health Journal*, 37(5), 421-436.
- Fraser, Idelle M.; Louise-Anne McNutt, Carla Clark, Deborah Williams-Muhammed y Robin Lee (2002). Social support choices for help with abusive relationships: perceptions of African American women. *Journal of Family Violence*, 17(4), 363-375.

- Goodman, Lisa; Mary Ann Dutton, Kevin Weinfurt y Sarah Cook (2003). The intimate partner violence strategies index: development and application. *Violence against Women*, 9(2), 163-186.
- Greenley, James R. y J. A. Mullen (1990). Help-seeking and the use of mental health services. En James R. Greenley (Ed.), *Research in community and mental health* (volume 6) (pp. 325-350). Greenwich: JAI.
- Haggerty, Lois y Lisa A. Goodman (2003). Stages of change-based nursing interventions for victims of interpersonal violence. *Journal of Obstetric, Gynecologic, and Neonatal Nursing*, 32(1), 68-75.
- Horne, Sharon (1999). Domestic violence in Russia. *American Psychologist*, 54(1), 55-61.
- Inmujeres (2008). *Violencia en las relaciones de pareja*. México. Recuperado de http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100924.pdf
- Lempert, Lora Bex (1997). The other side of help: negative effects in the help-seeking processes of abused women. *Qualitative Sociology*, 20(2), 289-309.
- Liang, Belle; Lisa Goodman, Pratyusha Tummala-Narra y Sarah Weintraub (2005). A theoretical framework for understanding help-seeking processes among survivors of intimate partner violence. *Community Psychology*, 36(1-2), 71-84. Recuperado de <http://doi.org/10.1007/s10464-005-6233-6>
- McWhirter, Paula T. (1999). La violencia privada: domestic violence in Chile. *American Psychologist*, 54(1), 37-40.
- Paul, Sohini (2016). Intimate partner violence and women's help-seeking behaviour: Evidence from India. *Journal of Interdisciplinary Economics*, 28(1), 53-82. Recuperado de <http://doi.org/10.1177/0260107915609818>
- Posick, Chad (2014). Victimization and reporting to the police: the role of negative emotionality. *Psychology of Violence*, 4(2), 210-223. Recuperado de <http://doi.org/10.1037/a0031770>

- Prochaska, James O.; Carlo C. DiClemente y John C. Norcross (1992). In search of how people change: applications to addictive behaviors. *American Psychologist*, 47(9), 1102-1114.
- Rennison, Callie (2007). *Victim and household characteristics: reporting violence to the police*. Recuperado de <http://www.jrsa.org/jrsa-documents/sac-victimization/illinois2002-analysis.pdf>
- Rizo, Cynthia F. y Rebecca J. Macy (2011). Help seeking and barriers of Hispanic partner violence survivors: a systematic review of the literature. *Aggression and Violent Behavior*, 16(3), 250-264. Recuperado de <http://doi.org/10.1016/j.avb.2011.03.004>
- Rocque, Michael (2011). Racial disparities in the criminal justice system and perceptions of legitimacy. *Race and Justice*, 1(3), 292-315. Recuperado de <http://doi.org/10.1177/2153368711409758>
- Rose, Linda E. y Jacquelyn Campbell (2000). The role of social support and family relationships in women's responses to battering. *Health Care for Women International*, 21(1), 27-39.
- Ruiz-Pérez, Isabel; Pilar Blanco-Prieto y Carmen Vives-Cases (2004). Violencia contra la mujer en la pareja: determinantes y respuestas socio-sanitarias. *Gaceta Sanitaria*, 18(5), 4-12.
- Ruiz Hernández, Marioly; Laura López Angulo, Yoan Hernández Cabrera, Eduardo Castañeda Álvarez y Yisel Águila Rodríguez (2013). Caracterización de las mujeres maltratadas por su pareja desde la perspectiva de género. *MediSur*, 11(1), 15-26.
- Sherman, Lawrence W. (1993). Defiance, deterrence, and irrelevance: a theory of the criminal sanction. *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 30(4), 445-473. Recuperado de <http://doi.org/10.1177/0022427893030004006>
- Skogan, Wesley G. (1984). Reporting crimes to the police: the status of world research. *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 21(2), 113-137. Recuperado de <http://doi.org/10.1177/0022427884021002003>

- Stock, James y Mark Watson (2003). *Introduction to econometrics*. New York: Prentice Hall.
- Tyler, Tom R. (1990). *Why people obey the law. why people obey the law*. New Haven: Yale University Press.
- Tyler, Tom R. (2004). Enhancing police legitimacy. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 593(1), 84-99. Recuperado de <http://doi.org/10.1177/0002716203262627>
- United Nations (2014). *Gender stereotypes and Stereotyping and women's rights*. Geneva.
- Vandello, Joseph A. y Dov Cohen (2003). Male honor and female fidelity: implicit cultural scripts that perpetuate domestic violence. *Journal of Personality and Social Psychology*, 84(5), 997.
- Vásquez, Roxana (2015). *La violencia contra las mujeres en el Perú: entre la levedad del discurso que la condena y la persistente fuerza de los hechos*. Lima: GIZ. Recuperado de <https://www.mujereslibresdeviolencia.usmp.edu.pe/wp-content/uploads/2015/09/giz2015-es-estudio-cambios-actitudes-VF.pdf>

Anexo 1
Promedios y desviaciones estándar muestrales
de las variables consideradas en el análisis

Variable	Promedio	Desviación estándar
Individuales		
Nivel educativo		
Sin nivel	0.24	0.43
Primaria	0.30	0.46
Secundaria	0.25	0.43
Superior	0.21	0.41
Edad	34.3	8.2
Empleo	0.72	0.45
Pobre	0.51	0.50
No castellano	0.12	0.32
Justifica violencia	0.05	0.22
Su papá le pegó a su mamá alguna vez	0.92	1.63
Número de hijos menores de 6 años	0.79	0.76
Interpersonales		
Casada/conviviente	0.80	0.40
Pareja le demuestra cariño frecuentemente	0.45	0.50
Pareja le dedica tiempo frecuentemente	0.47	0.50
Entorno		
Cobertura de agua en el distrito (%)	75.6	20.7
La mujer habita en un centro poblado urbano	0.65	0.48
Hay comisaría en el distrito	0.88	0.33
Área geográfica		
Lima Metropolitana	0.09	0.28
Resto de costa	0.25	0.43
Sierra	0.40	0.49
Selva	0.26	0.44
Violencia		
Violencia física no severa	0.57	0.50
Violencia física severa	0.41	0.49
Violencia sexual	0.23	0.42
Consecuencias físicas leves	0.21	0.40
Consecuencias físicas graves	0.00	0.06
Observaciones	58 002	

Fuentes: Endes 2008-2017, Censo Nacional de Comisarías, Censo Nacional 2017.

CAPÍTULO 4

¿MÁS EDUCADAS, MÁS EMPODERADAS?

COMPLEMENTARIEDAD ENTRE ESCOLARIDAD Y EMPLEO EN LA PROBABILIDAD DE VIOLENCIA DOMÉSTICA CONTRA LAS MUJERES EN EL PERÚ

Rosa Luz Durán - Universidad de Lima

1. Introducción

En el Perú, la prevalencia de violencia doméstica contra las mujeres es extremadamente alta. Según la Encuesta Demográfica y de Salud Familiar (Endes) del 2017, de cada 10 mujeres, entre 15 y 49 años, 7 han sido víctimas de violencia de sus parejas alguna vez en la vida, ya sea de forma psicológica, física o sexual. Pese a estar cayendo en forma continua desde el 2008, este promedio es uno de los más altos en América Latina (Bott y otros, 2014; World Health Organization, 2009). El problema es serio, no solo por su magnitud, sino también por sus implicancias a nivel de derechos humanos y de salud pública. Además de las consecuencias directas de daño severo o muerte de las mujeres atacadas, la violencia en relaciones de pareja puede conducir a una serie de problemas de salud mental (como depresión, ansiedad, desórdenes alimenticios, desórdenes del sueño, etc.) y complicaciones asociadas al embarazo y salud neonatal e infantil (Hernández, 2018, Ruiz-Grosso y otros, 2014; Aizer, 2011; Silverman y otros, 2006; World Health Organization, 2009). Este costo humano se extiende a las familias de las mujeres afectadas, incluso de manera intergeneracional (Mora, 2013). Los niños que viven en un ambiente familiar violento son propensos a sufrir trastornos emocionales y conductuales, que con frecuencia se traducen en dificultades de aprendizaje, bajo rendimiento y deserción escolar (Buvinic, Morrison y Shifter, 1999). Los costos económicos y sociales también son considerables y se manifiestan en pérdidas de productividad y ausentismo laboral (Vara, 2013).

Ante la contundente evidencia sobre los costos de la violencia contra las mujeres y el creciente reconocimiento de que este no es un problema

privado (afecta a mujeres, familias, comunidades y economías), la promoción de la autonomía y el empoderamiento de las mujeres en las esferas pública y privada han logrado arraigo y prioridad en las agendas de diseñadores de políticas y de activistas que buscan replantear las dinámicas de poder dentro de los hogares para reducir el problema de violencia doméstica. Desde el punto de vista teórico; sin embargo, no resulta claro si medidas como la promoción de la autonomía y el empoderamiento de las mujeres conduzcan, efectivamente, a reducir la vulnerabilidad de las mujeres y prevenir la violencia en sus relaciones de pareja. Si bien las mujeres con educación, o que contribuyen financieramente en sus hogares, pueden tener un mejor estatus dentro del hogar (y, entonces, ser menos vulnerables a abuso de sus parejas), también es posible esperar que, precisamente debido a su educación y situación laboral, estas mujeres desafíen el balance de poder establecido en el hogar, y sean percibidas como una amenaza a la hegemonía masculina, que provoca más bien un aumento en su riesgo de sufrir violencia. En ese escenario, el efecto final sería ambiguo.

En el Perú, las cifras disponibles indican que las mujeres con mayor nivel de educación, o con un trabajo, enfrentan mayores probabilidades de violencia en sus hogares (MIMP, 2016; ECLAC, 2015; Buvinic y otros, 1999). Este resultado agregado; sin embargo, podría ser engañoso al no reconocer situaciones o condiciones en las que estos indicadores de empoderamiento sí funcionan como mitigadores de violencia. Utilizando un *pool* de datos 2008-2017 de la Encuesta de Salud Demográfica y Familiar, y con el objetivo de identificar qué combinaciones concretas de educación y empleo actúan como una barrera de protección para las mujeres afectadas por violencia doméstica, el presente artículo examina el impacto de la escolaridad y la condición de empleo de las mujeres para distintas configuraciones de educación de la pareja, bajo la premisa de que el nivel educativo de cada miembro y la brecha educativa entre ellos involucran distintos balances de poder que determinan diferentes resultados de violencia al interior del hogar. Adicionalmente, este trabajo analiza la complementariedad entre los efectos de la educación y el empleo, y encuentra que, examinados por separado, una mayor escolaridad y

trabajar incrementan la probabilidad de ser víctima de violencia reciente, mientras que cuando son considerados en conjunto (es decir, cuando educación y empleo interactúan), reducen la violencia. Este efecto varía en función de la brecha de escolaridad entre los miembros de la pareja y del nivel de educación del esposo.

En la sección 2 se discute brevemente la literatura, mientras que los datos y métodos son explicados en la sección 3. Los resultados y la discusión son presentados en la sección 4. Finalmente, las conclusiones e implicancias de política son compartidas en la sección 5.

2. Revisión de literatura

Desde la teoría económica, el enfoque principal para explicar la violencia al interior de los hogares utiliza los modelos de negociación, desarrollados a partir de los trabajos pioneros de Manser y Brown (1980) y McElroy y Horney (1981). En estos modelos, el control de los recursos del hogar tiene una importancia central porque determina las decisiones principales del hogar, tales como las relacionadas con fertilidad, consumo, oferta laboral, entre otras. Los miembros de una pareja, quienes pueden tener preferencias e intereses diferentes, negocian sobre la asignación de recursos del hogar y su poder de negociación depende de sus «opciones de salida», es decir, del bienestar que cada uno de ellos tendría si la negociación fallara. Estas opciones de salida determinan su capacidad de «amenazar» al compañero durante la negociación, en la búsqueda de conseguir un resultado deseado. El poder de negociación o punto de amenaza de un cónyuge dentro de la unión marital es mayor cuanto más grande es su control relativo de los recursos durante el matrimonio, o cuanto mejores son sus oportunidades fuera del matrimonio, es decir, en caso de divorcio.

Dentro de esta literatura, los modelos con equilibrios no cooperativos resaltan la importancia de tomar en cuenta el rol de la violencia en el proceso de negociación. En su formalización de los determinantes de la violencia doméstica, los modelos no cooperativos predicen que las mejoras en la

situación de las mujeres (provenientes, por ejemplo, de tener un empleo, mayores ingresos o mayor educación), que fortalezcan sus opciones de independencia fuera del matrimonio, conducirán a un incremento de su poder de negociación y a una mejora de su punto de amenaza, reduciendo, por tanto, el riesgo de violencia doméstica (Tauchen y otros, 1991; Farmer y Thieffenthaler, 1997) o permitiendo escapar de una relación violenta (Lundberg y Pollak, 1996).

La evidencia empírica de estos modelos de negociación referida a la relación entre violencia y educación, y entre violencia y condición de empleo, es mixta. Estudios hechos para Estados Unidos (Farmer y Thieffenthaler, 1997; Tauchen y otros, 1991; Kalmuss y Straus, 1982) y Colombia (Friedemann-Sánchez, 2006) encuentran que la participación laboral de las mujeres y los ingresos más altos de ellas están, efectivamente, asociados con menores prevalencias de violencia en el hogar. En las zonas rurales de Nepal, Ghimire y otros (2015) encontraron que el nivel educativo de las mujeres también parece jugar un papel en la disminución del riesgo de violencia doméstica: las mujeres con 12 años o más de educación son alrededor de 67 % menos propensas a sufrir violencia en comparación con mujeres sin educación. En el Perú, sin embargo, la evidencia indica lo contrario. Díaz y Miranda (2010) encontraron que las mujeres con empleo tienen mayores probabilidades de ser agredidas, particularmente cuando su esposo o conviviente está desempleado, o cuando el ingreso promedio de ella es superior al ingreso promedio de él. Esta importancia que parece tener la diferencia entre los logros alcanzados por los cónyuges, de uno con el otro, es recurrente en varios otros estudios para el caso peruano. Svec y Andic (2018), por ejemplo, examinaron las probabilidades de experimentar violencia en los hogares peruanos con relación a la distribución de recursos, negociación y toma de decisiones, y hallaron que las mujeres con mayor educación que sus parejas tienen mayor riesgo de experimentar violencia moderada y severa. Similarmente, Mitchell (2013) halló que en el Perú las mujeres cuyos niveles de ingresos y educación eran mayores que los de sus esposos son más propensas a experimentar violencia física. Por su parte, Flake (2005) determinó que un mayor nivel de educación y tener

un empleo mejoran la posición de las mujeres al interior de su hogar y reducen su probabilidad de sufrir violencia, siempre que esos logros no sean mayores que los de sus esposos. Si esto último ocurre, la probabilidad de sufrir violencia aumenta en comparación con la probabilidad que experimentan aquellas mujeres cuyos estatus es igual o menor que el de sus esposos.

Desde la teoría sociológica, el concepto de inconsistencia de estatus parece especialmente relevante para la evidencia peruana. Este concepto plantea que, ante situaciones que transgreden las normas sociales convencionales y que cambian la relación de poder al interior de una pareja (como, por ejemplo, una esposa que obtiene un empleo cuando su esposo se encuentra desempleado) se puede generar violencia en tanto el hombre busque restablecer el *statu quo* y recuperar el control de los recursos y de la toma de decisiones en el hogar (Hornung y otros, 1981). En un escenario como este, es esperable que las mujeres que tengan un empleo mejor remunerado o un mayor nivel de educación que el de sus parejas se encuentren en mayor riesgo de experimentar violencia. Complementariamente, la teoría de la neutralización de las desviaciones de género postula que la violencia en las relaciones de pareja surge de la transgresión y rectificación de normas socialmente aceptadas. En sociedades patriarcales, cuando los cónyuges se apartan de los roles tradicionales de género, procuran compensar esa desviación mediante la intensificación de sus comportamientos de género tradicionales (Weitzman, 2014). En lugar de comprender las relaciones de género y la violencia doméstica como un simple reflejo de la asignación de recursos materiales al interior de un hogar, la teoría de la neutralización considera la violencia doméstica como un instrumento utilizado por los hombres para restablecer dominación en el hogar ante desafíos percibidos a su autoridad (una esposa con un sueldo sustancialmente mayor que el de él, por ejemplo, o con un grado de instrucción mayor). En particular, la relación entre el empleo femenino y el riesgo de violencia al interior del hogar parece estar condicionado por el empleo masculino. Por ejemplo, un estudio temprano para Estados Unidos encontró menor riesgo de violencia para una mujer con trabajo si

su compañero estaba trabajando también, pero un mayor riesgo de violencia si el compañero estaba desempleado (Macmillan y Gartner, 1999). Más recientemente, investigaciones en la India comprueban que la probabilidad de que una mujer sufra violencia doméstica está relacionada negativamente con el empleo masculino, pero positivamente con el empleo femenino (Dalal y Lindqvist, 2012; Krishnan y otros, 2010).

Con respecto a los efectos de la educación de los cónyuges sobre la probabilidad de violencia al interior del hogar, la evidencia empírica apunta a una relación fuerte y negativa entre la educación del esposo y el riesgo de violencia: esposos con mayor educación ejercen menos violencia contra sus esposas. Ghimire y otros (2015) encontraron, para Nepal, que las mujeres casadas con hombres con 12 o más años de educación experimentaron una probabilidad de violencia 67 % menor que la que enfrentaron las mujeres casadas con hombres sin educación formal alguna. Al constatar que la significancia de la educación de la esposa se reduce o desaparece cuando se considera simultáneamente la educación de su cónyuge, Ghimire y otros (2015) plantean que la educación del esposo es un mecanismo principal a través del que una mayor educación de la esposa conduce a una reducción de su riesgo de sufrir violencia: una mayor educación parece proteger a una mujer contra violencia doméstica porque incrementa la probabilidad de que ella se case con un hombre más educado, quien será menos propenso a ejercer violencia. De manera similar, las investigaciones reseñadas por Vyas y Watts (2009), en su sistematización de la evidencia disponible en países de ingresos medios y bajos acerca del impacto del empoderamiento económico de las mujeres sobre su riesgo de sufrir violencia, encuentran con regularidad que alcanzar educación secundaria parece ofrecer mayor protección contra violencia que solo completar la educación primaria. Las razones encontradas en los estudios reseñados son diversas. Entre ellas destaca que la educación puede brindar mayor número de opciones para que una mujer no se case con un hombre potencialmente violento, o para que abandone una relación violenta. Como alternativa una mujer con mayor educación puede ser más valorada por su pareja, tener o desarrollar un mayor poder de negociación dentro del hogar, etc. En soporte a las

teorías de recursos relativos y de neutralización de las desviaciones de género, las diferencias relativas de educación entre los cónyuges parecen incrementar significativamente el riesgo de violencia cuando las mujeres tienen una educación mayor que las de sus esposos (Vyas y Watts, 2009; Ackerson y otros, 2008).

Estos y otros hallazgos, que comprueban que los logros educativos y laborales de las mujeres pueden conducir a un mayor riesgo de violencia cuando transgreden las normas tradicionales de género, ponen de relieve la importancia de los aspectos culturales. Como demuestra Heise (2012; 2011), con evidencia cualitativa y cuantitativa para América Latina y otros países del mundo, las normas y expectativas de género pueden ser factores directamente contributivos a la violencia contra las mujeres, y no meramente factores correlacionados.

El modelo más ampliamente aceptado de violencia, el modelo ecológico (Heise, 1998; Carlson, 1984), permite la integración de todos estos aspectos económicos y culturales desde una perspectiva que vincula la dimensión individual con la de la relación de pareja, la familiar, la comunitaria y la social. Este enfoque ecológico permite conciliar las predicciones de los modelos de negociación intrahogar con las de las teorías de la neutralización y de inconsistencia de estatus discutidos anteriormente, y es el enfoque utilizado en este artículo para argumentar que el efecto neto del empoderamiento femenino sobre la mitigación o exacerbación de violencia doméstica es muy contextual.

3. Metodología

3.1. Datos

La muestra proviene de un *pool* de datos de la Encuesta Demográfica y de Salud Familiar de los años 2008-2017, y está compuesta por 100 902 mujeres entre 15 y 49 años, a quienes se les aplicó el módulo de preguntas

sobre violencia contra la mujer contenido en la encuesta, luego de haberles aplicado otras preguntas sobre su salud⁷. La Endes utiliza un muestreo bietápico, probabilístico de tipo equilibrado, estratificado e independiente. El diseño de la muestra permite estimaciones representativas en los ámbitos nacional, nacional urbano, nacional rural, por región natural y en cada uno de los 24 departamentos del país y la Provincia Constitucional del Callao.

Las mujeres de la muestra tienen en promedio 32.7 años (DS = 7.98); aproximadamente dos tercios de ellas viven en áreas urbanas (DS = 0.48), y casi la mitad completó los estudios secundarios (DS = 0.49). Alrededor del 80 % de las encuestadas se autoidentificó como cónyuge del jefe de hogar (DS = 0.40), mientras que 7 % se declaró jefa de hogar (DS = 0.25), y 11 %, hijas o nueras del jefe de hogar (DS = 0.31). Todas estas mujeres tienen pareja, aunque solo poco más de un tercio reportó estar casada (DS = 0.48). Del total, un 25 % indicó haber sido víctima de alguna forma de violencia reciente (últimos 12 meses) de parte de su pareja (DS = 0.43). Las estadísticas básicas de las variables utilizadas en este estudio aparecen en la tabla 1.

3.2. Medidas

La Endes pregunta por 9 formas de violencia psicológica, 6 formas de violencia física y 2 de violencia sexual⁸. Las preguntas están siempre referidas a la violencia ejercida con la pareja o el compañero actual, y registran dos momentos en el tiempo: últimos 12 meses y alguna vez en la vida. En este

7 El procedimiento para la recolección de la muestra consiste en que, dentro de cada hogar, se selecciona de manera aleatoria una mujer en este rango de edad para que responda el módulo de violencia de la encuesta.

8 Se considera como violencia psicológica la agresión a través de palabras, injurias, calumnias, gritos, insultos, desprecios, burlas, ironías, situaciones de control, humillaciones, amenazas y otras acciones que reducen la autoestima. Dentro de la violencia física están acciones como golpes, empujones, jalones, pellizcos, rasguños, bofetadas, patadas y agresiones con cuchillo, pistola u otra arma. La violencia sexual incluye situaciones en las que una mujer es coaccionada por su pareja a tener relaciones sexuales o realizar actos sexuales que ella no aprueba (INEI, 2017).

Tabla 1
Estadísticas descriptivas

Variable	N	Promedio	Std. Dev.	Min.	Máx.
Violencia reciente	100 902	0.25	0.4329	0	1
<i>Empoderamiento económico de la mujer encuestada</i>					
Años de estudio	100 902	9.07	4.3270	0	17
Tiene un trabajo actualmente	100 902	0.61	0.4870	0	1
Años de estudio/tiene trabajo	100 902	5.58	5.6887	0	17
<i>Características individuales de la mujer encuestada</i>					
Edad	100 902	32.69	7.9799	15	49
Casada (vs. conviviente)	100 902	0.36	0.4806	0	1
Edad al primer hijo	100 902	20.88	4.6102	10	46
Jefa de hogar	100 902	0.07	0.2517	0	1
Cónyuge	100 902	0.80	0.3972	0	1
Hija o nuera	100 902	0.11	0.3116	0	1
Nieta	100 902	0.00	0.0572	0	1
Madre o suegra	100 902	0.00	0.0290	0	1
Hermana	100 902	0.00	0.0549	0	1
Otro o no pariente	100 902	0.01	0.1093	0	1
<i>Características del compañero y del hogar</i>					
Edad de compañero	100 899	36.67	9.2497	15	98
Años de estudio de compañero	100 740	9.45	3.6453	0	17
Compañero bebe alcohol	100 901	0.75	0.4304	0	1
N.º de miembros del hogar	100 902	4.73	1.7073	1	19
N.º de niños menores de 5 años	100 902	0.96	0.7519	0	6
Hogar en quintil más bajo de riqueza	100 902	0.25	0.4340	0	1
Hogar en segundo quintil de riqueza	100 902	0.27	0.4417	0	1
Hogar en quintil medio de riqueza	100 902	0.21	0.4099	0	1
Hogar en cuarto quintil de riqueza	100 902	0.16	0.3635	0	1
Hogar en quintil más alto de riqueza	100 902	0.11	0.3158	0	1
Altitud en msnm	100 902	1373.4	1464.0	0	5037
Área urbana	100 902	0.63	0.4840	0	1
Costa	100 902	0.27	0.4464	0	1
Sierra	100 902	0.37	0.4821	0	1
Selva	100 902	0.27	0.4425	0	1
<i>Antecedentes de violencia de la entrevistada</i>					
Padre golpeaba a la madre	100 902	0.44	0.4966	0	1
Justifica violencia	100 902	0.04	0.1949	0	1
Madre le pegó	100 902	0.03	0.1735	0	1
Padre le pegó	100 902	0.04	0.1912	0	1

artículo, el interés es medir el efecto de la educación y el empleo sobre la violencia reciente (últimos 12 meses), por lo que la variable dependiente fue definida de manera dicotómica: 1 si la mujer fue víctima de alguna

forma de violencia psicológica, física o sexual en los últimos 12 meses, y 0 si no fue víctima de ninguna.

El empoderamiento de las encuestadas fue evaluado utilizando tres variables: número de años de estudio completados (rango), situación de empleo (1 = actualmente tiene un trabajo, 0 = no lo tiene), y la interacción de las dos variables anteriores (que toma valores: 0 = no completó ningún año de educación y/o no está trabajando, 1 = tiene un año de educación y está trabajando, 2 = tiene dos años de educación formal y está trabajando, y así sucesivamente).

Como variables de control, se incluyeron algunas características demográficas y de exposición previa a la violencia de las encuestadas, así como características generales de los compañeros de estas y de los hogares que comparten con ellos. Las características individuales y demográficas de las encuestadas fueron escogidas con atención a lo que podrían estar recogiendo en torno a su posición relativa de vulnerabilidad, capacidad de negociación y posición dentro del hogar. Incluyen edad, edad al cuadrado, estado civil (1 = casada, 0 = conviviente), edad a la que tuvo su primer hijo, y variables dicotómicas referidas a la relación de parentesco con el jefe del hogar: jefa del hogar (1 = si, 0 = no), cónyuge (1 = si, 0 = no), hija o nuera (1 = si, 0 = no), nieta (1 = si, 0 = no), madre o suegra (1 = si, 0 = no), hermana (1 = si, 0 = no) y otro pariente o no pariente (1 = si, 0 = no).

Con respecto a la exposición previa a violencia en su familia de origen, se consideraron dos dimensiones: si la mujer encuestada fue testigo de violencia entre sus padres (1 = si, 0 = no), y si ella fue alguna vez violentada físicamente por su madre (1 = si, 0 = no) o por su padre (1 = si, 0 = no). Con el objetivo de capturar antecedentes de violencia con la pareja actual, se incluyó también como control si la mujer fue víctima alguna vez de violencia psicológica (1 = si, 0 = no)⁹. Además, para introducir en alguna medida la perspectiva u opinión de cada encuestada con respecto a la

9 Violencia psicológica fue escogida por ser la más frecuente entre los tres tipos de violencia familiar. La distinción entre violencia reciente y violencia alguna vez en la vida dentro de la misma relación de pareja no es superflua. De las mujeres que respondieron que no sufrieron ningún tipo de violencia en los últimos 12 meses, más de la mitad (52 %) sí sufrió violencia alguna vez, antes.

violencia contra la mujer en general, se incorporó una variable dicotómica que registra si la encuestada justifica o no el uso de la violencia en el caso de que una mujer salga de la casa sin pedir permiso, descuide a sus hijos, pelee con la pareja, se niegue a tener relaciones sexuales o queme la comida (1 = encuestada encuentra justificado el uso de la violencia contra la mujer por cualquiera de las razones mencionadas, 0 = no).

Entre las características de los compañeros de las encuestadas se consideraron edad, años de estudio y frecuencia de consumo de alcohol (0 = nunca, 1 = algunas veces, 2 = regularmente). A pesar de que la literatura sugiere que la situación de empleo del esposo es un determinante importante del riesgo de violencia doméstica de su compañera, la variable fue excluida por la relativamente alta tasa de no respuesta (13 % de las mujeres encuestadas no contestaron la pregunta sobre la situación laboral de su compañero) y el potencial sesgo de selección asociado con esto. Una razón adicional para no incluir el empleo masculino fue que, dentro de los casos válidos, prácticamente todos ellos (más del 99 %) involucraron hombres con trabajo.

Finalmente, las características del hogar incorporadas en los modelos incluyeron la composición familiar (número total de miembros y número de niños menores de 5 años en el hogar), nivel socioeconómico medido en quintiles de riqueza, ubicación geográfica medida por región natural, zona urbana o rural y por altitud sobre el nivel del mar.

3.3. Estrategia analítica

Debido a la naturaleza dicotómica de la variable dependiente, se estimaron modelos de regresión logística con errores estándares robustos a heterocedasticidad. El análisis de residuos no reportó ningún problema, probablemente por la amplitud de la muestra, y no se detectó ningún indicio de multicolinealidad.

Para operacionalizar la hipótesis de que la relación entre la violencia familiar contra las mujeres, la educación y la condición de empleo de

ellas varía, según niveles absolutos y balances relativos de educación en la pareja, las regresiones logísticas se estimaron por separado para diversos escenarios configurados por el cruce de dos ejes de distinción educativa: diferencia relativa en la escolaridad de ambos miembros de la pareja (años de escolaridad del esposo menos años de escolaridad de la esposa) y nivel de educación del esposo o conviviente. Cada escenario sugiere interacciones heterogéneas entre los cónyuges, a partir de la situación educativa propia y con relación a la situación educativa del otro. Un primer eje de distinción establece si la brecha de años de escolaridad entre los miembros de la pareja es positiva o negativa. La brecha de escolaridad positiva fue construida incluyendo los casos en los que hombre y mujer tienen el mismo número de años de escolaridad. Entonces, una brecha de escolaridad positiva significa que en el hogar en cuestión la mujer es menos educada que el hombre, o al menos tanto como él (una interpretación alternativa es que él es tan o más educado que ella). En contraste, una brecha de escolaridad negativa significa que ella es estrictamente más educada que él.

Dentro de este primer eje de distinción, se implementó un segundo eje para identificar si la brecha positiva o negativa se da a altos, medios o bajos niveles de educación (medidos por el grado de instrucción alcanzado). En atención a que la evidencia empírica disponible resalta la importancia del estatus masculino en la probabilidad de que un hombre ejerza violencia, la distinción por niveles educativos se construyó en función del esposo o conviviente. Se definió como nivel alto el haber completado estudios secundarios o tener estudios superiores; como nivel medio tener secundaria incompleta, y como nivel bajo tener primaria completa o menos. La tabla 2 presenta la segmentación de la muestra según los dos ejes mencionados. La brecha de escolaridad es positiva (esposo tiene igual o mayor número de años de educación que la esposa) en alrededor dos tercios de los casos. En la mayoría de estos hogares (62 %), el esposo tiene por lo menos secundaria completa. En aquellos hogares en los que la brecha de escolaridad entre los miembros de la pareja es negativa (es decir, la esposa tiene más años de educación), el nivel educativo del esposo es relativamente bajo: 31 % de ellos tienen educación primaria o menos.

Tabla 2
Distribución de la muestra según brecha de escolaridad
entre los cónyuges y según nivel de educación del esposo

	Total	Esposo tiene secundaria completa o más	Esposo tiene primaria incompleta	Esposo tiene secundaria completa o menos
Hombres que tienen tantos o más años de educación que sus cónyuges (brecha positiva de escolaridad)	68 012 100 67.8	42 103 61.9 83.2	10 977 16.1 44.2	14 932 22.0 59.9
Hombres que tienen menos años de educación que sus cónyuges (brecha negativa de escolaridad)	32 373 100 32.3	8501 26.3 16.8	13 863 42.8 55.8	10 009 30.9 40.1
Total	100 385 100 100	50 604 50.4 100	24 840 24.7 100	24 941 24.9 100

Se realizaron estimaciones independientes de la escolaridad de la esposa, la situación de empleo de la esposa y la interacción entre esta escolaridad y empleo para cada escenario de brecha de escolaridad entre los cónyuges. Luego, dentro de cada escenario de brecha se hicieron desagregaciones según si el esposo tiene educación secundaria completa o más, secundaria incompleta o primaria completa o menos. El gran tamaño de la muestra contribuye a la robustez de los hallazgos.

Una limitación del presente estudio en su versión actual es que la decisión de entrada al mercado laboral no ha sido modelada, lo que equivale a asumir que no hay una diferencia estructural entre las mujeres que trabajan y las que no trabajan. Este supuesto podría ser demasiado fuerte y es posible que haga falta explorar su validez. Otra limitación es la dicotomización de la condición de trabajo adoptada aquí. Futuras investigaciones podrían estimar cómo varían los resultados para ocupaciones específicas o dependiendo si el trabajo es realizado dentro o fuera del hogar.

4. Resultados y discusión

Las tablas 3 a 7 presentan los principales resultados de la investigación.

A nivel global de la muestra (primera columna de la tabla 3) es claro que, por separado, los efectos de la educación y el empleo de las mujeres sobre su probabilidad de ser víctimas de violencia reciente son poco auspiciosos: tanto una mayor escolaridad como estar trabajando incrementan significativamente el riesgo de las mujeres de sufrir violencia en sus relaciones de pareja. La escolaridad de una mujer tiene impactos estadísticamente significativos, pero opuestos sobre su probabilidad de sufrir violencia, dependiendo de si la brecha de escolaridad por género es positiva o negativa. Solo cuando la brecha es positiva (él es tan o más educado que ella), el efecto es el deseado (una mayor escolaridad reduce violencia). En contraste, estar trabajando incrementa significativamente el riesgo de sufrir violencia para una mujer, independientemente del signo de la brecha de escolaridad.

El efecto conjunto, es decir, la interacción entre escolaridad y empleo; sin embargo, reduce significativamente la probabilidad de violencia, aunque solo marginalmente (significancia al 10 % para el coeficiente 0.99). Educación acompañada de empleo contrarresta los efectos individuales de solo trabajar o solo tener más educación. Una interpretación de este resultado es que este término de interacción está, simplemente, capturando el efecto de un trabajo mejor remunerado porque está asociado con mayor educación, y, por eso, el cambio de signo con respecto de las variables individuales. Dentro del enfoque de negociación, la reducción de la violencia estaría sucediendo a través del mejoramiento de la posición de la esposa al interior de su hogar, como resultado del trabajo mejor remunerado que tiene. Sin embargo, la desagregación de los resultados según una brecha de escolaridad positiva o negativa entre los cónyuges y los signos opuestos de los coeficientes del término de interacción sugieren que la explicación es más compleja. Los efectos no deseados (exacerbadores de violencia) de educación y de trabajo se dan en realidad cuando la brecha de escolaridad entre cónyuges es negativa. Mayor escolaridad y estar trabajando incrementan,

con mayor fuerza, la probabilidad de violencia cuando ella es más educada que él, lo que sugiere la relevancia del modelo de la inconsistencia de estatus para el caso peruano. Un resultado más interesante; sin embargo, es que el poder «protector» (conjunto) de educación y trabajo se da justamente donde más falta hace: en las situaciones donde los hombres se sienten potencialmente más amenazados por los logros de sus cónyuges (columna tres de la tabla 3). En este contexto concreto, empoderar a las mujeres con más educación y trabajo puede protegerlas un poco contra la violencia de sus esposos. En un escenario diferente, en el que se podría decir que el esposo no se siente amenazado (brecha de escolaridad es positiva; columna 2 de la tabla 3), una mayor escolaridad femenina no incrementa violencia, sino que, más bien, la disminuye (0.986).

Tabla 3
Estimaciones Probit para la muestra total y
según brecha de género para escolaridad (odds ratio)

	(1)	(2)	(3)
Variable dependiente: violencia de alguna forma (p, f, s), últimos 12 meses	Total	Brecha de escolaridad positiva entre cónyuges (él≥ella)	Brecha de escolaridad negativa entre cónyuges (él<ella)
	b/se	b/se	b/se
Años de estudio	1.011** (0.004)	0.986* (0.006)	1.026** (0.010)
Mujer tiene trabajo actualmente	1.358*** (0.057)	1.279*** (0.060)	1.720*** (0.178)
Años de estudio/tiene trabajo	0.990* (0.004)	1.003 (0.005)	0.973** (0.009)
N	100 380	680 08	32 372
Pseudo R^2	0.225	0.225	0.227
<i>AIC</i>	876 47.1	58 720.7	28 887.9
<i>BIC</i>	879 61.2	59 021.9	29 164.6

Coefficientes exponenciales.

Todas las estimaciones incluyeron los controles especificados en la sección metodológica: características individuales de la mujer y su pareja, composición familiar, y nivel socioeconómico y ubicación geográfica del hogar.

*** $p < 0.01$; ** $p < 0.05$; * $p < 0.10$

Las estimaciones que presentan las tablas siguientes permiten examinar más cuidadosamente el resultado que acabamos de mencionar (coeficiente de escolaridad en la columna 2 de tabla 3). Los resultados de la tabla 4 son para brecha positiva (él está más educado que ella) y distinguen entre niveles altos, medios o bajos de educación para hombres. Los resultados indican que cuando el hombre está más educado que la mujer o tanto como ella (brecha positiva), esto sucede en niveles altos de educación, tener más años de educación reduce significativamente el riesgo de que una mujer sufra de violencia. Este efecto deseable solo es significativo cuando el hombre tiene, por lo menos, secundaria completa. Que ella tenga trabajo en este contexto no la afecta con respecto a violencia (el efecto negativo de trabajar, significativo en la tabla anterior, desaparece). Cuando el esposo está más educado que la esposa, y esto sucede en niveles bajos de educación

Tabla 4
Estimaciones Probit para brecha de escolaridad positiva
entre los cónyuges (odds ratio)

	(1)	(2)	(3)	(4)
Variable dependiente: violencia de alguna forma (p, f, s), últimos 12 meses	Total b/se	Esposo tiene secundaria completa o más b/se	Esposo tiene secundaria incompleta b/se	Esposo tiene primaria completa o menos b/se
Años de estudio	0.986* (0.006)	0.984* (0.007)	0.974 (0.018)	0.978 (0.020)
Mujer tiene trabajo actualmente	1.279*** (0.060)	1.171 (0.099)	1.137 (0.158)	1.358*** (0.122)
Años de estudio * tiene trabajo	1.003 (0.005)	1.012 (0.008)	1.026 (0.022)	0.989 (0.022)
N	68 008	42 101	10 976	14 931
Pseudo R^2	0.225	0.226	0.213	0.236
<i>AIC</i>	58 720.7	35 817.6	10 493.6	12 366.1
<i>BIC</i>	59 021.9	36 102.9	10 734.7	12 617.2

Coefficientes exponenciales

Todas las estimaciones incluyeron los controles especificados en la sección metodológica: características individuales de la mujer y su pareja, composición familiar, y nivel socioeconómico y ubicación geográfica del hogar.

*** $p < 0.01$; ** $p < 0.05$; * $p < 0.10$

(columna 4), la escolaridad de ella pierde importancia y estar trabajando se convierte en un factor significativo que aumenta su probabilidad de ser víctima. Es importante resaltar que este efecto no deseado de que ella tenga trabajo solo sucede en niveles bajos de educación del esposo. Vale la pena mencionar también que cuando la brecha de escolaridad es positiva, no hay efecto protector significativo resultante de la interacción entre escolaridad y trabajo.

Los resultados presentados en la tabla 5 son consistentes con los de la tabla anterior: a menor educación del hombre, peores resultados para ella, más aún cuando ella tiene más años de escolaridad que él (última columna de tabla 5). Cuando ella está más educada que él, y él está poco educado, posiblemente él se siente en desventaja. Entonces, a mayor educación y trabajo ella, mayor riesgo de violencia para ella. Es también en este escenario

Tabla 5
Estimaciones Probit para brecha de escolaridad negativa
entre los cónyuges (odds ratio)

	(1)	(2)	(3)	(4)
Variable dependiente: violencia de alguna forma (p, f, s), últimos 12 meses	Total	Esposo tiene secundaria completa o más	Esposo tiene secundaria incompleta	Esposo tiene primaria completa o menos
	b/se	b/se	b/se	b/se
Años de estudio	1.026** (0.010)	0.998 (0.041)	0.949* (0.020)	1.082*** (0.019)
Mujer tiene trabajo actualmente	1.720*** (0.178)	2.061 (1.390)	1.138 (0.332)	2.109*** (0.328)
Años de estudio * tiene trabajo	0.973** (0.009)	0.960 (0.045)	1.014 (0.024)	0.943** (0.018)
N	32 372	8498	13 862	10 009
Pseudo R2	0.227	0.241	0.224	0.231
AIC	28 887.9	7042.3	12 450.5	9323.9
BIC	29 164.6	7267.8	12 699.2	9561.8

Coefficientes exponenciales

Todas las estimaciones incluyeron los controles especificados en la sección metodológica: características individuales de la mujer y su pareja, composición familiar, y nivel socioeconómico y ubicación geográfica del hogar.

*** p<0.01; ** p<0.05; * p<0.10

más adverso donde el efecto protector de la interacción entre educación y empleo es más significativo y donde el espacio para la acción desde la política pública es mayor.

En el otro extremo de la tabla 5, cuando ella está más educada que él y él está altamente educado (segunda columna de la tabla), la falta de significancia estadística en los coeficientes listados sugiere que la violencia doméstica ejercida contra mujeres altamente educadas no responde a problemas de los esposos con los logros de ellas. Los coeficientes no reportados en la tabla 5 indican que, a niveles altos de educación, los únicos factores significativos asociados a un mayor riesgo de sufrir violencia son el consumo de alcohol de él y la experiencia previa de violencia de ella en su hogar de origen (haber sido golpeada por sus padres en la niñez).

Las tablas 6 y 7 desagregan los resultados de cada tipo de brecha de escolaridad (positiva y negativa) según áreas urbana y rural. En general, los resultados de la tabla 6 sugieren que la submuestra de casos en los que la brecha de escolaridad es positiva es relativamente uniforme. No hay diferencias apreciables entre los grupos urbano y rural, y prácticamente no hay resultados significativos. La diferencia evidente entre las áreas urbana y rural es que en el área urbana la mayor escolaridad de la mujer reduce significativamente el riesgo de violencia cuando el esposo ha completado estudios secundarios. En contraste, ninguno de los indicadores de empoderamiento considerados protege a una mujer rural de sufrir violencia. Los determinantes cruciales de un mayor riesgo de violencia en este contexto son pobreza (quintiles de riqueza bajos), estar casada, edad del esposo, consumo de alcohol del esposo y exposición previa a la violencia en el hogar de origen.

En los casos en que la brecha de escolaridad es negativa (tabla 7), sin embargo, y especialmente en los niveles más bajos de educación del hombre, los resultados no deseados (aumentadores de violencia) de escolaridad y tener trabajo (por separado) son los más grandes y significativos, así como el efecto conjunto de ambas variables ofrece su mayor capacidad de protección contra el riesgo de violencia. Como se puede apreciar en la tabla 7, esto es especialmente cierto para las mujeres rurales.

Tabla 6
Estimaciones Probit para brecha de escolaridad positiva
entre los cónyuges, por áreas urbana y rural (odds ratio)

	(1)	(2)	(3)	(4)
	Total	Esposo tiene secundaria completa o más	Esposo tiene secundaria incompleta	Esposo tiene primaria completa o menos
	b/se	b/se	b/se	b/se
Área urbana				
Años de estudio	0.983* (0.007)	0.979* (0.009)	0.959 (0.023)	0.954 (0.035)
Mujer tiene trabajo actualmente	1.317*** (0.092)	1.201 (0.127)	0.947 (0.193)	1.528* (0.264)
Años de estudio/tiene trabajo	1.001 (0.007)	1.009 (0.010)	1.053 (0.032)	1.000 (0.043)
N	39 699	30 856	5240	3603
Pseudo R^2	0.231	0.233	0.201	0.257
AIC	34 690.8	26 163.9	5327.1	3236.3
BIC	34 965.6	26 430.7	5537.2	3428.1
Área rural				
Años de estudio	0.994 (0.010)	0.993 (0.016)	0.991 (0.029)	0.987 (0.024)
Mujer tiene trabajo actualmente	1.268*** (0.088)	1.181 (0.184)	1.346 (0.270)	1.305* (0.139)
Años de estudio * tiene trabajo	1.004 (0.010)	1.015 (0.018)	0.999 (0.034)	0.981 (0.026)
N	28 309	11 243	5736	11 328
Pseudo R^2	0.219	0.213	0.227	0.228
AIC	23 961.9	9651.7	5166.3	9145.1
BIC	24 217.7	9871.5	5372.6	9365.2

Coefficientes exponenciales

Todas las estimaciones incluyeron los controles especificados en la sección metodológica: características individuales de la mujer y su pareja, composición familiar, nivel socioeconómico y ubicación geográfica del hogar.

*** $p < 0.01$; ** $p < 0.05$; * $p < 0.10$

Entonces, considerados en conjunto, los resultados de esta investigación permiten identificar un grupo de mujeres especialmente afectadas (de manera adversa) por indicadores que en teoría deberían mejorar su posición dentro del hogar y darles mayor poder de negociación, y para quienes en realidad el empoderamiento económico significa una

Tabla 7
Estimaciones Probit para brecha de escolaridad negativa
entre los cónyuges, por áreas urbana y rural (odds ratio)

	(1)	(2)	(3)	(4)
	Total	Esposo tiene secundaria completa o más	Esposo tiene secundaria incompleta	Esposo tiene primaria completa o menos
	b/se	b/se	b/se	b/se
Área urbana				
Años de estudio	0.994 (0.013)	0.997 (0.044)	0.941** (0.022)	1.056* (0.025)
Mujer tiene trabajo actualmente	1.514** (0.231)	1.741 (1.247)	1.091 (0.356)	2.035** (0.516)
Años de estudio * tiene trabajo	0.985 (0.012)	0.974 (0.049)	1.018 (0.027)	0.942* (0.026)
N	23 096	7528	11 282	4280
Pseudo R^2	0.234	0.236	0.227	0.252
AIC	20 459.7	6265.3	10 039.6	4144.3
BIC	20 717.2	6480.0	10 274.2	4341.5
Área rural				
Años de estudio	1.092*** (0.021)	1.017 (0.136)	1.004 (0.062)	1.113*** (0.029)
Mujer tiene trabajo actualmente	2.403*** (0.394)	8.398 (18.016)	1.827 (1.387)	2.324*** (0.495)
Años de estudio * tiene trabajo	0.939*** (0.016)	0.851 (0.129)	0.974 (0.066)	0.939* (0.026)
N	9276	970	2580	5726
Pseudo R^2	0.216	0.306	0.221	0.212
AIC	8389.8	801.0	2433.9	5190.4
BIC	8611.0	947.3	2609.6	5396.6

Coefficientes exponenciales

Todas las estimaciones incluyeron los controles especificados en la sección metodológica: características individuales de la mujer y su pareja, composición familiar, nivel socioeconómico e ubicación geográfica del hogar.

*** $p < 0.01$; ** $p < 0.05$; * $p < 0.10$

situación de mayor riesgo: las mujeres que tienen un nivel de educación relativamente bajo, pero mayor que el de sus esposos. Este grupo es, probablemente, más vulnerable porque opera en un entorno en el que los roles y estereotipos de género son más tradicionales y están más profundamente instalados en las mentes de los esposos, y desde los que los

logros relativos, mayores que los de la pareja, significan para estas mujeres una ruptura de esquemas para la que hay mayor resistencia. Ellas están cargando con el mayor peso de las consecuencias. Los programas desde el Estado debían ofrecer mecanismos especialmente atentos a estos casos, para apoyarlas en este proceso. Claramente, los programas de lucha contra la violencia deberían también enfatizar en la concientización de los hombres rurales con poca educación, que puedan tener esposas más educadas. Ellos, en particular, podrían contribuir a una reducción importante de las tasas de violencia al aprender a procesar sin violencia los logros educativos y laborales de sus esposas.

5. Conclusiones

La gravedad del problema de la violencia doméstica en el Perú contrasta con la relativamente poca literatura económica acerca de los factores que afectan la violencia contra las mujeres en relaciones de pareja. El presente artículo confirma lo que ya conocíamos: en general, para las mujeres peruanas tener educación y empleo significa un mayor riesgo de ser víctimas. Los hallazgos presentados aquí; sin embargo, ofrecen información nueva para distinguir en qué situaciones específicas de educación de las mujeres y de sus parejas, y la decisión de trabajar, representan un factor de protección contra el riesgo de sufrir violencia en sus hogares. Esta investigación comprueba que las mujeres peruanas no experimentan violencia en la misma proporción, ni enfrentan las mismas consecuencias, lo que demuestra la importancia de desagregar resultados por sectores y por subgrupos.

Los resultados obtenidos muestran que los riesgos de violencia doméstica son mayores cuando confluyen niveles bajos de educación para la pareja y logros educativos mayores para las esposas que para los esposos. En una sociedad como la peruana, la penalidad por desviarse de los roles tradicionales de género puede ser suficientemente grande como para neutralizar los beneficios esperados del empoderamiento económico de las mujeres. En este escenario; sin embargo, el efecto acumulado de educación y

empleo femenino tiene el potencial de reducir la probabilidad de violencia. Este efecto de interacción de ambas dimensiones de empoderamiento puede estar capturando una mejora de la posición y poder de negociación de la esposa y el resultado de tener un empleo asociado a mayor educación, pero podría reflejar también dinámicas de interacción entre cónyuges en un marco de pobreza o de desigualdades de recursos, y roles que son necesarios explorar con más atención en futuras investigaciones.

El mayor riesgo de sufrir violencia de pareja cuando una mujer tiene un trabajo es un resultado robusto a todas las modelaciones consideradas en este artículo, y pone de manifiesto que nuestra sociedad tiene todavía rasgos patriarcales marcados. Lejos de que en hogares con mayor educación la relación entre empleo femenino y violencia doméstica sea negativa, los resultados obtenidos encuentran que en hogares con mayor educación la penalidad de trabajar solo deja de ser significativa, pero no se revierte. Los hallazgos aquí presentados ponen de manifiesto también la importancia de las variables socioculturales, o de la dimensión sociocultural de las variables económicas: los años de escolaridad de una mujer reducen su probabilidad de sufrir violencia solo si su cónyuge está altamente educado y, presumiblemente, no interpreta amenazas o desafíos a su masculinidad en los logros educativos de ella. Por el contrario, los años de la escolaridad de la mujer aumentan significativamente el riesgo de sufrir violencia cuando ella está más educada que él y esto representa, dados los bajos niveles de educación de ambos (o por lo menos de él), desafíos al *statu quo* de dominación masculina. Todo esto implica que las políticas orientadas a mejorar el estatus de las mujeres a través de acceso a empleo y mayor educación, pero que no tengan en cuenta las prácticas, actitudes y normas de género vigentes en el contexto local, pueden, en realidad, ponerlas en una situación más vulnerable que antes de la intervención. Es crucial que el diseño de las políticas sociales de lucha contra la violencia contra las mujeres tenga en cuenta las ramificaciones de la intervención desde varias perspectivas, que incluyan la dinámica relacional de los géneros al interior de una familia.

La diferencia de resultados (en signo y significancia), según la brecha de escolaridad en la pareja y según los niveles de educación del esposo,

pone de manifiesto que es fundamental trabajar de forma más integral con los hombres en programas sociales de lucha contra la violencia. Los programas sociales que buscan reducir la violencia contra la mujer mediante el empoderamiento de las mujeres son insuficientes. Estos programas deben continuar, pero es necesario trabajar también en modificar los roles tradicionales de género o conceptos de masculinidad que son la base de la frustración, el estrés o la amenaza que, al parecer, parte de la población masculina siente cuando las mujeres rompen estereotipos todavía vigentes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ackerson, Leland K.; Ichiro Kawachi, Elizabeth M. Barbeau y S.V. Subramanian (2008). Effects of individual and proximate educational context on intimate partner violence: a population-based study of women in India. *American Journal of Public Health* 98(3), 507-514.
- Ahmed, Syed M. (2005). Intimate partner violence against women: experiences from a woman-focused development programme in Matlab, Bangladesh. *Journal of Health, Population and Nutrition*, 23(1), 95-101.
- Aizer, Anna (2010). The gender wage gap and domestic violence. *American Economic Review*, 100(4), 1847-1859.
- Aizer, Anna (2011). Poverty, violence and health: the impact of domestic violence during pregnancy on newborn health. *Journal of Human Resources*, 46(3), 518-538. doi.org/10.1353/jhr.2011.0024
- Blitchtein-Winicki, Dora y Esperanza Reyes-Solari (2012). Factores asociados a violencia física reciente de pareja hacia la mujer en el Perú, 2004-2007. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, 29(1), 35-43. doi.org/10.1590/S1726-46342012000100006
- Bott, Sarah; Alessandra Guedes, Mary Goodwin y Jennifer Adams (2014). *Violencia contra las mujeres en América Latina y El Caribe. Análisis comparativo de datos poblacionales de 12 países*. Washington: OPS.
- Bowlus, Audra J. y Shannon Seitz (2006). Domestic violence, employment, and divorce. *International Economic Review*, 47(4), 1113-1149.

- Browning, Martín; Pierre-André Chiappori y Valérie Lechene (2006). Collective and unitary models: a clarification. *Review of Economics of the Household*, 4(1), 5-14.
- Buvinic, Mayra; Andrew Morrison y Michael Shifter (1999). *La violencia en América Latina y el Caribe: un marco de referencia para la acción*. Washington, DC: BID.
- Caballero, July; Milena Alfaro, Yesenia Nuñez y Harold Torres (2009). Violencia psicológica contra la mujer por su pareja en el Perú, 2004-2007. *Revista Peruana de Epidemiología*, 13(3), 1-7.
- Carlson, Bonnie E. (1984). Causes and maintenance of domestic violence: an ecological analysis. *Social Service Review*, 58(4), 569-587. doi.org/10.1086/644239
- Dalal, Koustuv y Kent Lindqvist (2012). A national study of the prevalence and correlates of domestic violence among women in India. *Asia Pacific Journal of Public Health* 24(2), 265-277.
- Díaz, Ramón y Juan José Miranda (2010). *Aproximación del costo económico y determinantes de la violencia doméstica en el Perú*. Lima: Centro de Investigación Económica y Social (CIES).
- Doss, Cheryl R. (1996). Testing among models of intrahousehold resource allocation. *World Development*, 24(10), 1597-1609.
- ECLAC (2015). *Annual Report 2013-2014. Confronting violence against women in Latin America and the Caribbean*. Santiago: United Nations.
- Esquivel, Esteban E. y Teresa da Silva (2016). Domestic violence intervention programs for perpetrators in Latin America and the Caribbean. *Partner Abuse*, 7(3), 316-352.
- Eswaran, Mukesh y Nisha Malhotra (2011). Domestic violence and women's autonomy in developing countries: theory and evidence. *Canadian Journal of Economics*, 44(4), 1222-1263. dx.doi.org/10.1111/j.1540-5982.2011.01673.x

- Flake, D Allan F. (2005). Individual, family, and community risk markers for domestic violence in Peru. *Violence Against Women*, 11(3), 353-373.
- Friedemann-Sánchez, Greta (2006). Assets in intrahousehold bargaining among women workers in Colombia's cut-flower industry. *Feminist Economics*, 12(1-2), 247-269.
- Farmer, Amy y Jill Tiefenthaler (1997). An economic analysis of domestic violence. *Review of Social Economy*, 55(3), 337-358.
- Ghimire, Dirgha; William Axinn y Emily Smith-Greenaway (2015). Impact of the spread of mass education on married women's experience with domestic violence. *Social Science Research*, 54, 319-331.
- Gonzales de Olarte, Efraín y Pilar Gavilano Llosa (1999). ¿Es la pobreza una causa de violencia doméstica? Respuestas de Lima. En Andrew R. Morrison y María Loreto Biehl (Eds.), *El costo del silencio: violencia doméstica en las Américas* (pp. 35-48). Washington, DC: BID.
- Haddad, Lawrence J.; John Hoddinott y Harold Alderman (1997). *Intrahousehold resource allocation in developing countries: models, methods, and policy*. Johns Hopkins University Press.
- Heise, Lori L. (2012). *Determinants of partner violence in low and middle-income countries: exploring variation in individual and population-level risk* (Tesis doctoral). London School of Hygiene & Tropical Medicine, London. doi.org/10.17037/PUBS.00682451
- Heise, Lori L. (2011). *What works to prevent partner violence?: an evidence overview*. Recuperado de <http://www.oecd.org/derec/49872444.pdf>
- Heise, Lori L. (1998). Violence against women: an integrated, ecological framework. *Violence against women*, 4(3), 262-290. doi.org/10.1177/1077801298004003002
- Hernández, Wilson (2018). Violence with femicide risk: its effects on women and their children. *Journal of Interpersonal Violence*, 1-27. doi.org/10.1177/0886260518815133

- Hornung, Carlton A.; B. Claire McCullough y Taichi Sugimoto (1981). Status relationships in marriage: risk factors in spouse abuse. *Journal of Marriage and Family*, 43(3), 675-692.
- INEI (2017). *Perú. Encuesta Demográfica y de Salud Familiar (ENDES) 2016: nacional y regional*. Lima: INEI.
- Kabeer, Naila (1999). Resources, agency, achievements: reflections on the measurement of women's empowerment. *Development and Change*, 30(3), 435-464.
- Kalmuss, Debra S. y Murray A. Straus (1982). Wife's marital dependency and wife abuse. *Journal of Marriage and Family*, 44(2), 277-286.
- Koenig, Michael A.; Saifuddin Ahmed, Mian Bazle Hossain y A. B. M. Khorshed Alam Mozumder (2003). Women's status and domestic violence in rural Bangladesh: individual-and community-level effects. *Demography*, 40(2), 269-288. doi.org/10.2307/3180801
- Krishnan, Suneeta; Corinne H. Rocca, Alan E. Hubbard, Kalyani Subbiah, Jeffrey Edmeades y Nancy S. Padian (2010). Do changes in spousal employment status lead to domestic violence? Insights from a prospective study in Bangalore, India. *Social Science & Medicine* 70(1), 136-143.
- Lundberg, Shelly y Robert A. Pollak (1996). Bargaining and distribution in marriage. *Journal of Economic Perspectives*, 10(4), 139-158.
- Manser, Marilyn y Murray Brown (1980). Marriage and household decision-making: a bargaining analysis. *International Economic Review*, 21(1), 31-44.
- McElroy, Marjorie B. y Mary Jean Horney (1981). Nash-bargained household decisions: toward a generalization of the theory of demand. *International Economic Review*, 22(2), 333-349.
- McElroy, Marjorie B. (1990). The empirical content of Nash-bargained household behavior. *Journal of Human Resources*, 25(4), 559-583.

- Macmillan, Ross y Rosemary Gartner (1999). When she brings home the bacon: labor-force participation and the risk of spousal violence against women. *Journal of Marriage and the Family*, 61(4), 947-958.
- Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (2016). *Programa Nacional contra la Violencia Familiar y Sexual en Cifras, 2015*. Lima: MIMP.
- Mitchell, Rhoda (2013). Domestic violence prevention through the constructing violence-free masculinities programme: an experience from Peru. *Gender & Development* 21(1), 97-109.
- Mora Ruíz, César (2013). *Madres e hijas maltratadas: la transmisión intergeneracional de la violencia doméstica en el Perú*. Avances de Investigación, 9. Lima: GRADE.
- Pollak, Robert A. (1995). A transaction cost approach to families and households. *Journal of Economic Literature*, 23(2), 581-608.
- Pollak, Robert A. (2005). *Bargaining power in marriage: earnings, wage rates and household production*. NBER Working Paper, 11239. NBER. doi.10.3386/w11239
- Ruiz-Grosso, Paulo; Christian Loret de Mola y J. Jaime Miranda (2014). Asociación entre violencia contra la mujer ejercida por la pareja y desnutrición crónica en sus hijos menores de cinco años en Perú. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, 31(1), 16-23.
- Silverman, Jay G.; Michele R. Decker, Elizabeth Reed y Anita Raj (2006). Intimate partner violence victimization prior to and during pregnancy among women residing in 26 U.S. states: associations with maternal and neonatal health. *American Journal of Obstetrics and Gynecology*, 195(1), 140-148.
- Stets, Jan E. (1991). Cohabiting and marital aggression: the role of social isolation. *Journal of Marriage and Family*, 53(3), 669-680.

- Svec, Joseph y Tanja Andic (2018). Cooperative decision-making and intimate partner violence in Peru. *Population and Development Review*, 44(1), 63-85.
- Tauchen, Helen; Ann D. Witte y Sharon K. Long (1991). Domestic violence: a nonrandom affair. *International Economic Review*, 32(2), 491-511.
- Vyas, Seema y Charlotte Watts (2009). How does economic empowerment affect women's risk of intimate partner violence in low and middle income countries?: a systematic review of published evidence. *Journal of International Development*, 21(5), 577-602. Recuperado de <https://doi.org/10.1002/jid.1500>
- Waters, Hugh; Adnan Hyder, Yogesh Rajkotia, Suprotik Basu, Julian Ann Rehwinkel y Alexander Butchart (2004). *The economic dimensions of interpersonal violence*. Geneva: Department of Injuries and Violence Prevention, WHO.
- Weitzman, Abigail (2014). Women's and men's relative status and intimate partner violence in India. *Population and Development Review*, 40(1), 55-75.
- World Health Organization (2009). *Women and health: today's evidence and tomorrow's agenda*. Geneva: WHO.
- World Health Organization (2012). *Understanding and addressing violence against women: intimate partner violence. Information sheet*. WHO, PAHO.

CAPÍTULO 5

«A UNA SEÑORITA NO LE PASAN ESAS COSAS...»: SEXISMO Y CULPABILIZACIÓN DE LA VÍCTIMA EN COMENTARIOS EN REDES SOCIALES ANTE UNA NOTICIA DE VIOLENCIA SEXUAL OCURRIDA EN LIMA

Erika Janos y Agustín Espinosa - Pontificia Universidad Católica del Perú

1. Introducción

El 11 de abril del 2017 se publicó en varios diarios y programas de radio y televisión peruanos un hecho impactante y desgarrador. Las noticias se relacionaban con un video publicado en las redes sociales en el que claramente se veía a una mujer inconsciente que era abusada sexualmente por un hombre en una discoteca. Varios artículos se publicaron alrededor de esta noticia, desde los centrados en el hecho de violencia hasta los que siguieron el proceso posterior de denuncia de la víctima e incluso notas sobre la versión del agresor.

Este suceso de violencia tiene ciertas características específicas que despertaron controversia en la opinión pública. El acto de violencia sexual ocurre en un espacio público particular, una discoteca. Además, la víctima aparece inconsciente y, sobre todo, la violación fue grabada por las cámaras de seguridad del local. La publicación de esta noticia en las redes sociales despertó de inmediato opiniones diversas sobre lo sucedido. En este mar de opiniones, un importante número de personas cuestionó, a través de sus comentarios, cuál había sido el rol y la responsabilidad de la víctima.

La Policía Nacional del Perú registró 5683 denuncias por violencia sexual durante el 2016 (INEI, 2017). Entre enero y agosto del 2017 se registraron 4998 casos de violencia sexual atendidos por los Centros Emergencia Mujer (CEM) en el Perú. En todos estos casos, la víctima era mujer (MIMP, 2017). Aunque las cifras citadas en líneas anteriores son alarmantes, se calcula que solo un aproximado de 20 % de las víctimas llega a sentar una denuncia y/o buscar ayuda, según datos de la Encuesta

de Demografía y Salud Familiar. Entre las principales razones para no denunciar se encuentran el sentimiento de vergüenza, y las creencias de que nadie podrá ayudarlas y nadie les creerá lo sucedido (PAHO, 2014), elementos asociados a la atribución de la responsabilidad a la víctima.

Sobre lo anterior, la atribución de responsabilidad a las víctimas de violencia sexual es una práctica usual en la que se acusa a estas de provocar y ser responsables, al menos en parte, de los ataques a los que han estado expuestas (Campbell y Raja, 2005; Harber, Podolski y Williams, 2015). Para las víctimas, esta atribución de responsabilidad se experimenta como un acto adicional de violencia, que da lugar a un proceso de doble victimización (Chapple, Ziebland y McPherson, 2004), que conduce a un proceso de autculpa, de silenciamiento y de desconfianza, que termina por obstaculizar también los procesos de denuncia y justicia. Todo lo anterior, además, refuerza los mitos, estereotipos y creencias sobre los que prevalece la violencia de género (Campbell y Raja, 2005; Harber, Podolski y Williams, 2015).

El uso de las redes sociales en el Perú se incrementa año a año, lo que las convierte en un canal de comunicación cada vez más importante. Entre las redes sociales, Facebook es la más utilizada por los peruanos (Datum, 2017). Los diarios en el Perú utilizan esta red social como plataforma de difusión para sus artículos, y generan al mismo tiempo un espacio en el que los usuarios pueden reaccionar a las noticias, comentarlas y compartirlas. Facebook representa un espacio abierto, donde, detrás del anonimato relativo que ofrecen las redes sociales, las personas pueden expresarse libremente. Lo anterior se traduce en una amplia variabilidad de opiniones que, podríamos esperar, refleja tendencias de opinión social.

Dentro de este contexto surge la pregunta: ¿cómo se construye el proceso de atribución de responsabilidad a la víctima de violencia sexual en redes sociales como Facebook?

Así, el presente estudio busca analizar los comentarios en respuesta a una noticia de violencia sexual en Lima para comprender el proceso de atribución de la responsabilidad a las víctimas de violencia.

2. Marco teórico

Debido a que la violencia sexual se enmarca dentro una sociedad y sus características culturales, entender la atribución de responsabilidad a la víctima de violencia sexual implica considerar el papel mediador de los prejuicios, mitos y estereotipos asociados al proceso de atribución (Velázquez, 2003).

Si bien el sexismo se considera tradicionalmente como una forma de prejuicio, desde hace un tiempo se han identificado aspectos diferenciales que contrastan con las definiciones más tradicionales de este. Así, Glick y Fiske (1996) consideran el sexismo como un fenómeno ambivalente que no solo se limita a las formas tradicionales de hostilidad hacia la mujer. De tal forma, el sexismo no se presenta como una antipatía uniforme hacia las mujeres, sino que se presenta de manera ambigua, mostrando la convivencia de sentimientos de atracción y agrado con los de hostilidad. Se trata de un constructo bidimensional compuesto por el sexismo benevolente y el sexismo hostil (Glick y Fiske, 1996).

El sexismo benevolente se define como un conjunto interrelacionado de actitudes hacia la mujer, en el que la imagen de la mujer se ve de forma estereotipada y se le asocia a roles restringidos. Sin embargo, estas actitudes son expresadas en un tono positivo, por lo que se trata de una idealización de los roles tradicionales asignados a la mujer (Eagly y Mladinic, 1994). Se enfatizan cualidades afectivas y altruistas complementarias al hombre y, al mismo tiempo, se le atribuye una debilidad natural ante la que el hombre debe reaccionar como protector (Glick y Fiske, 1997). De tal forma, el sexismo benevolente funciona como un mecanismo de castigos y recompensas sociales que permiten mantener la posición subordinada de la mujer en la sociedad (Lameiras y Rodríguez, 2003). Al mismo tiempo, el carácter «positivo» del sexismo benevolente permite enmascarar el sexismo hostil e invisibilizar la aludida subordinación (Janos y Espinosa, 2018).

Según Glick y Fiske (1996), existirían tres fuentes fundamentales que nutren al sexismo benevolente: el paternalismo protector, la diferenciación complementaria de género y la intimidad heterosexual. El paternalismo

protector parte de la creencia arraigada de que la mujer es un ser débil, insuficiente y dependiente y que, por tanto, necesita de un hombre que cumpla el rol de su protector. La diferenciación complementaria de género se construye a partir de la creencia de que los rasgos positivos de la mujer son justamente aquellos complementarios al hombre. Dentro de este repertorio se encuentran una serie de características asociadas al rol tradicional de la mujer (pureza, delicadeza, sensibilidad, entrega, generosidad, devoción, etc.). Por último, la intimidad heterosexual propone, desde una lógica heteronormativa, que tanto hombres como mujeres solo pueden ser felices con una pareja a su lado. Esta dimensión se desprende de la idea de complementariedad de género e incluye la idea de que la mujer le debe apoyo, respeto y admiración a su compañero hombre.

El sexismo benevolente tiende a asociarse a la atribución de la responsabilidad de la víctima de violencia sexual; sin embargo, esta atribución tiende a presentarse en situaciones específicas como, por ejemplo, cuando la víctima no cumple con los estereotipos de género y no se le percibe como una mujer que cumpla adecuadamente con el rol tradicional femenino (Viki y Abrams, 2002; Abrams, Viki, Masser y Bohner, 2003; Janos y Espinosa, 2018). Viki y Abrams (2002) realizaron un estudio experimental entre sujetos, con 57 participantes, para determinar si las características de la víctima (en tanto cumplían o no con su rol de género) tenía influencia sobre la tendencia a atribuir la culpabilidad a la víctima. En el experimento, los autores presentaban a los participantes del grupo experimental una historia de violación en la que la víctima era una mujer casada y con hijos que invita a un hombre a su casa. Por otro lado, el grupo control leyó la misma historia, con la diferencia de que la víctima era una mujer soltera y sin hijos. Los resultados indican que la atribución de la culpabilidad a la víctima se incrementa cuando la víctima no cumple adecuadamente con las expectativas de su rol de género, es decir, cuando la mujer trasgredía el rol de buena esposa y madre. Otro estudio a cargo de Abrams, Viki, Masser y Bohner (2003) obtuvo resultados similares utilizando una metodología similar (experimental entre sujetos con 43 estudiantes). En este experimento, el tipo de violación (violación realizada

por un conocido, situación que implicaba coqueteo y la invitación del agresor a la casa de la víctima, o violación realizada por un extraño) era la variable independiente y la culpabilización de la víctima la dependiente. Además, se utilizó una medida de sexismo ambivalente. Los resultados mostraron que quienes puntuaban más alto en sexismo benevolente tendían a atribuir más la culpa en la situación de violación por un conocido, pues consideraban que la víctima se había comportado de manera inadecuada.

Las actitudes que refleja el sexismo hostil son de un tono abiertamente negativo y conducen a conductas explícitamente discriminatorias hacia las mujeres. El sexismo hostil refleja antipatía, intolerancia y un deseo explícito de subordinación de la mujer. Al igual que el sexismo benevolente, el sexismo hostil se articula en función a tres componentes: el paternalismo dominante, la diferenciación competitiva de género y la heterosexualidad hostil (Formiga, Gouveia y Santos, 2002; Glick y Fiske, 1996; Kilianski y Rudman, 1998).

El paternalismo dominante refiere a un tipo de relación de subordinación y sometimiento, que parten de un deseo de control de la conducta de la mujer. Por un lado, la diferenciación competitiva de género parte de la imagen de un hombre competente, como contraparte de una mujer desprovista de toda competencia. Por último, desde la heterosexualidad hostil se ve a la mujer como un adversario peligroso que utiliza artimañas de seducción y provocación para dominar y manipular al hombre (Glick y Fiske, 1996).

El sexismo hostil, por su expresión abierta de hostilidad hacia la mujer, tiende a asociarse a ideas acerca de la culpabilidad a la víctima en situaciones de violencia, y con una noción de que la violencia es, además, merecida por la víctima (Abrams, Viki, Masser y Bohner, 2003; Viki y Abrams, 2002).

Al hablar de atribución de responsabilidad a la víctima de violencia es también necesario pensar en un componente que resulta básico para su comprensión: el mantenimiento de los mitos sobre la violencia sexual (Buddie y Miller, 2001; Saldivar, Ramos y Sartijeral, 2004; Suarez y Gadalla, 2010; Eyssel y Bohner, 2011; Gerger, Kley, Bohner y Siebler, 2013; Janos

y Espinosa, 2018). Los mitos sobre la violencia sexual pueden definirse como la aceptación de un conjunto de actitudes, estereotipos y creencias falsas o distorsionadas acerca de la víctima, el agresor y las circunstancias relacionadas con el episodio de violencia (Burt, 1980).

Estos mitos son compartidos socialmente y, por ello, se les puede entender como representaciones sociales. Estas refieren a los sistemas de valores, ideas y prácticas que contienen una doble función: (1) establecen un orden que permite a los individuos manejarse en el mundo social y percibir control sobre el mismo, y (2) permiten la comunicación entre los miembros de una comunidad, ya que los provee de un código que permite clasificar las situaciones sin que se presenten ambigüedades (Moscovici, 1961). De tal forma, las representaciones sociales influyen en las percepciones de actos de violencia sexual y funcionan como conocimiento guía para la comprensión y justificación de estos (Jodelet, 1988). Así, el mantenimiento de estos mitos favorece las atribuciones sesgadas sobre la víctima y terminan por crear un clima de duda y hostilidad hacia la víctima de un acto de violencia sexual (Trujano y Raich, 2000).

Actualmente, las redes sociales, como Facebook, funcionan como importantes difusores de noticias. Además de funcionar como difusoras de noticias, las redes sociales permiten a sus usuarios expresar su opinión sobre estas a partir de diferentes funcionalidades. Entre ellas, existe la posibilidad de reaccionar a la noticia, comentarla o incluso compartirla. Oeldorf y Sundar (2015) encontraron que las personas que se comprometen en discusiones por medio de sus comentarios en las redes sociales tienen una mayor sensación de influencia y autenticidad, que motiva a la expresión continua, sobre todo en temáticas que son relevantes para el usuario. Las redes sociales, lejos de significar una nueva forma de socialización, parece más bien reflejar la realidad física de los usuarios; sin embargo, es cierto también que ciertos elementos de la virtualidad, como la sensación de anonimato relativo, promueven una expresión más abierta de las opiniones propias (Fernández, Villanueva y Fernández-Mirando, 2014). De tal forma, el análisis de comentarios en las redes sociales permite una mirada de la expresión social sobre múltiples temáticas que resultan relevantes para nuestra realidad como lo es la violencia sexual.

El estudio de la atribución de la culpabilidad de la víctima en las redes sociales es aún escaso en Latinoamérica, por lo que esta investigación se presenta como un estudio pionero en el tema. El presente estudio analiza los comentarios en respuesta a una noticia de violencia sexual, prestando especial atención a los procesos de atribución de la culpabilidad a la víctima identificados en los comentarios.

3. Método

3.1. Muestra

La muestra utilizada en el presente artículo fueron los comentarios de Facebook en respuesta a una noticia de violación sexual en una discoteca de Lima, publicada por el diario *Perú 21* el 11 de abril del 2017 (anexo 1). La unidad de análisis mínima para este estudio es cada comentario en respuesta a la publicación de la noticia seleccionada. En relación con esto, se extrajeron 493 comentarios, de los cuales se eliminaron 253 porque no se relacionaban con el objetivo de la investigación; por lo que un total de 240 comentarios son tomados en cuenta para realizar el análisis y la discusión. Debido a que el sitio web del diario *Perú 21* es público, no ha sido posible el uso de un consentimiento informado. Sin embargo, según lo planteado por Guevara y Espinosa (2014), el análisis de los datos será una descripción a nivel colectivo del fenómeno estudiado y se salvaguardará el anonimato de los autores de los comentarios publicados.

3.2. Instrumentalización

Para extraer los comentarios se utilizó el *software* Facebook Graph Aplicación Programming Interface (API). Este *software* permitió recopilarlos y extraerlos de la página de Facebook del diario *Perú 21* y

pasarlos a una base de análisis. Para la recolección de los comentarios se construyó una base de datos con el registro textual de cada uno. Terminado el registro, los comentarios fueron analizados y codificados de acuerdo con el procedimiento que se describe a continuación.

3.3. Procedimiento

La metodología utilizada para el análisis de los comentarios fue el análisis temático. Para este tipo de análisis, se asume el supuesto de que las subjetividades son inestables y fluctúan dentro del discurso y las relaciones de poder: no solo se concentra en lo dicho, sino también en las contradicciones y los espacios en los que se presenta el discurso (Stevens, 2015).

El análisis de la información recabada se realizó a través de una codificación en cuatro etapas. La primera consistió en realizar un análisis preliminar que distinguiera entre aquellos comentarios en los que se atribuía responsabilidad a la víctima de violencia sexual y los que no. En esta primera etapa, los comentarios que culpaban únicamente al agresor fueron separados del análisis. En la segunda etapa de codificación se identificaron patrones y temas emergentes que permitieran esbozar categorías unificadoras. De tal forma, se generaron 4 categorías y 9 subcategorías, que clasifican el contenido de los comentarios (anexo 2). La tercera etapa se enfocó en la codificación total de la información en unidades hermenéuticas que permitieron establecer los ejes del análisis. Se entiende por unidades hermenéuticas al conjunto o «contenedor» de todos los elementos necesarios para el análisis. Se realizó también un análisis final de los códigos para comprobar si en el proceso de codificación se asignaron por error fragmentos de texto similares a un mismo código. Finalmente, en la cuarta etapa se generó una cadena lógica contextualizada para comprender el fenómeno estudiado. Ello implicó regresar a la teoría revisada para analizar las categorías y sus contenidos desde el marco lógico (Vieytes, 2004).

4. Resultados y discusión

4.1. Argumentos alrededor de la atribución de responsabilidad a la víctima de violencia sexual

Es posible identificar contenidos compartidos en la percepción que tuvieron las personas que comentaron la noticia de violencia sexual. La percepción compartida de responsabilidad (de la víctima) que expresan los comentarios es el punto de partida para afirmar que, al momento de entender la situación de violencia descrita, se atribuye culpabilidad del acto de violencia a la víctima, minimizando o justificando la violencia ejercida por el perpetrador. En los comentarios se expresan una serie de razones por las que se considera que la víctima es responsable de la violación. Entre las razones más utilizadas se encuentra el exceso de consumo de alcohol:

«Pero también, para qué toma tanto».

«Como va a tomar hasta quedarse inconsciente, obviamente te expones».

«Hoy en día las chicas ya no saben cómo comportarse, yo las veo tomar a la par de los varones, eso no debe ser si vas a tomar tiene que ser en tu casa y esto es».

«Si estás así de borracha cómo no te van a hacer algo es como que yo vaya con un reloj de oro a los barracones obviamente me van a robar».

«También hay que ser conscientes, qué hacía esta chica tomando sola, eso es ser irresponsable».

«Porque toman hasta perder la cabeza! Hay que ser concientes tmb!».

«Yo creo q parte d lo q paso tiene la culpa la flaka x tomar y no medirse».

«Y mi querida Marjorie Valarde yo tmb tomo pero se con quien y hasta donde llegar ok».

«...si no saben tomar no tomen, si no van con gente de confianza no vayan, no se arriesguen».

«El alcohol como siempre factor principal para que sucedan estas cosas...».

«Creo q si.! Xq si ella no hubiera tomado a ese extremo no hubiera pasado eso tmb».

«No estoy de acuerdo con el enfermo hijo de puta ese pero si un llamado de atención a las mujeres que beben como si se fuera a acabar el mundo!!!».

«Lee bien dije q en parte la culpa la tiene ella x no medirse en tomar sabiendo q hay tanta lacra como ese pata!».

Utilizar el consumo o consumo excesivo de alcohol como justificación para atribuir la responsabilidad a la víctima resulta curioso pues, si bien la noticia subraya el estado inconsciente de la víctima, el consumo de alcohol no es explicitado. De tal forma, las personas completan la situación con información que les es coherente al contexto y los personajes involucrados.

Así, recurrir al consumo de alcohol como elemento para justificar la atribución de responsabilidad a la víctima da cuenta también de la perseverancia de estereotipos de género tradicionales. El consumo (o consumo excesivo de alcohol) se contrapone al estereotipo de mujer mesurada y delicada. Como contraparte, este consumo de alcohol se asocia a otro tipo de estereotipo femenino, el de la mujer «descontrolada», «atrevida» y «rebelde» que, de cierta forma, merece la violencia. Esta idea se retomará líneas más adelante.

Otro de los argumentos encontrados en los comentarios se centra en la suposición de que la víctima haya decidido ir sola a la discoteca.

«Cómo se le ocurre ir sola a un lugar como ese».

«y dónde están sus amigas? como va a ir sola a ese lugar».

«Si una va a sola a lugares como ese se arriesga a que le pase algo así».

«la ternerita entrando sola a la boca del lobo, cómo se le ocurre estar sola ahí».

«Prefiero ir acompañada, la vez pasada me querían robar si no fuera por un amigo que me defendió...yo solo lo digo por el tema de que

la calle es peligrosa y así sales tarde del trabajo siempre pasa lado, si eres mujer no debes andar sola».

«Q hace una chica sola en una disco! Puede pasar muchas cosas. Yo se que nadie tiene derecho d hacer eso. Entiende que no apoyo es una violación sii es un maldito debe ir preso. Pero tmb digo que la muchacha tiene la culpa en parte».

«Todos tienen derecho de salir solos, pero entendamos que hay lacras de los que un debe de cuidarse y sola no puedes cuidarte, en todos los países hay este tipo de lacras que se aprovechan de mujeres que viajan solas o salen solas, las mujeres por seguridad no deben de andar solas, hay que tratar de estar acompañadas».

Al igual que en los casos que utilizaron el argumento del consumo de alcohol, la información brindada por la noticia se completa asumiendo que la víctima asistió sola a la discoteca. De nuevo, el uso de este recurso muestra la persistencia de estereotipos tradicionales femeninos, en este caso, el estereotipo de la mujer débil, sumisa y delicada que necesita de la protección de otros. La persistencia de este estereotipo sustenta la idea de que es responsabilidad de la mujer buscar esa protección y, en caso de que no lo haga, es culpable de cualquier consecuencia negativa: en este caso, la violación.

Además de la idea de asistir sola a una discoteca, aparece también como argumento la asunción de que la víctima se relacionó con desconocidos. Dentro de esta categoría, la relación con desconocidos toma distintas formas, como el hablar, tomar (bebidas alcohólicas) y bailar.

«y quién la manda a estar hablando con desconocidos».

«si una se pone a hablarle a un desconocido, le muestra interés también es porque quiere algo».

«Si quieres caminar por lugares peligrosos hazlo, nadie lo impide, una es libre, pero si algo malo te pasara porque quejarse, si ya te advirtieron, si te vas con desconocidos algo malo te va a pasar».

«Creo que todos sabemos que esto esta muy mal ese tipo de humanos no debe existir ok... pero también esto sirve para que mujeres sepan

con quien brindar y en donde se puede tomar hasta decir basta... en mi casa nunca pasaría algo así no es necesario ir a una disco y tomar hasta ese extremo con desconocidos».

«Mujeres porfavor no nos expongamos. Salir a divertirse haganlo con amigos amigas que conozcan. Una casa de familia etc. Lamentablemente hoy en día la situación no es como la de antes y no debemos arriesgarnos así. Hagamos caso a los padres. Somos las mujeres las que tenemos que andar con cuidado».

«Muchachas!! Si voy a divertirme de cajón tienes que conocer bien a tu acompañante y por precaución ir con un amigo de confianza para que se cuiden».

«En tu casa tus papás no te enseñaron que no se recibe nada de desconocidos? Es mejor comprarse uno mismo sus tragos y si estoy mareada paro al trago no?».

En relación con el baile, este adquiere especial importancia al ser comprendido como una manera de seducción. Ciertos tipos de baile, además, son especialmente asociados a la seducción, entre ellos, el «perreo». El perreo, además, se encuentra muy asociado al sexo y a un perfil específico de mujer que rompe con los estereotipos tradicionales que se tienen de ella. De tal forma, la víctima es representada como una mujer provocadora, seductora o incluso sexual, que baila perreo, provoca o busca sexo y, por tanto, sus acciones justifican el acto de violencia. Con lo relatado en la noticia, no es posible saber si la víctima y el agresor bailaron esa noche, mucho menos si bailaron «perreo»; sin embargo, elementos como el contexto (la discoteca) y la accesibilidad del estereotipo podrían explicar el uso de estas creencias para justificar la atribución de responsabilidad a la víctima.

«Si le bailas perreo a un desconocido qué esperas».

«Ahora las niñas bailan y se frotan contra los hombres como si nada, los provocan y luego pasan cosas como esta».

«Si vas a un antro a bailar perreo y ponerte en cuatro te estás poniendo en bandeja pues».

Por otro lado, se encuentran también comentarios que justifican la atribución de la culpabilidad a la víctima a características propias de la víctima o de su personalidad. Una parte importante de estos comentarios resultan de corte más agresivo y atribuyen a la víctima características peyorativas que discursivamente justifican el que haya sido violada. En los comentarios:

«La violaron por puta».

«si perreas como puta qué más quieres».

«seguro es tremenda puta y hasta le gustó».

«La violaron por perra :v, quien la manda a tomar como puta :v».

«NO ES JUSTIFICAR sino porque las mujeres son así dan vergüenza otra cosa como mi madre siempre decía que es mejor estar en casa tranquilo con tu familia o ir por ahí de fiesta quien sabe pueda pasar algo malo uno busca lo que quiere otra cosa que ahora las mujeres se vayan al libertinaje no es machismo ni nada pero las mujeres a copulación de 10 años atrás a más van por ahí sin rumbo a buscar sexo ya que hombre y mujer salen para eso no crees, repito una busca lo que quiere, al antigua otro dicho una dama no anda por ahí más de medio noche pero era mejor eso a lo que se ve ahora».

Se percibe claramente una agresión explícita y violenta hacia la víctima que, además, funciona para justificar el acto de violencia.

Las atribuciones de corte agresivo son acompañadas de una asociación a la «falta de valores», que implica, de manera casi explícita, la percepción de que la víctima trasgredió las expectativas sociales del correcto comportamiento para una mujer. La «falta de valores» se sustenta en otras acciones o comportamientos que se atribuyen a la situación de violencia (el consumo de alcohol, asistir sola a una discoteca, el baile provocativo), que se convierte en un argumento lo suficientemente sólido para lograr justificar la atribución de culpabilidad a la víctima con el soporte de lo que se asume como «valores».

«por eso los padres deben educar en valores una mujer con valores no queda inconsciente en una discoteca».

«hay que estar pendientes de los comportamientos de estas chicas estar sola con desconocidos bailando perreo no demuestra buenos valores». «A una verdadera señorita muy difícil que le suceda estas cosas ya que estas féminas educadas muy bien x sua padres tienen horarios que se respeta en sus hogares... lejos de esto no creo que reciban mas de este una copa... para poder brindar».

Aunque estos argumentos se han separado al momento de exponer los resultados, en los comentarios se presentan muchas veces en conjunto y conforman un discurso de mayor complejidad en el que se exponen elementos externos (el alcohol), espacios (la discoteca como lugar potencialmente peligroso a donde no se debe ir sola), características propias y conductas (beber alcohol, ir sola, bailar seductoramente) de las que la víctima es responsable. El uso de distintos elementos justificantes en el argumento brinda la ilusión de solidez a este, armando en el imaginario de quien comenta, un escenario posible y coherente con los valores sociales de su cultura, que permiten atribuir la culpa a la víctima.

«disculpenme...pero es algo totalmente desagradable y estoy en desacuerdo.lo que a la niña le sucedio.... perooo por favorrr ella estaba inconciente.....por favor....tambien ustedes mujeres hagan conciencia...saliendo solas...el mundo no es un pais con conejitos y ponis.. tambien pongan de su parte para que estos desgraciados no hagan este tipo de cosas...hagan se responsables de su vida cuerpo y salud para que no se anden quejando depues haciendo un disparate(si van a una fiesta lleven a un amigo al menos que las defienda no que las vaya a grabar mientras las viola que idiotas)».

«Sabemos que hoy en día no se puede confiar en nadie pues si vas sola a una discoteca tener mucho cuidado, no se puede confiar ni en personas que dicen ser tus amigos tomar conciencia mujeres... una discoteca es muy peligrosa para una mujer sola, esa chica debió saberlo y cuidarse, no ir sola, no estar con desconocidos, menos tomando».

«Yo creo q ya es hora de tomar conciencia y hacer un análisis de las

cosas q están sucediendo. Hacer el análisis implica analizar el hecho y ver la causa por la cual se origina. Hace mucho tiempo se vienen condenando conductas pero generalmente de los hombres, no toman en cuenta para nada la conducta de algunas mujeres q ya sea por ignorancia, por ingenuidad o no sé, se ponen en situación de riesgo. No tomar en cuenta esto es ser cómplice de un mal comportamiento q puede terminar en un hecho lamentable. A q se puede exponer una mujer q va a una discoteca a bailar perreo, y beber licor con gente desconocida o conocida derrepente. Está permitiendo una situación a mi modo de ver de intimidad q puede incitar a un hombre a un hecho lamentable. Cuál vendría a ser la diferencia en q un desconocido de roce o toque tu cuerpo bailando perreo o viajando en el Metropolitano?. Creo q la única diferencia es q en la discoteca es bajo tu consentimiento. Por lo tanto se están exponiendo a ser víctimas de abuso. Hay mucha responsabilidad de los padres q somos muy permisivos con nuestros hijos. Creo q un poco más de control sería importante para acabar con esto».

Se recurre a elementos de atribución externa que, además de responsabilizar a la víctima, legitiman las acciones del agresor. En estos casos, se utilizan tres elementos en conjunto. Por un lado, aparece la creencia de que los hombres tienen impulsos sexuales difíciles de controlar. Por otro lado, el consumo de alcohol o drogas del agresor, que impediría al hombre inhibir sus impulsos sexuales. Por último, se incluye la conducta provocativa de la mujer, como elemento disparador de los impulsos sexuales del hombre (ver ilustración 1).

«De repente este era un pobre arrecho borracho que ya no pudo contenerse».

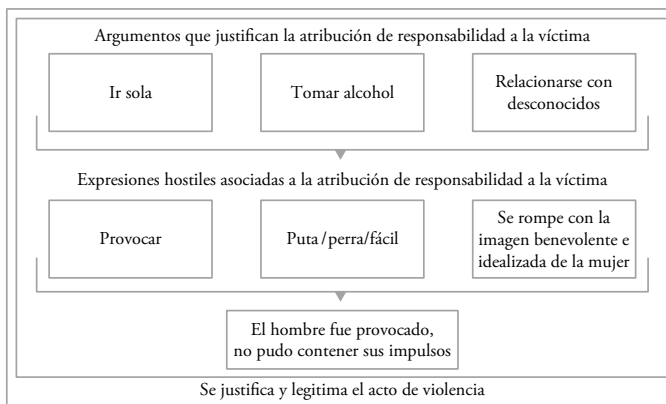
«seguro la flaca le puso el culo y ya borracho no se aguantó».

«[...] así son los hombres cuando toman, ya no se controlan, por eso una sabe que no se anda ahí provocando, menos a un borracho».

«[...] en esos lugares donde hay alcohol y drogas, ya nada controla a los hombres, como animales solo siguen sus impulsos».

Resulta importante resaltar que, bajo el razonamiento señalado en líneas anteriores, el consumo de alcohol o drogas del agresor no lo hace responsable, como sí lo hace en el caso de la víctima si no que, por el contrario, lo exime de responsabilidad, pues le impide, ante la provocación de la mujer, controlar sus impulsos sexuales. Esto, por un lado, hace evidente la naturalización de mitos sobre la violencia sexual del tipo «los hombres tienen impulsos sexuales imposibles de contener» (Janos y Espinosa, 2018). Por otro lado, evidencia también la posición de superioridad que aún ocupan los hombres y lo masculino en el imaginario social, de tal forma que en un mismo escenario la misma acción resta responsabilidad al hombre y responsabiliza a la mujer. Desde otra mirada, estos mismos comentarios podrían responder a la creencia de que los hombres son una constante amenaza que se vuelve inminente bajo el efecto del alcohol o las drogas. Bajo esta perspectiva, la responsabilidad de cuidarse recae en las mujeres en tanto se entiende que es imposible para los hombres contenerse.

Ilustración 1 **Legitimación del acto de violencia**



Elaboración propia.

Finalmente, un extremo presente en los comentarios es la completa invisibilización de la violencia. En este caso, se recurre también a un mito sobre violencia sexual, que propone que la violación no se puede dar dentro

de una pareja (Janos y Espinosa, 2018). De tal forma, los participantes ponen en cuestión la relación entre la víctima y el agresor, aludiendo a que posiblemente son pareja y, por lo tanto, no se trata de una agresión, sino de una falta de censura.

«Y qué pasa si son enamorados y eso es lo que les gusta».

«tal vez es su fetiche, hacerlo frente a todo el mundo pero no contaban con que había cámara».

«Presunta violación porque aún no hay denuncia de la supuesta víctima. Tal vez son novios y andan en ese tipo de extraños placeres; o están filmando un corto de corte erótico; que sabemos nosotros?».

«Consulta, la chica ya denunció. Porque me imagino que para que digan violación es porque hay una denuncia de por medio, una agraviada. Ahora esta mal lo que hizo el varón pero vamos haber si la chica no es la pareja del chico. Aún no me queda claro. Ya que en el video le dicen al chico que se la lleve como que el la conociera».

5. Discusión

5.1. Sexismo ambivalente en los comentarios a la noticia de violencia sexual

El sexismo ambivalente surge de confluencia entre el patriarcado, la diferenciación de roles de género y la interdependencia entre hombres y mujeres (Glick y Fiske, 1996). Cada uno de estos elementos está asociado a un conjunto de actitudes hostiles y benevolentes hacia la mujer, que legitiman la dominancia masculina.

El sexismo benevolente es crucial para persuadir a las mujeres a aceptar la desigualdad de género (Barreto y Ellemers, 2005). Las mujeres se resisten al sexismo hostil, pero tienden a ver el sexismo benevolente como algo relativamente inofensivo (Becker y Swim, 2011; Bosson, Pinel y Vandello,

2010). Comparado con el sexismo hostil, el sexismo benevolente resulta una oferta atractiva, promete a las mujeres protección y un trato preferencial a cambio de su cooperación manteniendo los roles de género (Fischer, 2006; Hammond, Sibley y Overall, 2013). Pero la apariencia positiva del sexismo benevolente esconde su naturaleza: el sexismo benevolente incrementa en las mujeres la satisfacción con el *statu quo*, que favorece la persistencia de las inequidades de género (Becker y Wright, 2011; Connelly y Heesacker, 2012).

Con el interés de mantener el *statu quo* de género, el sexismo ambivalente justifica la violencia física y sexual hacia las «malas» mujeres, las que no cumplen con el rol de género asignado, mientras que extiende protección a las «buenas» mujeres (Connor, Fiske y Glick, 2016).

Los resultados del presente estudio muestran cómo estereotipos de género sostenidos por el sistema patriarcal, asociados también al sexismo benevolente, coincidirían con el rol femenino al que hacen alusión los comentarios. De manera que la mujer frágil, vulnerable, pasiva y dependiente del hombre y sus deseos se encuentra como el trasfondo de gran parte de los argumentos analizados. Así, argumentos del tipo «¿por qué sale sola?» pueden ser entendidos desde la dimensión de paternalismo protector del sexismo benevolente. El paternalismo protector sostiene la creencia arraigada de que la mujer es débil, insuficiente y dependiente, y que necesita, por tanto, de un hombre que la cuide, por lo que salir sola corresponde a una trasgresión al rol que se desprende de esta creencia.

Así también, el consumo desmesurado de alcohol rompería con el rol asignado desde la dimensión de complementariedad de género. En este sentido, el consumo de alcohol corresponde a una acción asociada a lo masculino, que se refleja también en los comentarios analizados. De esa forma, una mujer que se emborracha deja de lado los atributos femeninos, tradicionalmente valorados como la mesura y la delicadeza, y adopta un rol más bien masculino que no puede ser aceptado desde una visión sexista.

Por otro lado, referirse a la posibilidad de que el agresor y la víctima estén disfrutando de tener relaciones sexuales en público, en el marco de la existencia de una pareja romántica, responde a una visión de intimidad

heterosexual benevolente, en la que la violación no puede existir dentro los límites de una relación romántica. Esta idea, que en realidad corresponde a un mito sobre la violencia sexual, se desprende de otras creencias coherentes con el sexismo benevolente: (1) la creencia de que dentro de una pareja las relaciones sexuales, aunque forzadas, son evidencia de la atracción que siente el hombre por su pareja, que lo convierte en un acto aceptable, y, por otro lado, (2) la creencia de que dentro de una relación romántica, el sexo es un derecho para los hombres (Connor, Fiske y Glick, 2016).

Los contenidos del sexismo benevolente, al asociarse a características esperadas en una mujer y percibidas como relativamente positivas, incluso por otras mujeres (Janos y Espinosa, 2018), pasan desapercibidas a nivel de consejo o sentido común. De tal forma, la atribución de la culpabilidad a la víctima muchas veces se esconde en reclamos sobre el sentido común o consejos para el cuidado de las mujeres.

Al mismo tiempo, el mantenimiento de estos roles de género benevolentes da cuenta de un deseo de mantener ciertos ideales de la imagen tradicional de la mujer que, al ser trasgredidos, crearían una situación ambigua que permite a los participantes expresar creencias sexistas para justificar la agresión y culpar a la víctima. Así, similar al proceso de deshumanización planteado por Bandura (2002), se estaría dando un proceso de «destradicionalización» de la femineidad de la víctima, que al perder sus rasgos tradicionales de género perdería también sus derechos, disminuyendo la posibilidad de generar empatía y facilitando la expresión de prejuicios y atribución de responsabilidad.

Al enfatizar la función del sexismo hostil para reforzar el dominio masculino, los individuos que respaldan las creencias de relación de poder hostil (por ejemplo, que las mujeres quieren quitarles el poder a los hombres) minimizan la gravedad de un incidente de violación y culpan a la víctima, pero solo cuando el presunto autor es un hombre que representa un rol masculino dominante (Viki y Abrams, 2002; Abrams, Viki, Masser y Bohner, 2003). En los comentarios analizados se encuentran referencias a una mujer seductora y provocativa, «una puta» desde una lógica de heterosexualidad hostil. Esta imagen trasgrede en su totalidad

el rol tradicional valorado de la mujer, por lo que se asume que, en un intento de dominancia, sería la mujer la que habría incitado la violencia.

El sexismo hostil también respalda el mito de que las mujeres que se visten de manera provocativa o inician una actividad sexual, están «pidiendo» ser violadas (Sakallı-Uğurlu, Salman y Turgut, 2010). Las referencias al baile como forma de seducción encontradas en los comentarios analizados corresponden a la lógica planteada líneas atrás. La idea de la provocación por medio del baile justifica el acto de violencia bajo el entendido de que fue la víctima la que lo buscaba.

Así, las creencias sexistas hostiles legitiman la agresión hacia las mujeres sobre la base de que las mujeres provocan la agresión masculina cuando violan las normas de género.

Mientras que el sexismo hostil usa la violencia como un medio de coerción y control, el sexismo benevolente toma una estrategia diferente: ofrecer protección provisoria contra la agresión masculina siempre que las mujeres se ajusten a los estereotipos de género. De acuerdo con su función de defender los roles de género, el sexismo benevolente fomenta la negatividad hacia las mujeres que no se adhieren a las prescripciones de rol de género con respecto a la sexualidad femenina (Sakallı-Uğurlu y Glick, 2003).

Por lo tanto, los beneficios del sexismo benevolente se confieren a las mujeres que se adhieren a las prescripciones de roles con respecto a la sexualidad femenina (por ejemplo, las mujeres «castas»), pero se les retira a las mujeres que se involucran en conductas que puedan ser asociadas a la promiscuidad (Sibley y Wilson, 2004).

Irónicamente, la investigación apoya que las mujeres respaldan el sexismo benevolente por motivos de autoprotección, en respuesta al peligro percibido por los hombres (Forbes, Adams-Curtis y White, 2004). Lo anterior explica aquellos comentarios que cuestionan las decisiones o acciones tomadas por la víctima ante el inminente peligro que significan los hombres para una mujer.

5.2. Espacios que enmarcan la atribución de responsabilidad a la víctima de violencia sexual

Los argumentos relatados en líneas anteriores se desprenden o presentan dentro de dos espacios psicosociales: el espacio de la moralidad y el espacio del peligro sexual.

Con relación al espacio de la moralidad, este enmarca el rol femenino de «señorita» al que aluden gran parte de los comentarios. El ser una «señorita» implica un deber ser, una forma de ser y de comportarse que tiene un trasfondo moral e incluso religioso. El rol benevolente de la mujer, el rol de señorita, se desprende de una visión marianista de la mujer en la que su pureza se expresa a partir de la mesura, la delicadeza y la decencia (Frunza, 2015). Así, como todo imperativo moral, su trasgresión implica una sanción (FeldmanHall, Otto y Phelps, 2018). En este caso, la sanción va desde la atribución de responsabilidad, «Tenemos que admitir que si ella toma como hombre tiene responsabilidad de lo que le pasó», hasta sostener que la víctima resultaba merecedora del acto de violencia, «Va sola a una discoteca, habla con desconocidos, toma hasta quedar inconsciente, ya pues, se lo buscó».

No cumplir con el rol tradicional se convierte en tal trasgresión del imperativo moral que merece una sanción social. Es necesario para los participantes dejar en claro que lo que hizo la víctima estuvo mal y, por tanto, se merece lo que le pasó (Lerner & Miller, 1978).

Por otro lado, el espacio del peligro sexual refiere a la idea o creencia de que el mundo es un mundo peligroso para las mujeres (Barjola, 2018). De tal forma, los comentarios toman un matiz de consejo que se centra en lo que las mujeres pueden controlar (no beber, no salir solas, no hablar con extraños) dentro de este escenario de peligro.

En este espacio se revela con mucha claridad la intención reflejada en los comentarios de diferenciarse de la víctima al referirse sobre lo que hacen para protegerse o recomiendan a otros qué hacer (Shaver, 1970). «Yo ni loca voy sola a una discoteca, sabemos que esos son lugares que son peligrosos, sé que van a decir que estoy culpando a la víctima, pero será

por eso que estoy viva»; «Yo hablo con mis hijas, les recomiendo, les he enseñado que es mejor tomar solo en casa, hay enseñarles a nuestras hijas a cuidarse»; «Una sabe los peligro que hay en la calle, yo por ejemplo si voy a salir voy en grupo, jamás acepto la bebida de un extraños, son cosas que uno aprende justo para evitar que le pase algo malo»; «La calle está llena de violadores, de malnacidos, tenemos que aprender a cuidarnos...». Aunque el escenario de peligro es real, el discurso centrado en las acciones de la víctima no deja de encontrarse en el espectro de la atribución de responsabilidad, pues se utilizan argumentos de los que no se tiene información. Al mismo tiempo, centrar el discurso en las acciones que la mujer, como potencial víctima, debe o no debe hacer termina por desviar el verdadero foco del problema.

5.3. Comprendiendo la atribución de culpabilidad a la víctima desde miradas complementarias

Las personas realizan atribuciones para intentar entender conductas y eventos. Así, más que perseguir la exactitud o verdad, las atribuciones satisfacen una necesidad de previsibilidad y control. Cuando un fenómeno resulta inexplicable, las explicaciones que proporciona el sentido común brindan un sentimiento de dominio (Zubieta y Barreiro, 2006).

En la misma línea, la hipótesis de atribución defensiva (Shaver, 1970) brinda un marco interpretativo para los resultados del presente estudio. De acuerdo con esta hipótesis, la atribución de responsabilidad a la víctima funciona como un mecanismo defensivo. Así, cuando una situación resulta amenazante para las personas, estas intentan alejarse psicológicamente de ella, y en un intento de recuperar la sensación de control atribuyen la culpa de lo sucedido a la víctima.

Si una tragedia es vista como resultado de un conjunto de circunstancias impredecibles, fuera del control de las personas, las personas se ven obligadas a aceptar que la misma catástrofe les puede suceder a ellos. Por el contrario, si deciden que el evento es predecible y controlable, y si deciden que la víctima

es la responsable del evento, las personas pueden, entonces, sentir que de alguna forma pueden evadir esa desgracia. De esta manera, si se cree que la víctima de violación actuó mal y, por ello, resultó agredida, es posible, para el observador, creer que al controlar sus acciones no habrá posibilidad de que se convierta en una víctima (Zubieta y Barreiro, 2006).

Con relación a lo anterior, Shaver (1970) introduce dos variables que incrementan la atribución de responsabilidad a la víctima: la similaridad situacional y personal. Se hipotetiza que es más probable que la víctima de un incidente trágico sea percibida como responsable entre más amenazante se perciba el evento. También es más probable que pase por la misma situación. Paralelamente, la similitud personal refiere a la identificación con la víctima, ya sea por características demográficas como de personalidad. De tal forma, es posible también hipotetizar que, en el caso de la violación, las mujeres podrían tender más a responsabilizar a la víctima, pues podrían verse más amenazadas por la situación y, al mismo tiempo, podrían tender más a la identificación con la víctima.

Por otro lado, la atribución de la responsabilidad a la víctima también permite desvincularse de la toma de responsabilidad. Así, cuando una situación como la de violencia sexual se percibe como injusta, el no poder intervenir o sancionar al responsable genera sensaciones de ansiedad. Desde la Teoría del Mundo Justo (Hafer y Bègue, 2005; Lerner y Goldberg, 1999; Lerner y Miller, 1978), se propone que este sentimiento de ansiedad disminuye si logramos creer que lo que sucedió fue justo, aunque la justicia provenga de creer en un comportamiento inapropiado de la víctima.

De esta manera, la creencia en un mundo justo funciona como una certeza no criticada de que las personas obtienen lo que se merecen. Para algunos autores (v. g. Lerner & Miller, 1978), mantener este tipo de creencias resulta esencial y constitutiva del hombre. Por ello, algunas personas pueden encontrarse dispuestas a percibir el mundo como justo, incluso cuando sostener esa creencia implica dar lugar a una distorsión cognitiva de los hechos.

Las personas pueden creer en un mundo justo debido a experiencias individuales, pero hay evidencia también de que la creencia en el mundo

justo es resultado no solo de las experiencias personales, sino también de factores sociales y estructurales de la sociedad en la que el individuo está inmerso (Furnham, 1992). Así, una cultura inmersa en un sistema patriarcal aporta elementos para que las creencias en un mundo justo se apoyen en estereotipos y roles de género que terminan por sancionar socialmente a la víctima en casos de violencia sexual. De tal forma, se utilizan aquellos factores que se asumen bajo el control de la víctima para atribuirle responsabilidad. En contraposición, el rol del agresor, por asumirse fuera de control y naturalmente maligno, deja de formar parte del discurso.

6. Conclusiones

Aunque los resultados se han presentado por partes, muchos de los procesos señalados se encuentran plasmados, al mismo tiempo, en un mismo comentario. Se parte del entendido de que la subjetividad es inestable y compleja, y que puede fluctuar dentro del discurso y de las relaciones de poder (Stevens, 2015). En muchos casos, elementos benevolentes y hostiles se dan juntos, sustentándose en estereotipos de género tradicionales. Incluso, aspectos del sexismo benevolente cumplen el rol de enmascarar expresiones más hostiles de sexismo, lo que refuerza la propuesta teórica de correlación entre el sexismo benevolente y sexismo hostil (Glick y Fiske, 1996).

Al mismo tiempo, los elementos sexistas que componen el discurso de atribución de responsabilidad funcionan como reafirmantes de los mitos sobre la violencia sexual, y se convierten en elementos normativos que alimentan un clima de confusión alrededor de la violencia sexual que distorsiona los hechos reales. Este clima de confusión, en su expresión más extrema, invisibiliza la violencia, eximiéndola de cualquier posibilidad de justicia, pues se considera que lo que le pasó es justo en sí.

El presente análisis utilizó Facebook como fuente primaria de información. Una red social como Facebook tiende a reflejar una gran variabilidad de opiniones, y se convierte en reflejo de parte de la opinión social; sin embargo, el nivel de consenso en lo que atribución de

responsabilidad a la víctima respecta refleja que se trata de un problema real y vigente, de alcance societal. Los resultados de este análisis reflejan, además, que la atribución de la responsabilidad a la víctima es una acción recurrente. Esta tendencia se observó en casos similares como el de La Manada, caso de violación grupal en España en el que a la víctima se le reprochó por haber tomado alcohol, haber hablado con desconocidos y estar sola en una ciudad que no conocía (*El Mundo*, 2018), o incluso con el caso de las dos jóvenes argentinas asesinadas en el Perú, en el 2016, a quienes se les reprochó por viajar solas siendo mujeres (*BBC*, 2016).

Al mismo tiempo, entendemos que el lenguaje ayuda a construir una realidad social, por lo que los discursos producidos, y en este caso analizados, son reflejo de esta realidad y, a su vez, tienen un impacto en la construcción de relaciones de género y la comprensión de la violencia.

Finalmente, debe reconocerse que los procesos de atribución de responsabilidad tienen consecuencias especialmente negativas para la víctima, quien vive estas atribuciones como un segundo momento de violencia. El proceso de doble victimización genera en la víctima un sentimiento de autculpa que puede llevar, entre otras cosas, a inhibirla al momento de presentar una denuncia. Además, las consecuencias de la atribución de la responsabilidad a la víctima no quedan en ella. Estas atribuciones suponen una herramienta de silenciamiento e invisibilización de la violencia, que no solo impide la comprensión de la magnitud de su impacto en la vida de las víctimas, sino que impide también su penalización (Velázquez, 2003).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abrams, Dominic; G. Tendayi Viki, Barbara Masser y Gerd Bohner (2003). Perceptions of stranger and acquaintance rape: the role of benevolent and hostile sexism in victim blame and rape proclivity. *Journal of Personality and Social Psychology*, 84(1), 111-125.
- Bandura, Albert (2002). Social cognitive theory in cultural context. *Applied Psychology*, 51(2), 269-290.
- Barjola, Nerea (2018). *Microfísica sexista del poder: el caso Alcasser y la construcción del terror sexual*. Barcelona: Virus Editorial.
- Barreto, Manuela y Naomi Ellemers (2005). The burden of benevolent sexism: how it contributes to the maintenance of gender inequalities. *European Journal of Social Psychology*, 35(5), 633-642.
- BBC (5 de marzo del 2016). Viajó sola: cómo el asesinato de dos mujeres argentinas desató un debate sobre el acoso a las mujeres. *BBC News*. Recuperado de https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/03/160304_america_latina_turistas_argentinas_montanita_ecuador_viajosola_ppb
- Becker, Julia C. y Janet K. Swim (2011). Seeing the unseen: attention to daily encounters with sexism as way to reduce sexist beliefs. *Psychology of Women Quarterly*, 35(2), 227-242.
- Becker, Julia C. y Stephen C. Wright (2011). Yet another dark side of chivalry: benevolent sexism undermines and hostile sexism motivates collective action for social change. *Journal of Personality and Social Psychology*, 101(1), 62-77.

- Bosson, Jennifer K.; Elizabeth Pinel y Joseph A. Vandello (2010). The emotional impact of ambivalent sexism: forecasts versus real experiences. *Sex Roles*, 62(7-8), 520-531.
- Buddie, Amy M. y Arthur G. Miller (2001). Beyond rape myths: a more complex view of perceptions of rape victims. *Sex Roles*, 45(3-4), 139-160.
- Burt, Martha (1980). Cultural myths and supports for rape. *Journal of Personality and Social Psychology*, 38(2), 217-230.
- Campbell, Rebecca y Sheela Raja (1999). The secondary victimization of rape victims: insights from mental health professionals who treat survivors of violence. *Violence and Victims*, 14(3), 261-275.
- Campbell, Rebecca y Sheela Raja (2005). The sexual assault and secondary victimization of female veterans: help-seeking experiences with military and civilian social systems. *Psychology of Women Quarterly*, 29(1), 97-106.
- Chapple, Alison; Sue Ziebland y A. McPherson (2004). Stigma, shame, and blame experienced by patients with lung cancer: qualitative study. *BMJ: British Medical Journal*, 328(7454), 1470-1473.
- Connelly, Kathleen y Martin Heesacker (2012). Why is benevolent sexism appealing? *Psychology of Women Quarterly*, 36(4), 432-443.
- Connor, Rachel A.; Peter Glick y Susan T. Fiske (2016). Ambivalent sexism in the twenty-first century. En Chris Sibley y Fiona Kate Barlow (Eds.), *The Cambridge Handbook of the Psychology of Prejudice* (pp. 295-320). Cambridge: Cambridge University Press.
- Datum (2017). *Internet en el Perú*. Recuperado de http://www.datum.com.pe/new_web_files/files/pdf/Internet.pdf
- Eagly Alice H. y Antonio Mladinic (1989). Gender stereotypes and attitudes toward women and men. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 15(4), 543-558.

- Eyssel, Friederike y Gerd Bohner (2011). Schema effects of rape myth acceptance on judgments of guilt and blame in rape cases: the role of perceived entitlement to judge. *Journal of Interpersonal Violence*, 26(8), 1579-1605.
- FeldmanHall, Oriël; A. Ross Otto y Elizabeth A. Phelps (2018). Learning moral values: another's desire to punish enhances one's own punitive behavior. *Journal of Experimental Psychology*, 147(8), 1211-1224.
- Fernández, Andrea; Nati Villanueva y Juan Fernández-Miranda (2014). *Redes sociales: donde el anonimato*. Recuperado de <https://www.ucm.es/data/cont/media/www/pag-53122/c3.pdf>
- Fischer, Ann R. (2006). Women's benevolent sexism as reaction to hostility. *Psychology of Women Quarterly*, 30(4), 410-416.
- Forbes, Gordon B.; Leah E. Adams-Curtis y Kay B. White (2004). First- and second-generation measures of sexism, rape myths and related beliefs, and hostility toward women: their interrelationships and association with college students' experiences with dating aggression and sexual coercion. *Violence Against Women*, 10(3), 236-261.
- Formiga, Nilton; Valdiney V. Gouveia y Maria Neusa dos Santos (2002). Inventário de sexismo ambivalente: sua adaptação e relação com o gênero. *Psicologia em Estudo*, 7(1), 103-111.
- Frunza, Mihaela (2015). Advertising, gender stereotypes and religion: a perspective from the philosophy of communication. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 14(40), 72-91.
- Furnham, Adrian (1992). Relationship knowledge and attitudes towards AIDS. *Psychological Reports*, 71(3), 1149-1150.
- Gerger, Heike; Hanna Kley, Gerd Bohner y Frank Siebler (2013). *The acceptance of modern myths about sexual aggression (AMMSA) scale*. *Measurement Instrument Database for the Social Science*. Recuperado de <http://www.midss.org/content/acceptance-modern-myths-about-sexual-aggression-ammsa-scale>

- Glick, Peter y Susan T. Fiske (1997). Hostile and benevolent sexism: measuring ambivalent sexist attitudes toward women. *Psychology of Women Quarterly*, 21(1), 119-135.
- Glick, Peter y Susan T. Fiske (1996). The ambivalent sexism inventory: differentiating hostile and benevolent sexism. *Journal of Personality and Social Psychology*, 70(3), 491-512.
- Guevara, Luis y Agustín Espinosa (2014). Estereotipos y emociones intergrupales en Facebook durante las elecciones generales peruanas del 2011. *Revista Electrónica de Psicología Política*, 13(33), 25-48.
- Hafer, Carolyn L. y Laurent Bègue (2005). Experimental research on just-world theory: problems, developments, and future challenges. *Psychological Bulletin*, 131(1), 128-67.
- Haber, Kent; Peter Podolski y Christian Williams (2015). Emotional disclosure and victim blaming. *Emotion*, 15(5), 603-14.
- Hammond, Matthew D.; Chris G. Sibley y Nickola C. Overall (2013). The allure of sexism: psychological entitlement fosters women's endorsement of benevolent sexism over time. *Social Psychological and Personality Science*, 5(4), 422-429.
- INEI (2017). *Perú: Indicadores de violencia sexual y familiar, 2000-2017*. Recuperado de https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1465/libro.pdf
- Janos, Erika y Agustín Espinosa (2018). Sexismo ambivalente y su relación con la aceptación de mitos sobre la violencia sexual en una muestra de Lima. *Revista de Investigación Psicológica*, (19), 61-74.
- Jodelet, Denise (1988). La representación social: fenómenos, concepto y teoría. En Serge Moscovici (Comp.), *Psicología social II* (pp. 481-494). Barcelona: Paidós.
- Kilianski, Stephen E. y Laurie A. Rudman (1998). Wanting it both ways: do women approve of benevolent sexism? *Sex Roles*, 39(5-6), 333-352.

- Lameiras, María y Yolanda Rodríguez (2003). Evaluación del sexismo ambivalente en estudiantes gallegos/as. *Revista de Acción Psicológica*, 2(2), 131-136.
- Lerner, Melvin y Julie H. Goldberg (1999). When do decent people blame victims?: the differing effects of the explicit-rational and implicit-experiential cognitive systems. En Shelly Chaiken y Yaacov Trope (Eds.), *Dual process theories in social psychology* (pp. 627-640). New York: Guilford Press.
- Lerner, Melvin y Dale T. Miller (1978). Just world research and the attribution process: looking back and ahead. *Psychological Bulletin*, 85(5), 1030-1051.
- MIMP (2017). *Informe estadístico: violencia en cifras (1-2017)*. Recuperado de https://www.mimp.gob.pe/files/programas_nacionales/pncvfs/publicaciones/informe-estadistico-01-PNCVFS-UGIGC.pdf
- Moscovici, Serge (1984). The phenomenon of social representations. En Robert Farr y Serge Moscovici (Eds.), *Social representations* (pp. 3-69). Cambridge: Cambridge University Press.
- Oeldorf-Hirsch, Anne y Shyam S. Sundar (2015). Posting, commenting, and tagging: effects of sharing news stories on Facebook. *Computers in Human Behavior*, 44, 240-249.
- PAHO (2014). *Violencia contra las mujeres en América Latina y el Caribe: análisis comparativo de datos poblacionales de 12 países*. Washington, DC: OPS.
- Perú21 (11 de abril del 2017). PNP busca a hombre que violó a joven en discoteca. *Perú21*. Recuperado de <https://peru21.pe/cheka/redes-sociales/pnp-busca-hombre-violo-joven-discoteca-72459>
- Sakallı-Uğurlu, Nuray y Peter Glick (2003). Ambivalent sexism and attitudes toward women who engage in premarital sex in Turkey. *Journal of Sex Research*, 40(3), 296-302.

- Sakallı-Uğurlu, Nuray; Selin Salman y Sinem Turgut (2010). Predictors of Turkish women's and men's attitudes toward sexual harassment: ambivalent sexism, and ambivalence toward men. *Sex Roles*, 63(11-12), 871-881.
- Saldívar, Gabriela; Luciana Ramos y María Sartijeral (2004). Validación de las escalas de aceptación de la violencia y de los mitos de violación en estudiantes universitarios. *Salud Mental*, 27(6), 40-49.
- Santander, Pedro (2011). Por qué y cómo hacer análisis de discurso. *Cinta Moebio*, (41), 207- 224.
- Shaver, Kelly G. (1970). Defensive attribution: effects of severity and relevance on the responsibility assigned for an accident. *Journal of Personality and Social Psychology*, 14(2), 101-113.
- Stevens, Emily (2015). Understanding discursive barriers to involved fatherhood: the case of Australian stay-at-home fathers. *Journal of Family Studies*, 21(1), 22-37.
- Suarez, Eliana y Tahany Gadalla (2010). Stop blaming the victim: a meta-analysis on rape myths. *Journal of Interpersonal Violence*, 25(11), 2010-2035.
- Trujano, Patricia y Rosa María Raich (2000). Variables socioculturales en la atribución de culpa a las víctimas de violación. *Psicothema*, 12(2), 223-228.
- Velázquez, Susana (2003). *Violencias cotidianas, violencia de género*. Buenos Aires: Paidós.
- Vieytes, Rut (2004). *Metodología de la investigación en organizaciones, mercado y sociedad*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.
- Viki, G. Tendayi y Dominic Abrams (2002). But she was unfaithful: benevolent sexism and reactions to rape victims who violate traditional gender role expectations. *Sex Roles*, 47(5-6), 289- 293.
- Zubieta, Elena y Alicia Barreiro (2006). Percepción social y creencia en el mundo justo: un estudio con estudiantes argentinos. *Revista de Psicología*, 24(2), 175-196.

Anexo 1
Noticia *Perú 21*, 11 de abril

Facebook: Abusan sexualmente de una joven en una discoteca y nadie hace nada [VIDEO]

La escena fue registrada en un video donde se logra ver a supuestos guardias del recinto. No se sabe el lugar donde ocurrió ni la identidad del responsable.

Un joven mira a la cámara mientras abusa de una mujer inconsciente. Están en una discoteca, supuestamente ubicada en Santa Anita, y en el video se logra captar una voz que dice: «Oe, no hagas esa hue... acá».

Se escuchan pifias, mientras el sujeto —cuyo nombre y edad no han sido revelados— mira a la cámara, sonríe y continúa manoseando a la mujer como si se tratara de un juguete o un muñeco. Este es el video completo.

El registro audiovisual, que dura menos de un minuto, fue publicado en la página de Facebook Perú REC y causó indignación inmediatamente en los usuarios de la red social, no solo por el acto que comete el joven sino por la indiferencia con la que miran los guardias de seguridad, quienes aparecen casi al final del video.

Perú21 se contactó con el departamento de comunicaciones del municipio de Santa Anita para consultar si se trataría de la discoteca 'Fuego' ubicada en su distrito, pero estos señalaron que hace cuatro meses funcionarios de la municipalidad clausuraron alrededor de 36 locales por realizar actividades ilícitas. Entre los clausurados figuraba la mencionada discoteca.

Sin embargo, afirmaron que continuarán investigando para resolver si el recinto estaría funcionando de manera clandestina en esa zona.

Por otro lado, organizaciones como Ni una Menos y Paro Internacional de Mujeres buscan al sujeto que cometió la violación contra la joven. «¿Sabes quién es él? ¡Lo estamos buscando!», señalan.

El grupo exige que se realice una investigación contra el responsable ya que se logra ver claramente que la joven está, usando sus palabras, «incapacitada de consentir el acto sexual y más aún en un lugar público».

«Estamos HARTAS de ser víctimas de violencia. HARTAS que se justifique el acoso y abuso sexual con frases como 'ella no debió tomar tanto' o similares», reclaman el Facebook de Paro Internacional de Mujeres—Perú.

Anexo 2

Categorías

Categorías	Subcategorías	Descripción	Comentarios
Responsabilidad la víctima a causa de sus actos	Beber alcohol	Comentarios que responsabilizan a la víctima por consumir alcohol.	«Pero cómo se le ocurre estar inconsciente en una discoteca». «Una debe saber que no puede emborracharse así no más, tiene que saber cuidarse si no te terminan haciendo daño».
	Bailar provocativamente	Comentarios que responsabilizan a la víctima por bailar provocativamente o bailar géneros asociados a la seducción, como el «perreo».	«Eso le pasa por andar bailando perreo con desconocidos». «Si andas moviéndoles el culo a cualquiera, que esperas».
	Salir sola	Comentarios que responsabilizan a la víctima por salir/ir/estar sola en una discoteca.	«Hoy en día todos saben que no puedes ir sola a un lugar como ese».
	Relacionarse con desconocidos	Comentarios que responsabilizan a la víctima por hablar/bailar con desconocidos.	«Si no quieres que te pase nada no andes con desconocidos».

Categorías	Subcategorías	Descripción	Comentarios
Responsabilidad por características de la víctima	«puta»	Comentarios que responsabilizan a la víctima y la categorizan como «puta»	«La violaron por puta», «seguro es tremenda puta y hasta le gustó».
	Sin valores	Comentarios que responsabilizan a la víctima y la caracterizan como una persona «sin valores» o «maleducada»	«Hay que estar pendientes de los comportamientos de estas chicas, estar sola con desconocidos bailando perreo no demuestra buenos valores».
Disminución de la responsabilidad del agresor	Incapacidad de contener impulsos masculinos	Comentarios que restan responsabilizan al agresor y aluden que los hombres tienen impulsos sexuales difíciles de contener.	«De repente este era un pobre arrecho borracho queyano pudo contenerse».
	Consumo de drogas y alcohol	Comentarios que restan responsabilizan al agresor y le atribuyen la responsabilidad a su consumo de drogas o alcohol.	«[...] así son los hombres cuando toman, ya no se controlan; por eso, una sabe que no se anda ahí provocando, menos a un borracho».
Invisibilización de la violencia	Relación romántica	Comentarios que niegan la violencia al asumir que entre la víctima y el agresor existe una relación romántica.	«Si no hay una denuncia cómo sabemos que es una violación fácil son enamorados y eso es lo que les gusta».

Anexo 3

Imagen noticia publicada en Facebook



CAPÍTULO 6

GÉNERO Y ESPACIO PÚBLICO: EL ACOSO SEXUAL CALLEJERO COMO MUESTRA DE HOMBRÍA

Marieliv Flores - Hyperderecho

1. Introducción

¿Cómo intervienen las relaciones de género en la apropiación del espacio público entre hombres y mujeres? En nuestra sociedad, los estereotipos de género marcan los límites no solo de los roles y las actitudes de las personas, sino también de cómo se desarrollan sus relaciones según el espacio donde se encuentran, que, de alguna manera, deben de cumplir con los comportamientos heteronormativos de una sociedad binaria y machista.

En ese sentido, uno de los grandes problemas que limita el desarrollo pleno de las mujeres es el acoso sexual callejero (ASC), ya que se encuentran en desventaja en lugares públicos. Ellas se convierten en un blanco fácil de acoso, que es asimétrico, constante y está basado en connotaciones específicas de género para justificar el actuar de los acosadores, quienes identifican este hecho como parte de su día a día, no como violencia (Bastomski y Smith, 2017). Por su parte, los hombres aprenden que hay comportamientos específicos que los definen como masculinos, normalmente ligados a actitudes violentas que deben de cumplir para mostrar su superioridad frente a otros grupos (Callirgos, 1998).

En el Perú, se ha empezado a trabajar la problemática del acoso sexual callejero desde, aproximadamente, el 2011, gracias a los esfuerzos de la sociedad civil mediante marchas, conferencias en universidades, entrevistas en los medios de comunicación y difusión de información en medios sociales virtuales. Por ejemplo, La Marcha de las Putas se realizó tres años consecutivos, con un promedio de asistencia de 400 personas, y el colectivo Paremos el Acoso Callejero realiza campañas sobre la problemática hasta la actualidad.

El objetivo general de este artículo es identificar cómo se desarrolla el ASC en la avenida Abancay. Para ello, se establecieron objetivos específicos como a) conocer el discurso del acosador sexual callejero y b) clasificar las expresiones verbales y no verbales del ASC. En ese contexto, se analizó cómo se producen las interacciones personales en el espacio público, y se incorporó un enfoque de género y masculinidad.

La investigación se desarrolló en la avenida Abancay, conocida por ser uno de los lugares de mayor comercio en el centro de Lima, por lo que existe un tránsito peatonal continuo de hombres y mujeres jóvenes, y de diversos sectores económicos (Lazarte, 2015). Esta zona fue identificada como uno de los lugares donde las mujeres son víctimas de ASC, según los mensajes que recibía la Asociación Apala¹⁰.

De acuerdo con una encuesta realizada por el Instituto de Opinión Pública de la PUCP (2016), la incidencia del ASC es mayor en las grandes ciudades y afecta, principalmente, a las mujeres jóvenes. En el país, 7 de cada 10 mujeres de 18 a 29 años han sido víctimas de ASC en los últimos seis meses. Con estos datos generales, queda claro que el ASC es un problema importante donde hombres y mujeres cumplen roles distintos. El reconocimiento del ASC como un problema social debe incluir el análisis de que no todas las mujeres y niñas pueden ser acosadas de igual manera. Variables fundamentales, como clase, étnica y expresión sexual, sitúan a la diversidad de mujeres en diferentes relaciones de jerarquía (Bastomski y Smith, 2017). Lo mismo sucede en el caso de los hombres: depende de cómo sus privilegios, socialización e identidad de género interactúan para que tomen una posición dentro del ASC, ser un acosador o no.

Entre los principales hallazgos de esta investigación se encuentran que el espacio público está legitimado como un espacio para hombres, quienes consideran que el acoso es una manifestación más de su hombría. El ASC es una costumbre adquirida y reafirmada por cada acosador a lo largo de su vida, lo que dificulta identificar estos hechos como violencia,

10 La Asociación Apala comenzó como el colectivo PUTAS (Por Una Transformación Auténtica de la Sociedad), que tenían a cargo la Marcha de las Putas.

en especial porque no consideran que estos actos tengan consecuencias para las víctimas ni para ellos.

2. Intersecciones teóricas sobre el ASC

El análisis de la problemática de ASC requiere de la intersección de paradigmas teóricos para comprender los diversos conceptos y dinámicas que confluyen en este contexto. Además, recién en los últimos años se ha empezado a conversar sobre este tema en la agenda pública y se ha luchado para que el ASC reciba el mismo grado de importancia que cualquier otra manifestación de violencia basada en género. En tanto, en los ámbitos académico y social, poco se ha profundizado sobre cómo el ASC se conecta con otros tipos de violencias e influye en la construcción de roles de género.

En esta sección, se presentarán dos perspectivas teóricas. La primera, sobre las relaciones de poder entre mujeres y hombres en el espacio público. La segunda, sobre la violencia de género, para comprender cómo se manifiesta el ASC. Cabe resaltar que esto partirá desde un enfoque de género, dentro del marco feminista. Con ello, se busca entender cómo las construcciones sociales de género influyen en la percepción de qué espacios corresponden a mujeres y a hombres y, a la vez, cómo el ASC ha logrado normalizarse como una acción cotidiana.

2.1. Roles y espacio público

2.1.1. Relaciones de poder en el espacio público

Desde un enfoque de género, se puede analizar el espacio público según las representaciones sociales y los diferentes usos que se le dan al espacio. Esto guarda relación con la división de roles de las personas según espacios públicos y privados. De esta manera, el análisis de género busca entender a

la ciudad como un lugar y espacio que se ha construido en respuesta a una entidad patriarcal, donde es importante cuestionar quién tiene el poder y bajo qué propósito (Flanagan y Valiulis, 2011).

Lo urbano es la práctica y la realización de la ciudad, donde los usuarios interpretan y construyen la realidad a partir de su acceso y comportamiento en el espacio. En ese sentido, la calle es un dominio «usado con libertad por los hombres y centrado por ellos» (Delgado, 2007, p. 225). Son ellos quienes gozan de un mayor derecho a hacer uso de su libertad públicamente para reforzar su poder. Eso responde a raíces culturales que refuerzan la idea del honor, que en el caso de las mujeres se les otorga en las casas y en el caso de los hombres, en el espacio urbano (Tovar, 2007). De esta manera, se espera que la mujer se encargue del cuidado de la familia, mientras que al hombre se le impulsa a descubrir los espacios públicos para trabajar o por placer.

La mujer que usa la esfera urbana es vista como una «mujer de la calle» y como una «mujer pública». Delgado (2007) plantea que «la mujer de la calle es aquella que confirma las peores sospechas que puedan recaer sobre una mujer que ha sido vista sola, detenida en una esquina [...] es la puta callejera» (p. 225), mientras que el hombre, por hacer las mismas actividades, es catalogado como un ciudadano. La «mujer pública es un atributo denegatorio [...] que implica simplemente accesible a todos» (Delgado, 2007, p. 226). De esta manera, la mujer se convierte en el espacio público. Así, actos como caminar, mirar, hacer gestos y otros lenguajes corporales, tienen diferente significado según hombres y mujeres, que «contienen alusiones al control del cuerpo femenino y al poder» (Tovar, 2007, p. 109).

Todo esto conlleva a una paradoja de invisibilizar a las mujeres como actores sociales, pero son hipervisibilizadas cuando se enfocan solo en su cuerpo, lo que las convierte en objeto de atención para el ASC. Así, el cuerpo de la mujer es cosificado como territorio a colonizar en un espacio heteropatriarcal, cuya connotación simbólica se instala y se sostiene en la mente y los comportamientos de las personas (Martínez, 2016). Por ejemplo, si hay un hombre parado en una esquina, en la noche, es visto

con normalidad, pero si es una mujer, se le atribuyen calificativos como fácil, perra o puta, porque se le asocia con la idea de trabajadora sexual.

Desde una perspectiva de género, se puede plantear que el espacio público no es neutral, sino que es el lugar donde se generan y expresan dinámicas de género y relaciones de poder (Martín, 2014). En estos espacios, las interacciones son guiadas por reglas y códigos de comportamiento que responden a la cultura y las experiencias de las personas (Goffman, 1979). Por ejemplo, el caso de la peligrosidad de las calles para las mujeres, que las obliga a plantearse qué ropa vestir según los caminos y el transporte que usarán, por temor a ser víctimas de acoso o violaciones. Esto cuestiona cómo la interacción del género con otros ejes de desigualdad y discriminación puede marcar y perpetuar posiciones de vulnerabilidad y resistencia frente a ciertas situaciones de violencia como el ASC (Guzmán Ordaz y Rodrigo, 2015).

2.1.2. Masculinidad en espacios públicos

Los lugares públicos son el espacio central para demostrar las identidades de género, que incluye la masculinidad. Las experiencias de los hombres en estos espacios reflejan y, a la par, construyen sus ideas de masculinidad y feminidad (Day, 2001). En ese sentido, Callirgos (1998) plantea que «no existe lo masculino y lo femenino de manera absoluta, sino más bien elaboraciones simbólicas de ellos, más allá de las bases biológicas, las diferencias entre hombres y mujeres no son categorías cerradas, naturales, sino resultantes de construcciones sociales» (p. 58). Es decir, son las sociedades las que construyen, a través de estereotipos, la definición de qué es ser hombre y qué es ser mujer. En este sentido, tanto a mujeres como a hombres se les inhiben ciertas capacidades y se les refuerzan otras.

El desarrollo del «yo varón» es descrito como un proceso que supone represión, dominación y negación de todo lo relacionado con lo femenino, donde los hombres construyen su masculinidad y enfatizan la debilidad y la vulnerabilidad de las mujeres, lo que responde a la necesidad de probar su hombría (Day, 2001). Por ello, «el desprecio por las mujeres es una

parte constitutiva de la identidad de género masculina dentro de la cultura patriarcal» (Martínez, 2016, p. 10). De esta manera, un hombre necesita de una mujer para poder afirmarse como tal.

En el caso del ASC, la sociedad le permite al hombre usar el espacio para acosar y demostrar que tiene el poder sobre la mujer (Hardy y Jiménez, 2001). Los hombres suelen objetivar a las mujeres, al centrarse en su cuerpo y olvidar que son ciudadanas con derechos. Sin embargo, esto solo cumple la lógica del espacio público como territorio masculinizado, donde ellos ejercen el poder (Martín, 2014).

Además, la cultura en la que los hombres están inmersos enseña que la norma dicta que es imposible dominar los impulsos sexuales, por lo que están obligados a no «perder» oportunidades sexuales. Una de las maneras más efectivas de comprobar la virilidad es mostrar deseo sexual en el espacio público, identificado como un escenario para probar la valentía, la rudeza y la sexualidad (Kwan, 2010). Por eso, las conquistas amorosas, la erección del pene, la penetración y las proezas sexuales son símbolos de autoafirmación de la virilidad (Hardy y Jiménez, 2001).

En este sentido, los discursos de género también contribuyen a establecer «relaciones sociales en tanto que caracterizan las acciones e interacciones de varones y mujeres en función de los significados de sus rasgos sexuales» (Rondán, 2015, p. 106). Es así que la sociedad construye ciertos requisitos que debe cumplir aquel que quiera recibir el reconocimiento de ser hombre. En relación con el ASC, se puede plantear que el acosador busca obtener un reconocimiento tanto de la víctima como de quien pueda presenciar el acto. De esta manera, a través del ASC, se muestra la masculinidad y el poder que unos hombres tienen sobre otros y sobre las mujeres (Kimmel, 1994).

Adicionalmente, la construcción de la heterosexualidad hegemónica, como dinámica cultural, consiste en exaltar una forma de masculinidad como válida, que guarda relación con masculinidad tóxica, donde se recompensa y protege el poder del hombre heterosexual frente a otros (Titus, 2018). Será solo un grupo de hombres quienes sostendrán una posición de liderazgo, con lo que se resalta que la definición de *virilidad*

es variante según cada cultura, y busca lograr una separación entre quienes son hombres y quienes no. Por ello, el ASC sirve como una herramienta para demostrar quién es hombre.

2.2. Violencia de género: cotidianidad y silencio

2.2.1. Acoso sexual callejero

Para comprender adecuadamente el problema de acoso, es importante partir de un reconocimiento y un análisis del contexto simbólico y cultural de relaciones de poder en el que se inserta el ASC (Arancibia Garrido, Billi y González, 2017). Desde una perspectiva de género también se puede identificar la relación entre ASC y espacios públicos, ya que se construyen ciudades para las masculinidades hegemónicas, donde las mujeres son invisibles. Ante ello, la ciudad es un espacio que se rige por el género, donde las mujeres deben desafiar y luchar para destruir barreras que han sido construidas para mantenerlas invisibles (Flanagan y Valiulis, 2011).

Micaela di Leonardo (1981) plantea que el ASC ocurre por parte de uno o más hombres extraños que acosan a una o más mujeres en un lugar público. Esto se puede evidenciar a través de miradas, palabras y/o gestos, ya que el hombre se siente con el derecho de alterar la atención de la mujer, a quien define como un objeto sexual y fuerza a interactuar con él. Por ello, el ASC refleja una relación de poder desigual, donde las mujeres son colocadas en una posición de vulnerabilidad y desventaja, en un espacio público, frente al accionar del acosador. En tal sentido, González (2007) señala que el acoso sexual es la imposición de mensajes sexuales que parten de interacciones indeseadas, motivadas por el género, la orientación sexual o la expresión de género de una persona. Esto genera que la víctima se sienta molesta, enojada, humillada o espantada (Stop Street Harassment, 2014).

Por otro lado, el sistema legal del Perú describe el acto de acosar como la falta en la que alguien, «de cualquier forma, vigila, persigue, hostiga, asedia o

busca establecer contacto o cercanía con una persona, sin el consentimiento de esta, para llevar a cabo actos de connotación sexual» (Ley n.o 27942). Si bien esta es una descripción técnica, se intenta que sea genérica para que pueda englobar las diversas formas de manifestación de ASC.

El ASC es un componente casi invisible de las interacciones cotidianas. La brevedad de su duración y la forma disimulada en la que, en algunos casos, se suelen presentar, disfrazándose de halagos, susurros al oído o enmascarándose entre la multitud, lo hace aparentemente imperceptible (Gaytán, 2007). Ante ello, es importante tener en cuenta que el ASC incluye comportamientos verbales y no verbales, como miradas de soslayo, pestañeo, pellizcos, silbidos, entre otros, que en algunas ocasiones también se manifiestan mediante comentarios descriptivos que denotan una evaluación de la apariencia física de una mujer.

Hay dos críticas principales respecto al ASC. La primera plantea que es una exageración catalogar como acoso algo que es un halago efímero. Ante esto, es necesario diferenciar lo que puede ser una muestra de afecto hacia una persona a quien se conoce y quien ha otorgado permiso para esa manifestación, y lo que es una invasión y alteración del espacio de la mujer sin su consentimiento. La otra variable es la subjetividad del ASC, porque quien identifica una acción como acoso es la víctima. Por esa razón, es importante discutir el tema del ASC como una microinteracción, ya que un saludo acompañado de miradas lascivas, cierta entonación y la invasión del espacio personal de la mujer lo convierte en un acoso (Di Leonardo, 1981).

2.2.2. El ASC como violencia invisible

Uno de los problemas más importante del ASC es su normalización y minimización, que lo convierte en algo invisible. Para entender estos dos conceptos, se presenta la noción de violencia simbólica, la relación del ASC con la cultura patriarcal y como una forma de terrorismo sexual. El ASC no levanta sospechas, porque el cuerpo de las mujeres es usado como territorio público, que le pertenece a todos (Martín, 2014).

La violencia simbólica es una de las formas más sutiles de reafirmar la dominación masculina y la inferioridad femenina, mediante prácticas de violencia camufladas en acciones diarias. Este tipo de violencia tiene como objetivo imponer instrumentos de legitimación de la dominación de un grupo sobre otros (Bourdieu, 2007), que se actualizan y reformulan según los espacios y las actividades permitidas para hombres y mujeres, según el contexto en el que se realizan y la complicidad de quienes interactúan en el espacio, como en el caso del ASC. En ese sentido, «la connotación sexual es relevante en tanto se vincula con relaciones desiguales de poder y apropiación del espacio, y refiere a actos cuya valoración dependerá de lo que se entienda como “sexual” en diferentes culturas» (Arancibia Garrido y otros, 2017, p. 119).

Por otro lado, «[l]a cultura patriarcal asegura las violencias contra las mujeres al exigir una complementariedad heterosexual que solo puede mantenerse a costa del ejercicio constante de violencias» (Martínez, 2016, p. 15). Esto lleva a que el ASC esté naturalizado socialmente, ya que la construcción de una masculinidad hegemónica supone justificar que estas agresiones son parte del ser hombre (Martín, 2014). Por ello, los hombres, con frecuencia, están en la búsqueda de reafirmaciones de su hombría, para obtener la validación requerida de pertenecer al grupo heterosexual de la sociedad.

Esto conlleva a que el ASC sea considerado como terrorismo sexual, porque recuerda a las mujeres su vulnerabilidad a ser violentadas en cualquier lugar público. Como mujer, interiorizas que esto te va a pasar, pero no sabes cuándo, dónde ni cómo. Esto hace que sea difícil combatir al ASC, así como identificar a los agresores. El ASC indica un desbalance de poder que está conectado a un sistema estructurado del patriarcado (Fogg-Davis, 2006).

El ASC es considerado como un acto trivial, una broma, o naturalizado como una costumbre de los hombres, «pese a tener impactos en la libertad sexual y el derecho al libre tránsito» (Vallejo y Rivarola, 2013, p. 2). Es menos probable que sea reconocido como un acto violento, con consecuencias negativas para quienes tienen que vivir con eso a diario

y, mucho menos, cuestionar por qué los hombres realizan estas acciones (Fileborn, 2017).

3. Metodología

La metodología utilizada fue cualitativa, ya que se buscó analizar y comprender cómo se desarrollan las relaciones interpersonales entre hombre/acosador y mujer/acosada, en el espacio público, a fin de analizar experiencias, opiniones, sentimientos y percepciones del acosador.

Las herramientas cualitativas que se utilizaron fueron observaciones no participantes y entrevistas en profundidad. Para las observaciones, se elaboró una guía que recogió aspectos similares para la acosada y el acosador, como la actividad que realizaban, vestimenta, lugar exacto donde se encontraban, y si estaban solos o acompañados. Adicionalmente, por el lado del acosador, se recogió información sobre cómo realizaba su acercamiento a la víctima, qué decía o hacía, si la acosada reaccionaba ante esto y cuál era la contrarrespuesta del acosador. En el caso de las entrevistas en profundidad, se preguntó, principalmente, por la actividad que realizaban, la frecuencia con la que asistían a la avenida Abancay y si alguna vez había presenciado algún acto de acoso en el lugar. Luego de establecer cierto lazo de confianza, se le preguntó si usaba piropos, silbidos o si decía frases «halagadoras» a las mujeres. Todo esto permitió analizar el lugar, a las personas y las reacciones que se desarrollaban ante un acoso.

La distancia que se mantuvo al momento de realizar la observación no participante fue de tres metros, aproximadamente, para que el acosador no se percatara de que era observado. Antes de iniciar la observación, se realizó un recorrido por la avenida Abancay, para lograr familiaridad con la dinámica del lugar y reconocer las actividades centrales de cada cuadra, por ejemplo, si había paraderos, venta ambulatoria de objetos, de comida, tiendas y farmacias. Para empezar con la observación, se escogió un lugar donde había un grupo de personas, a fin de pasar un poco desapercibida. Cabe resaltar que, en el rol de observadora, era importante no generar

incomodidad a otras personas, por lo que se trató de imitar acciones, como comprar golosinas y comerlas en la calle, entrar en las tiendas para preguntar por precios o permanecer parada en ciertas zonas de la avenida, como lo hacían otras personas¹¹. En el momento en que se realizaba la observación no participante, se trató de no mantener la mirada fija en las personas, a veces se usó el celular o una libreta para tomar nota de lo que pasaba. Esto no fue disruptivo con la dinámica del espacio, ya que en el lugar, muchas personas leían un periódico, escribían o solo esperaban a alguien o algo.

Es importante resaltar el rol de investigadora al momento de presenciar los actos de acoso, no solo como mujer, sino también como activista sobre el ASC. Como medida de seguridad, se decidió estar alerta en todo momento. En el primer recorrido por la avenida Abancay, antes de iniciar con las observaciones no participantes o con las entrevistas, se buscó la ubicación de policías y personal de seguridad ciudadana, en caso de necesitarla. Además, si una mujer reaccionara ante el acoso, la investigadora acortaría la distancia de manera sutil para estar cerca de la mujer en caso requiriera ayuda. Las entrevistas en profundidad se realizaron a los hombres que transitaban o trabajaban en la avenida Abancay, quienes, previamente, habían incurrido en alguna acción de acoso. Las entrevistas duraron 40 minutos, en promedio, y se realizaron en la misma avenida; en algunos casos, en la misma vereda donde vendían sus productos, en la puerta de la tienda donde atendían o, si eran transeúntes, a un costado de la vereda.

Al inicio hubo mucho rechazo al momento del acercamiento, en especial cuando se les dijo que el tema a tratar era sobre problemas de género. Luego, se cambió la táctica de aproximación y se les consultó si podían responder algunas preguntas sobre la afluencia de personas en la avenida Abancay y los problemas de la zona. Así, se logró mayor participación. Esto abrió la conversación y se les consultó sobre su percepción del hostigamiento que recibían las mujeres. Primero, se les

11 Parte de la dinámica de la avenida Abancay es que algunas personas acuden sin una acción en concreto que realizar. Pasean en el espacio, miran las tiendas o están paradas, esperando que pase el tiempo o que sea momento para realizar otra actividad.

preguntó si alguna vez habían visto a algún hombre diciéndole piropos a una mujer. Luego, se les preguntó por su propia experiencia, si habían usado piropos, silbidos o miradas. También se les consultó sobre el motivo por el que realizaban esas acciones. Cabe señalar que no se les mencionó el término «acoso» hasta el final de la entrevista, para evitar que se sintieran acusados y limitados de responder.

Después de la recopilación de data, se transcribieron las entrevistas, se ordenaron y se homogenizaron las guías de las observaciones no participantes. Para el análisis de datos, no se utilizó ningún *software*. Se inició con la elaboración de un listado de códigos y categorías que responden a los objetivos de la investigación y a los testimonios recogidos. Mediante la triangulación, se buscaron patrones de convergencia para iniciar el desarrollo de interpretación de datos (Okuda y Gómez-Restrepo, 2005; Borda, Dabenigno, Freidin y Güelman, 2017), que, a su vez, estuvo guiado por la categorización que los acosadores entrevistados manifestaban sobre el acoso y sus manifestaciones.

En la investigación se buscó conocer la perspectiva de los hombres sobre el ASC. El público objetivo del estudio fueron hombres de 18 a 40 años de edad, que transitaban o trabajaban en la avenida Abancay. El rango de edad se seleccionó por dos motivos: primero, por requisitos éticos era viable entrevistar a personas mayores de edad; segundo, por las diversas denuncias que recibió la Asociación Apala y que identificaban a los agresores en ese rango de edad. Esta información se tomó como justificación válida, ya que hasta ese momento no se habían realizados mayores investigaciones relacionadas con el perfil del acosador.

Este estudio se realizó como uno de los primeros acercamientos a la problemática del ASC, con un enfoque de masculinidad. En ese sentido, cuando se analizaron los criterios de homogeneidad y heterogeneidad en la selección de la muestra, se decidió hacerlo bajo el criterio de homogeneidad, para entender las percepciones y las dinámicas de la problemática entre los participantes, que se encontraban en clases sociales A y B, con una educación de nivel secundaria o instituto. Por ello, esta investigación no busca que sus resultados sean amplificadas a

otras realidades, sino entender a detalle las justificaciones y las acciones referentes al ASC de este grupo de personas.

Asimismo, se aseguraron la confidencialidad y el anonimato al momento de iniciar la entrevista. Los nombres fueron cambiados por el oficio que realizaba la persona entrevistada. Al iniciar la entrevista, se les consultó por su permiso para grabarla, así como durante el proceso. Al terminar, se les preguntó si tenían un comentario adicional o alguna inquietud.

Hubo dos periodos de recolección de datos: las primeras entrevistas y observaciones se realizaron en el segundo semestre del 2013 (en noviembre), y el segundo periodo se llevó a cabo en el 2015 (en enero). Esta brecha de tiempo se debe a que en el primer periodo se recolectó data como parte del curso de Seminario de Tesis y en el segundo periodo se complementó y afinó información para la investigación de tesis.

En total, se llevaron a cabo 12 entrevistas a profundidad a hombres que realizaron ASC. Del total de entrevistados, 9 trabajaban en la avenida Abancay, sobre todo como vendedores. Ellos tenían constante interacción con el resto de personas que transitaban por la avenida y conocían la dinámica del espacio. Los otros 3 eran transeúntes, quienes se encontraban en la avenida Abancay para tomar un servicio de transporte público o para comprar. En el caso de la observación no participante, se efectuaron 16 observaciones finales de ASC, de un número mayor. En las registradas no hubo ambigüedad al reconocerlas como acoso, desde una posición de observadora.

La recolección de datos se realizó durante 6 días, en el horario de 10 a. m. a 4 p. m. En este rango, la afluencia de personas era controlada, lo que permitía realizar la observación sin muchas conglomeraciones. Las personas también estaban más dispuestas a ser entrevistadas. El levantamiento de información se realizó de lunes a viernes, ya que los fines de semana era mucho más difícil aplicar los métodos, por la gran afluencia de personas.

Es importante señalar las limitaciones de la investigación para comprender con claridad los hallazgos. Con la metodología planteada,

se buscó conocer los discursos y comportamientos de acosadores de la avenida Abancay. En ese sentido, esta investigación no es representativa del problema ni del perfil de los acosadores, porque, para ello, sería necesario plantear la metodología en otros lugares urbanos de la ciudad o del país. Además, la investigación se enfocó en el acoso de hombres a mujeres, por lo que no se buscaron casos donde la mujer acosara a los hombres o donde el acoso se realizara entre personas del mismo sexo.

4. Análisis de datos

4.1. Uso de espacio público

Con lo analizado en la observación no participante, la mayoría de mujeres y hombres usan la avenida Abancay como un lugar de tránsito para llegar a los lugares cercanos o esperar el servicio de transporte público. El tiempo que permanecen en la avenida es corto y no implica entablar relaciones con otras personas. En algunos hombres se observó una actitud particular: usaban el lugar como un espacio donde podían pasar mucho tiempo detenidos, mirar a los ambulantes o a las personas que pasan.

Al comparar los datos recogidos, se puede confirmar que es el hombre quien se muestra con más autonomía para apropiarse del espacio (avenida Abancay) y de las mujeres que transitan por él, a través de miradas, palabras o gestos. La mujer no posee una categoría igual a la del hombre, en lo que respecta a uso del espacio público.

Para el hombre acosador, la avenida Abancay es un espacio legítimo en el que puede usar sus tácticas para imponerse en el espacio de las mujeres, a quienes él encuentra *atractivas y/o lo provocan*. Para los hombres acosadores, la avenida funciona como un espacio en el que pueden demostrar su superioridad de poder.

De esta manera, el espacio público es un lugar donde se ponen a prueba las formas hegemónicas del género masculino; donde los hombres gozan de sus beneficios, siempre y cuando cumplan con las normativas

masculinas, mientras que las mujeres deben de estar a su disposición para servir al cumplimiento de esas normas (Castillo, 2011). En el espacio público dominado por el hombre, podría observarse que la mujer queda reducida a un cuerpo en territorio ajeno, que puede ser observado, tocado y del que se pueden emitir opiniones (Arancibia Garrido y otros, 2017).

4.2. Proceso de interacción del acoso

Según lo observado y mencionado por los hombres entrevistados, el ASC es un proceso constituido por 5 etapas descritas a continuación. Se produce una interrelación entre el acosador y la acosada, lo que implica que el hombre se mantenga en un estado de alerta para acosar y la mujer alerta ante la posibilidad de ser acosada.

1. Condición previa: Cada persona realiza una actividad en particular en la avenida Abancay, con lo que tiene diversos roles: transeúnte, comprador/compradora, vendedor/vendedora, entre otros.
2. Reconocimiento: Ya sea a través de un acercamiento físico o de una mirada, se produce el reconocimiento de la víctima por parte del hombre acosador. En este punto, se reconoce a la mujer y se identifica *esa característica* por la que será acosada, se encuentre cerca o lejos del hombre.
3. Acoso: Se inicia con una inspección rápida, con fuerte carga sexual a la mujer. Según sus características físicas, se realiza el acoso mediante el lenguaje verbal y/o no verbal. En este punto, podría ser necesaria la aproximación por parte del hombre hacia la acosada.
4. Reacción de la acosada: Se observaron cuatro maneras de reaccionar: La mujer sigue con sus actividades, sin percatarse de lo acontecido. La mujer ignora el acoso. La mujer, consciente del acoso, se siente contrariada, pero continúa con su actividad. La mujer adopta una actitud de respuesta ante el acosador, ya sea una sonrisa, un reclamo o una respuesta física de desacuerdo.
5. Contrarrespuesta del hombre: Ante algún reclamo, responde de manera fastidiada o niega el acoso. Si la mujer responde con una

sonrisa, el acosador no tomará alguna acción que le permita entablar una comunicación con ella. Si la mujer no toma alguna acción, el acosador sigue con sus actividades. Durante las observaciones, no hubo casos en que el acosador persistiera o realizara un seguimiento a la víctima.

Este proceso implica una adecuación al rol que el acosador asume en la avenida Abancay, porque le agrega ciertas características, como observar de manera constante a las mujeres, tener algún recurso verbal o no verbal para expresar el acoso y estar atento a la posible respuesta de la acosada. Aquellos hombres que realizan esta práctica tienen un doble rol: el de su actividad central y el de acosar, que se relaciona con la meta de expresar su poder sobre otros. «El hombre tiene ego, se quiere sentir macho, fuerte, pendejo, bravo» (vendedor de anillos).

4.3. Clasificación del acoso sexual callejero

En el lenguaje verbal

Los «piropos». Los hombres entrevistados los identifican como acontecimientos del día a día y propios de su condición de hombre:

Si piensan decir un piropo, porque el piropo nunca es malo, depende el modo que se use. También deberían de guardar un poco de respeto a la integridad de la mujer, es decir, está bien decir piropos, pero con respeto (trabajador de banco).

Cuando se les preguntó por su experiencia al decir piropos o como testigos de estos hechos, los hombres entrevistados manifiestan que hay dos tipos de «piropos»: los de frases bonitas y los de frases fuertes.

a) Frases bonitas

«A algunas mujeres sí les gusta recibir piropos, depende de los piropos que uno les dé» (repartidor de folletos). Estas frases, según los entrevistados, son

halagos que realizan a las mujeres. Incluso, ellos opinan que les «pueden alegrar el día» (vendedor de anillos), porque, a veces, observan que pasan mujeres muy serias, pero cuando les dicen frases bonitas, ellas sonrían. «Como cualquier persona [la mujer], necesita una especie de halago, como un tipo de motivación. Supongamos que una chica sale bien vestida, recibe un halago y se va a sentir bien» (trabajador de banco).

Identificaron como frases bonitas, las expresiones utilizadas para saludar a alguien:

- Hola amiga, ¿cómo estás? (repartidor de folletos).
- ¡Qué linda que eres! (vendedor de artefactos 2).
- ¡Hola muñequita, qué guapa que estás! (vendedor de artefactos 2).
- Usted es el sol que resplandece en mi verano (vendedor de anillos).

Otros «piropos» que forman parte de las frases bonitas son aquellos que, según los entrevistados, implica que utilicen mayor creatividad para crear algún «piropo» en el momento. Sin embargo, cabe resaltar que la línea divisoria entre una frase bonita y otra fuerte es muy ambigua por parte de los acosadores entrevistados.

Estas frases se las dicen a mujeres a quienes no conocen. Los hombres relacionan que su actitud está bien porque las mujeres no se muestran afectadas por sus comentarios.

b) Frases fuertes

Estas frases son identificadas como vulgares. El hombre las utiliza para hacerse notar ante una mujer. Al preguntar por qué algunos hombres las usaban, contestaron que «lo hacen porque se creen bacanes; por eso, es mejor que las chicas no les hagan caso» (dueño de quiosco).

En sus discursos, los hombres entrevistados no se mostraban de acuerdo con el uso de estas frases. Como señaló un vendedor de anillos, «el piropo blanco es bacán, pero uno malcriado, puta, demasiado vulgar ya es feo. Uno tiene hija, tiene madre, tiene hermana, no le gustaría que le hagan lo mismo». Ejemplos de esas frases fuertes son, por ejemplo:

- ¡Qué buen culo! (vendedor de artefactos 1).
- Quisiera almorzarte (vendedor de artefacto 2).
- Te quiero tirar (vendedor de artefacto 1).
- Dónde vives que voy a hacerte el amor (persona que cotiza precios).

Los hombres intuyeron las consecuencias que podrían tener estas frases, porque manifestaron que «las chicas sí se molestan, les dicen malcriado, mañoso. Incluso, algunas quieren que lo vuelvas a repetir, para golpear» (repartidor de folletos). Asimismo, proponen una diferencia entre el piropo y la falta de respeto: «[el] piropo es una manera de halagar a una mujer, pero hay patas que sobrepasan este límite y les faltan el respeto a las flacas» (persona que cotiza precios).

En ese sentido, los entrevistados mencionaron que el límite de un piropo es cuando se vuelve más sexual y puede ofender a la mujer. En ambos casos, es importante tener en cuenta el tono con el que se dicen estas frases y la forma en que el hombre mira a la mujer. Se puede decir que la expresión del ASC no es solo decir una frase, sino que también va acompañado de un tono de voz, que se relaciona con un deseo sexual, y a miradas que implican invasión.

En el lenguaje no verbal

Se ha constatado que el lenguaje no verbal es muy usado por los hombres y cumple una función de intensificar la expresión verbal que utiliza el acosador.

a) Las miradas

Existe una constante transgresión, producto de miradas lascivas, de los hombres hacia las mujeres. Sin embargo, los hombres no reconocen esta acción como una falta. «Las flacas que están vestidas descaradas, ahí las miras con toooodo pues, porque te llama mucho la atención. Con bastante piel descubierta, volteas como enfermo» (persona que cotiza precios).

La parte del cuerpo de la mujer que más se observa es el trasero. «Los peruanos somos más hombres de traseros que de tetas» (vendedor

de artefacto 2). La táctica para mirar sin que la mujer se dé cuenta es «mirar de reajo» (vendedor de artefacto 1). Se observó que mira de manera indistinta, aunque la mujer esté o no acompañada.

b) Sonidos y silbidos

Esta es una acción cotidiana, vista como una muestra más de halago, porque es un reconocimiento a la belleza de la mujer. Los hombres no lo identifican como un hecho relevante. «El silbido es una costumbre del hombre peruano, pero mejor es el piropo. El silbido lo usan las personas que no tienen qué decir, los tímidos» (operario de máquina). En las observaciones se captaron sonidos de besos, cuando un hombre caminaba cerca a una mujer. Primero, la miró y, a continuación, hizo el sonido del beso mientras se acercaba más a ella.

c) Tocamientos

Los hombres entrevistados identifican la metida de mano como la mayor falta de respeto hacia una mujer. Esta acción sucede cuando hay aglomeraciones y las mujeres usan prendas pequeñas, transparentes o muy ajustadas, según el criterio del hombre. La mayoría de ellos comprende que la mujer reaccione de forma negativa, pero no consideran que esta acción no deba de realizarse, ya que los hombres lo hacen para «alimentar su placer sexual. Tú no le metes la mano a una flaca porque se te da la gana, sino porque quieres algo más con ella. Si te atraca, bacán, sino ya fue» (persona que cotiza precios).

4.4. Razones principales de los acosadores

Según las entrevistas realizadas a los hombres que acosan, las manifestaciones del ASC se deben a dos causas principales. La primera es que se percibe el ASC como un acto solicitado de manera implícita por la mujer. La segunda es que los hombres realizan el ASC porque es parte de su hombría.

En la primera razón, el ASC se realiza por pedido implícito de las mujeres, para ser observadas, descritas o tocadas, por parte de hombres a quienes no conocen. «El único medio de decirle [a la mujer] algo bonito es a través del piropo» (operario de máquina).

Los hombres entrevistados explican que ellos, con solo mirar a una mujer, ya saben qué tipo de «piropo» y en qué nivel deben decirlo para llamar su atención. Manifiestan que el tipo de vestimenta que lleve la mujer les otorga la suficiente información. «Si usa pantalones blancos y apretados, es porque ella quiere ser vista» (dueño de quiosco).

El hombre considera y cree firmemente que la mujer desea recibir alguna señal de ASC:

A las finales es porque la mujer quiere y punto. La mujer se viste porque quiere, sino ¿por qué el hombre le va a meter mano? ¿Porque está loco? Es porque ella está con la faldita chiquita, atrae (vendedor de artefacto 3).

En este sentido, la mujer se viste para incitar al hombre, para que este la vulnere.

Tanta mujer violada es por eso, por las minifaldas. Las mujeres ponen a sus hijitas una minifalda chiquita y por eso las violan. No es culpa del violador, sino de la madre. Las cosas como son. Una niña enseñando el calzoncito... Si una mujer está con el pantalón decente, nadie le va a decir nada (vendedor de artefactos 3).

Con esta información, se puede trazar una línea que une diversos tipos de violencia, basadas en la misma justificación. Kimmel (2011) plantea que la masculinidad violenta se produce en distintos niveles: primero, en el discurso; luego, se incorporan los gestos y las actitudes, y se «performa» sin interrupción. De esta manera, ejercer violencia es un recurso social para los hombres, que, a la vez, construye su identidad masculina. Los hombres se preparan para considerar la violencia como parte de sus

vidas: la socializan desde la infancia y se acostumbran a utilizarla en sus interacciones cotidianas, sin recibir sanción. Así, la violencia de los hombres es considerada como un hecho natural (Oddone, 2017).

La segunda razón es la más persistente en el discurso de los hombres entrevistados, quienes explicaron que estas actitudes son «algo inherente del hombre, pues se encuentran en la propia esencia [...], algunos son frágiles y otros débiles» (repartidor de folletos). Es decir, consideran que es propio del hombre fuerte y varonil realizar estas manifestaciones sexuales sobre la mujer. Lo consideran innato a su condición de hombría, nunca llegan a cuestionarlo, y se sienten cómodos y seguros de cumplir con ese rol. Con esto, el hombre demuestra que él es quien domina y posee el espacio público y que, a su vez, cuenta con mayor poder que la mujer, porque ella no está en la condición de asumir esas actitudes y solo debe aceptarlas.

Todos los hombres coincidieron en que los piropos no son malos ni ofensivos, incluso, uno de ellos manifestó:

Si le inculcamos esto de los piropos a los niños que tienen 4 años, de aquí a veinte años esta nación sería distinta. Sería que ellos aprendan a decir buenos piropos, y que las chicas no usen ese tipo de ropa, deben de ser decentes, como Dios quiere que andemos, con valores (repartidor de folletos).

Como aquí se aprecia, las demostraciones del ASC se asumen como un hecho muy importante en la vida del hombre.

Además, se recalca que en ninguno de los escenarios del ASC el hombre muestra un interés real en recibir una respuesta de la mujer, es decir, los hombres acosadores no plantean el espacio de espera después del acoso para que la mujer pueda darle alguna respuesta. Con ello, se puede inferir que no tienen un interés en establecer algún tipo de relación con la mujer.

Se esperaría que sí respondan [las mujeres], para saber si les gustó el piropo. Si no les gustó, pondrán una expresión o caminarán más rápido por miedo, pero tampoco es que esperemos una respuesta,

nos agradaría, pero sería algo raro porque pocas mujeres reaccionan (trabajador de banco).

Al identificar el ASC como una muestra más de violencia, es importante relacionarlo con el nexo entre masculinidad y violencia, ya que es considerado como uno de los principales elementos para mostrar la masculinidad de manera eficaz. Por ello, las agresiones físicas, por parte de los hombres, son esperadas como «una de las prácticas utilizadas por individuos y grupos para lograr respeto, visibilidad y ventajas materiales» (Oddone, 2017, p. 153).

5. Conclusiones

El espacio público sí se constituye como una esfera donde el hombre puede mostrar su virilidad mediante el uso de la violencia, como en el caso del ASC. Sin embargo, estos actos no son percibidos como actitudes agresivas, porque se asume que el cuerpo de la mujer es de dominio público y cualquiera puede tener acceso a él.

El ASC es una prueba constante que los hombres utilizan para demostrar que son heterosexuales, que tienen deseos sexuales y que se sienten superiores a las mujeres. De esta manera, refuerzan su pertenencia al grupo de poder en la sociedad: los hombres.

El ASC suele ser normalizado y silenciado, ya que se camufla en la cotidianidad y normalización de los actos, por parte de los hombres. Es una violencia casi silenciosa, porque se realiza de manera constante, a tal punto que no es fácil identificar las consecuencias.

Los hombres aprenden que deben realizar el ASC como parte de su personalidad; por lo tanto, no lo cuestionan ni lo identifican como algo negativo. Incluso, consideran que demostrar *aprecio al cuerpo de la mujer* trae beneficios para ellas. Por otro lado, entre los hombres existe un código interno para diferenciar qué acoso está bien y qué acoso está mal, pero esto no motiva una reflexión más profunda de por qué hacerlo.

En lugar de tratar de delimitar y trabajar con una teoría específica que encubra la complejidad del ASC, es importante usar la interseccionalidad y el enfoque de género para analizar esta problemática. En ellos recae la importancia de trabajar el ASC como un fenómeno ubicado en contextos específicos, por lo que tiene un significado particular, tanto para hombres/acosadores como para mujeres/acosadas (Fileborn, 2017).

Es importante realizar más investigaciones sobre la violencia de género y tener como eje central a las personas agresoras. Al conocer las justificaciones de los agresores y las modalidades con las que llevan a cabo la violencia, se podrá comprender mejor el problema y platear campañas o proyectos sociales no solo para las víctimas, sino también para quien agrede.

Es fundamental enfatizar en la construcción de masculinidades y producir conocimiento crítico que lleve a la acción sobre cómo la heterosexualidad hegemónica frena el autoconocimiento de los hombres y los predispone a la violencia hacia las mujeres.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arancibia Garrido, Javiera; Marco Billi y María José Guerrero González (2017). ¡Tu «piropo» me violenta!: hacia una definición de acoso sexual callejero como forma de violencia de género. *Revista Punto Género*, (7), 112-137.
- Bastomski, Sara y Philip Smith (2017). Gender, fear, and public places: how negative encounters with strangers harm women. *Sex Roles*, 76(1-2), 73-88.
- Borda, Pablo; Valeria Dabenigno, Betina Freidin y Martín Güelman (2017). *Estrategia para el análisis de datos cualitativos*. Cuadernos de Métodos y Técnicas de la investigación social ¿Cómo se hace?, 2. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani.
- Bourdieu, Pierre (2007) Razones prácticas: sobre la teoría de la acción. Barcelona: Anagrama.
- Callirgos, Juan Carlos. (1998). *Sobre héroes y batallas: los caminos de la identidad masculina*. Lima: Escuela para el Desarrollo, Demus.
- Castillo, Alejandra (2011). *Nudos feministas: política, filosofía y democracia*. Santiago: Palinodia.
- Day, Kristen. (2001). Constructing masculinity and women's fear in public space in Irvine, California. *Gender, Place & Culture*, 8(2), 109-127.
- Delgado, Manuel (2007). *Sociedades movedizas: pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama.
- Di Leonardo, Micaela (1981). The political economy of street harassment. *Aegis*, 51-57.

- Fileborn, Bianca (2017). Bystander intervention from the victims' perspective: experiences, impacts and justice needs of street harassment victims. *Journal of Gender-Based Violence*, 1(2), 187-204.
- Flanagan, Maureen A. y Maryann Valiulis (2011). Introduction. Gender and the city: the awful being of invisibility. *Frontiers*, 32(1), 203-206.
- Fogg-Davis, Hawley G. (2006). Theorizing black lesbians within black feminism: a critique of same-race street harassment. *Politics & Gender*, 2(1), 57-76.
- Gaytán, Patricia (2007). El acoso sexual en lugares públicos: un estudio desde la Grounded theory. *El cotidiano*, 22(143), 5-17.
- Goffman, Erving (1979). *El ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- González, Elpidio (2007). *Acoso sexual*. Buenos Aires: LexisNexis.
- Guzmán Ordaz, Raquel G. y María Jiménez Rodrigo (2015). La interseccionalidad como instrumento analítico de interpelación en la violencia de género. *Oñati Socio-Legal Series*, 5(2), 596-612.
- Hardy, Ellen y Ana Luisa Jiménez (2001). Masculinidad y género. *Revista Cubana de Salud Pública*, 27(2), 77-78.
- IOP (2016). *Roles y violencia de género. Reporte comparativo*. Recuperado de <http://iop.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2016/11/PPT-Reporte-Genero-IOP-PUCP.pdf>
- Kimmel, Michael (1994). Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina. En Teresa Valdés y José Olavarría (Eds.), *Masculinidades: poder y crisis* (pp. 49-62). Ediciones de las Mujeres, 24. Santiago: Isis Internacional.
- Kimmel, Michael (2011). *The gendered society*. Nueva York: Oxford University Press.
- Kwan, Samantha (2010). Navigating public spaces: gender, race, and body privilege in everyday life. *Feminist Formations*, 22(2), 144-166.

- Lazarte, Martha (2015) *Estudio de las dinámicas y procesos de desarrollo económico territorial en una Lima policéntrica*. Recuperado de http://www.conectadel.org/wp-content/uploads/downloads/2015/05/Informe-Sistematizacion-DEL_Dinamicas-y-procesos-de-DEL-en-una-Lima-Policentrica_1__.pdf
- Martín, María Soledad. (2014). El espacio público como territorio sexuado: el caso del acoso callejero desde un enfoque de género. *Revista Eltopo*, (3), 88-101.
- Martínez, Ariel (2016). Heteronormatividad y masculinidad hegemónica. Una mirada psicoanalítica para pensar la violencia contra las mujeres. *La Manzana de la Discordia*, 9(2), 7-17.
- Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (2003). *Ley de Prevención y Sanción del Hostigamiento Sexual. Ley No 27942*. Recuperado de https://www.mimp.gob.pe/webs/mimp/herramientas-recursos-violencia/contenedor-dgcvg-recursos/contenidos/Legislacion/Ley_de_prevenccion_y_sancion_del_hostigamiento_sexual_26-02-2003.pdf
- Oddone, Cristina (2017). Poner el foco en los hombres para eliminar la violencia contra las mujeres. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, (117), 145-169.
- Okuda Benavides, Mayumi y Carlos Gómez-Restrepo (2005). Methods in qualitative research: triangulation. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 34(1), 118-124.
- Rondán, Luis (2015). ¿Construyendo una masculinidad «alternativa» desde la escuela peruana? Una aproximación a la socialización masculina del joven en un colegio limeño de orientación alternativa. *Debates en Sociología*, (41), 103-131.
- Stop Street Harassment (2014). *Unsafe and harassed in public spaces: a national street harassment report*. Virginia: Stop Street Harassment. Recuperado de <http://www.stopstreetharassment.org/wp-content/>

uploads/2012/08/2014-National-SSH-Street-Harassment-Report.pdf

- Titus, Hildegard (2018). Toxic Masculinity. *Sister Namibia*, 30(3), 6-7.
- Tovar, Patricia (2007). La ciudad como teatro: construcciones, actores y escenarios. *Papel Político*, 12(1), 93-115.
- Vallejo, Elizabeth y María Paula Rivarola (2013). *La violencia invisible: acoso sexual callejero en Lima y Callao*. Cuadernos de Investigación IOP, 4. Recuperado de <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/34946/Cuadernos%20de%20investigaci%c3%b3n%204.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

CAPÍTULO 7

SEXISMO AMBIVALENTE Y ACTITUDES DESFAVORABLES HACIA EL LIDERAZGO FEMENINO EN UNA ESCUELA DE SUBOFICIALES DEL EJÉRCITO PERUANO

Claudia Onelia Serna y Rosa María Cueto - Pontificia Universidad Católica del Perú

1. Introducción

La evidencia sobre el prejuicio sexista dentro del ámbito militar sostiene que las mujeres que tienen puestos de combate no son fáciles de controlar y, por lo tanto, representan una amenaza para los hombres. Además, se considera a la mujer como débil y sin capacidad para lidiar con las arduas tareas físicas militares (Donadio y Mazzota, 2009). Asimismo, la Ley de Situación Militar de los Oficiales de las Fuerzas Armadas establece que las mujeres no son aptas para alcanzar puestos relacionados con operaciones especiales y unidades de combate de la primera línea; por tanto, las mujeres no tienen acceso a puestos de combate (Ley 28359, 2004). Por ello, en el Ejército nacional les están prohibidos los cargos de infantería, caballería y artillería; en la Marina de Guerra no pueden acceder a puestos en submarinos, Infantería de Marina y operaciones especiales, y en la Fuerza Aérea se les prohíbe puestos de defensa aérea y operaciones especiales (Tamayo, 2012).

Existen diversos estudios en el mundo que muestran la inequidad de género dentro de las instituciones castrenses. Por ejemplo, en Estados Unidos se encontró que las personas que pertenecen a instituciones militares presentan mayores puntajes en autoritarismo y actitudes de género tradicionales, lo que explicaría la baja aceptación de las mujeres en altos puestos militares (Kurpius y Lucart, 2000; Matthews, 1992). En el contexto militar latinoamericano, se reconoce como prototipo de liderazgo masculino a varones militares, mientras que como prototipo de liderazgo femenino, a mujeres religiosas (Lupano, Castro y Casullo, 2008). En el caso peruano, los estudios son más escasos, pero se detectó que la

percepción de las mujeres en el ámbito militar está más asociada a roles de género tradicionales, como sanidad y logística. Asimismo, los cadetes hombres, en el área de Armas, presentarían mayores niveles de sexismo hostil (Murga, 2017).

Por lo anterior, resulta interesante estudiar aspectos vinculados con las actitudes sexistas hacia las mujeres en las instituciones militares, instituciones fundamentalmente masculinas, donde las mujeres han debido adaptarse a un sistema altamente jerarquizado y donde prima la obediencia y la jerarquía. Así, han experimentado múltiples restricciones derivadas de una brecha histórica entre hombres y mujeres (Donadio y Mazzota, 2009), que empezarían a vivenciarse desde los primeros años de entrenamiento (Guzmán, 2016).

En consecuencia, resulta pertinente realizar estudios en las Fuerzas Armadas peruanas para conocer cuál es el rol de los factores psicosociales, como los valores, las actitudes y la ideología, que establecen, mantienen y/o promueven las relaciones de desigualdad de género y las limitaciones dentro de los sistemas militares, específicamente durante los años de formación. Ello podría contribuir a problematizar este asunto y dar respuestas a situaciones que afectan los derechos de las mujeres que quieren acceder a una carrera militar en el Perú. Se comenzaría por los primeros espacios de socialización institucional de sus miembros, es decir, las escuelas de formación. Por ello, el objetivo principal del presente trabajo es analizar la relación entre los valores, la ideología política conservadora, el prejuicio sexista y las actitudes desfavorables hacia el liderazgo femenino en un espacio de formación militar. Asimismo, se plantea como hipótesis que los hombres participantes presentarían mayores niveles de conservadurismo y de actitudes sexistas que las mujeres.

Marco teórico

Los valores se pueden comprender como un sistema de representaciones mentales que se forman culturalmente con base en emociones y, además,

sirven como metas que dirigen el comportamiento de las personas dentro de una determinada sociedad (Bilbao, Techio y Páez, 2007).

Por ello, se puede afirmar que los valores guían la manera en que vemos el mundo y cómo nos relacionamos con quienes nos rodean. Son creencias relacionadas con formas de comportamiento que no están determinadas por situaciones en particular, que pueden expresarse en diversos ámbitos de la vida y que nos permiten evaluar la conducta de los demás. También reflejan una jerarquía, que tiene en cuenta otros valores (Schwartz, 2001; Rohan en Franzoi, 2007).

La teoría de valores individuales de Schwartz (como se citó en Herrera y Lens, 2003) afirma que cada valor tiene un objetivo motivacional y, de acuerdo con ellos, se puede organizar una estructura, que se configura en cuatro áreas: 1) autoacrecentamiento, conformada por poder (dominio de recursos y personas), logro (éxito personal) y hedonismo (placer sensorial); 2) autotrascendencia, comprendida por universalismo (búsqueda del bienestar de las personas y de la naturaleza) y benevolencia (mantenimiento del bienestar de las personas cercanas); 3) conservadurismo, compuesta por conformidad (regulación de acciones que pueden dañar a otros y que violan normas sociales), seguridad (estabilidad de uno mismo y de la sociedad) y tradición (respeto de costumbres culturales), y 4) apertura al cambio, integrada por autodeterminación (pensamiento y acción independientes) y estimulación (búsqueda de lo novedoso). De estas cuatro áreas, existen dos pares contrapuestos entre sí: el autoacrecentamiento versus la autotrascendencia, y el conservadurismo versus la apertura al cambio (Bilbao y otros, 2007).

La relación entre los valores y la ideología política ha sido muy estudiada, si bien no hay un consenso en cuanto a cuál es la variable que antecede a la otra. Como algunos autores sostienen que los valores serían principios que organizan las actitudes políticas contextualizadas (Rokeach, 1973; Catellani, 1997), en el presente trabajo se comprenderán los valores individuales como base de la ideología política. Esta ha sido definida como el conjunto de creencias que tienen las personas sobre el ordenamiento más adecuado para la sociedad y la manera en la que se puede alcanzar (Erikson y Tedin en Jost, Federico y Napier, 2009; López, 2000). Estas creencias

motivan y organizan el comportamiento político y, por lo general, son compartidas con miembros del grupo de identificación (Erikson y Tedin en Jost y otros, 2009).

El modelo dual de la ideología política considera dos dimensiones independientes y diferenciadas: el autoritarismo de ala derecha (RWA, por sus siglas en inglés) y la orientación hacia la dominancia social (SDO) (Jost y otros, 2009; Rottenbacher y Córdova, 2014). El RWA se puede definir como un componente de la personalidad, caracterizado por la necesidad de perpetuar los valores sociales tradicionales, el respeto por la autoridad y las normas, incluso medidas violentas y de control (Altemeyer, 1998; Rottenbacher y Schmitz, 2012). Está conformado por tres dimensiones: 1) la sumisión autoritaria (tendencia a obedecer y someterse ante las autoridades que el individuo considera como legítimas en la sociedad); 2) la agresión autoritaria (predisposición a presentar actitudes hostiles frente a las personas y grupos percibidos como potenciales amenazas al orden social), y 3) el convencionalismo (aceptación de las autoridades establecidas y de las convenciones sociales en general) (Altemeyer, 1998; Amaya, Espinosa y Vozmediano, 2011). Las personas que puntúan alto en RWA tendrán un marcado rechazo hacia los cambios sociales o políticos, pues la defensa de los valores sociales, las tradiciones y las autoridades fundamentan gran parte de sus creencias (Jost y otros, 2009).

La SDO se relaciona con la predisposición a establecer y mantener las jerarquías sociales, distinguiendo grupos dominantes de subordinados (Sidanius y Pratto, 1999). El grupo dominante sería aquel que posee características sociales valoradas positivamente; mientras que al grupo subordinado se les atribuye características estereotipadas como negativas (Cárdenas, Meza, Lagunes y Yañez, 2010). La dominancia social fortalece la desigualdad social, en tanto implica creencias que normalizan la discriminación y legitima las inequidades (Sidanius y Pratto, 1999). De acuerdo con la SDO, la desigualdad social es un fenómeno natural; por ello, personas que tengan puntuaciones altas en SDO apoyarán medidas políticas que refuercen las brechas que separan a los grupos sociales y se opondrán a cualquier intento en pro de la igualdad (Jost y otros, 2009).

Altemeyer (1889) encontró que las personas autoritarias puntúan más alto en valores de conformismo, seguridad y tradición, mientras que Zubieta, Beramendi, Sosa y Torres (2011) encontraron una relación directa y fuerte entre SDO y el valor de poder. Además de esta relación entre valores e ideología política (ambas configuran la forma en que las personas describen e interpretan el mundo que les rodea), esos constructos serían predictores de prejuicio y conductas discriminatorias (Rottenbacher, Espinosa y Magallanes, 2011).

Allport (1962) explicaba el sexismo como una forma de prejuicio hacia las mujeres, que las posiciona en un nivel subordinado al hombre, y que se sustenta en la percepción de la mujer como un ser irracional, limitado a la maternidad y al cuidado del hogar. Por su parte, el sexismo ambivalente sería un prejuicio basado en la percepción y la valoración ambivalente de las mujeres, que se evidencia en un conjunto de actitudes hostiles y benévolas hacia estas, y que coexisten en una misma persona. Se distinguen dos dimensiones de prejuicio ambivalente: el sexismo hostil y el sexismo benevolente (Glick y Fiske, 2001).

El sexismo hostil (SH) implica actitudes de antipatía hacia las mujeres, y una marcada hostilidad y agresividad hacia ellas. También propugna su sumisión y obediencia (Cárdenas, Lay, González, Calderón y Alegría, 2010; Glick y Fiske, 2001). Este prejuicio intenta mantener los roles de género tradicionales que perpetúan brechas y desigualdad entre hombres y mujeres. Reacciona de forma negativa hacia las mujeres que no respetan el *statu quo* patriarcal y las señala como un peligro (Glick y Fiske, 2001).

Esta dimensión está formada por tres componentes: 1) paternalismo dominante, que comprende una relación paterno-filial con las mujeres y controla su conducta y obediencia; 2) diferenciación competitiva de género, que considera al hombre más hábil y competente en la esfera pública, mientras que la mujer debe quedar en lo privado, y 3) heterosexualidad hostil, es decir, la mujer es un contrincante peligroso que utiliza su atractivo para manipular a los hombres (Glick y Fiske, 2001).

El sexismo benevolente (SB) consiste en un tipo de prejuicio enmascarado, puesto que contiene un tono afectivo, aparentemente

agradable, pero refuerza los estereotipos de debilidad de la mujer y su vínculo con roles domésticos (Glick y Fiske, 2001). Esta forma de sexismo es más difícil de reconocer, ya que se camufla en conductas que podrían ser consideradas como positivas, como la caballerosidad, y normaliza la subordinación de la mujer (Leiva, Palacios, Torrico y Navarro, 2007).

El sexismo benevolente contiene tres componentes: 1) paternalismo protector, la creencia instaurada de que la mujer es débil, dependiente y necesitada de un hombre que la proteja; 2) diferenciación complementaria, es decir, la creencia de que los rasgos positivos de la mujer complementan a los hombres, y 3) intimidad heterosexual, el hombre y la mujer se complementan y pueden alcanzar la felicidad únicamente al tener una pareja a su lado (Glick y Fiske, 2001).

Estudios en profesionales de la salud de España y en el ámbito militar peruano encontraron correlaciones directas entre los sexismos hostil y benevolente. En el caso español, las puntuaciones de ambas dimensiones fueron bajas, pero los puntajes de SB fueron más altos que los de SH, en ambos estudios. En cuanto al sexo, se halló una tendencia en los hombres a tener puntuaciones más altas que las mujeres en ambos tipos de sexismo (Jiménez-García, Luque, Delgado, Rojo, Ruiz, Aguado, García, Paz y Moya, 2014; Murga, 2017).

Datos empíricos de una muestra de cadetes de una escuela militar argentina revelaron que el sexismo hostil y la SDO se relacionaron inversamente con valores de autotranscendencia, y que las mujeres tenían un mayor puntaje en universalismo, mientras que los hombres, en poder (Zubieta y otros, 2011). En la población general limeña se encontró que la SDO correlacionaba negativamente con el valor de autotranscendencia y positivamente con el autoacrecientamiento, y el RWA presentó un relación positiva y fuerte con el conservadurismo (Ramírez, 2017). Otro estudio en el Perú reveló que el valor poder se relacionó con la SDO y que los valores de conformidad y tradición se relacionaron con el RWA (Espinosa y Calderón-Prada, 2006).

Los datos teóricos y empíricos (en diversos ámbitos de la sociedad) sugieren que existen factores psicosociales que se encontrarían sistemáticamente como base de las brechas de género. En la sociedad

peruana, históricamente se hace referencia a un sistema tradicional de roles de género, así como a una estructura jerárquica patriarcal, donde la dominancia masculina es comprendida como un hecho cotidiano y común (Fuller, 2002). Los roles femeninos incluyen atributos relacionados con la maternidad, la expresividad, la emocionalidad, la intuición, la delicadeza, la debilidad, la dependencia, la sumisión, la inseguridad, la docilidad, entre otros (Raguz, 1995). En tanto, los roles masculinos se vinculan con el dominio y el control de sí mismo, la seguridad, la autonomía, la buena autoestima y la capacidad de decidir. También se relacionan con el control de los otros, la agresividad, el liderazgo, la fuerza, la competitividad y la valentía (Raguz, 1995). Mientras la mujer se relaciona más con el ámbito privado, el hombre es vinculado con el ámbito público (Zubieta, Beramendi, Sosa y Torres, 2011). Lo anterior generaría inequidad de oportunidades para las mujeres, la que conduciría hacia la discriminación social y económica de la mujer. Esto se replicaría en diversas instancias de la sociedad peruana (Raguz, 1995; Albaine, 2015).

En el caso de las instituciones militares, si bien la incorporación de las mujeres a la vida castrense en América Latina se dio como parte de un proceso de legitimización social, alrededor de las décadas de 1970 y 1980, esto no garantizó que haya equidad plena en cuanto al género dentro del ámbito institucional (Bobeá, 2008; Tamayo y Urrutia, 2011). Específicamente, en el caso peruano, en 1996 se promulgó la Ley 22628, que permitió que las mujeres accedieran a las escuelas de oficiales y suboficiales de las Fuerzas Armadas, debido a las responsabilidades internacionales con las que el país se comprometió. Sin embargo, en la actualidad se mantienen diversas situaciones de desigualdad al interior (Tamayo y Urrutia, 2011). Los datos al 2008 señalaban que solo un 5.6 % de personal suboficial nacional eran mujeres, quienes, en general, tendrían un acceso parcial a los espacios y oportunidades que ofrecen las instituciones castrenses (Donadio y Mazzota, 2009). Esta situación se mantendría en la actualidad, según los testimonios de mujeres miembros de los cuerpos de oficiales de las Fuerzas Armadas peruanas, quienes reconocen haber percibido rechazo, por parte de los compañeros y los superiores varones, a lo largo de su entrenamiento (Guzmán, 2016).

Es posible señalar que las Fuerzas Armadas peruanas mantendrían un *ethos* organizacional fundado sobre el ideal de la masculinización de la vida militar, y es a partir de ese *ethos* que se establecerían valores, normas y tradiciones militares. Por lo tanto, se puede entender por qué las mujeres no están realmente incorporadas a los cuerpos militares, ya que las prácticas institucionales comprenden un carácter sexista (Tamayo y Urrutia, 2011).

2. Método

2.1. Participantes

217 (64.9 % hombres) estudiantes de una Escuela de Suboficiales de la Fuerza Aérea del Perú, en Lima Metropolitana, cuyas edades oscilan entre 17 y 25 años ($M = 21.1$; $DE = 1.9$). Residen en Lima Metropolitana y el Callao. El 52.8 % de los participantes nació en alguna provincia distinta a Lima. Cursan el segundo año (41.7 %) y tercer año (58.3 %), en las especialidades de Mantenimiento de Aeronaves y Sistemas (19.4 %), Defensa Aérea (17.1 %) y Fuerzas Especiales (15.7 %). El 52.2 % no señala especialidad.

2.2. Medición

Escala de valores personales de Schwartz (Herrera y Lens, 2003). Compuesta de 21 ítems referidos a los principios que guían la vida del sujeto. La opción de respuesta es una escala tipo Likert, del 1 al 6, donde 1 = «No es nada similar a mí» y 6 = «Muy similar a mí». Esta escala cuenta con ítems como «Me parece importante escuchar a las personas que son distintas a mí. Incluso cuando estoy en desacuerdo con ellas hago lo posible por entenderlas» y «Creo firmemente que las personas deben proteger la naturaleza y me es muy importante cuidar el medioambiente». Los niveles de confiabilidad para las cuatro dimensiones motivacionales propuestas por

Schwartz fueron aceptables: conservación ($\alpha = .77$), apertura al cambio ($\alpha = .77$), autotrascendencia ($\alpha = .82$), y promoción personal ($\alpha = .65$).

Escala de autoritarismo de ala derecha (RWA) (Rottenbacher y Schmitz, 2012). Se utilizó la traducción de la escala de Zakrisson (2005), compuesta por 15 ítems referidos a la preservación de los valores sociales tradicionales y consensuados, al respeto por la autoridad y las normas, cuya opción de respuesta es una escala Likert de 6 puntos, en la que 1 = «Totalmente en desacuerdo» y 6 = «Totalmente de acuerdo». Cuenta con ítems como «El guiarse por los valores tradicionales sigue siendo la manera más adecuada de vivir» y «Nuestro país necesita un líder poderoso para erradicar las tendencias radicales e inmorales prevalentes en la sociedad actual». El nivel de confiabilidad de la escala resultó ser aceptable ($\alpha = .64$).

Escala de orientación hacia la dominancia social (Montes-Berges y Silván-Ferrero, 2003). Comprende 16 enunciados referidos a relaciones jerárquicas y asimétricas entre grupos de una misma sociedad. Los ítems están presentados en una escala tipo Likert de 6 puntos en la que: 1 = «Totalmente en desacuerdo» y 6 = «Totalmente de acuerdo». A mayor puntuación, se tenderá a valorar más un estatus superior frente al subordinado. Cuenta con ítems como «Todos los grupos de personas deberían tener igualdad de oportunidades en la vida» (inverso) y «Los grupos inferiores deberían mantenerse en su posición». El nivel de confiabilidad de este instrumento resultó ser alto ($\alpha = .72$).

Sexismo ambivalente (Correa, Cruz y Zempoaltecatl, 2005). Se utilizó una versión del Inventario de Sexismo Ambivalente de Glick y Fiske (2001), validada para población de la Ciudad de México. Este cuestionario está conformado por 24 ítems que expresan creencias acerca de los roles de género de los hombres y las mujeres. La opción de respuesta es una escala tipo Likert, en la que 1 = «Totalmente en desacuerdo» y 6 = «Totalmente de acuerdo». Cuenta con ítems como «Es obligación de un hombre mantener a salvo a las mujeres de su casa» y «El hombre de la casa debe vigilar que las mujeres no malgasten el dinero». La confiabilidad fue apropiada para sexismo ambivalente ($\alpha = .82$), para la subescala sexismo hostil ($\alpha = .85$) y para la subescala sexismo benevolente ($\alpha = .64$).

Actitudes desfavorables mujeres líderes ACT-ML (Lupano y Castro, 2011). Este cuestionario cuenta con dos dimensiones. La primera evalúa en qué medida se considera que las mujeres tienen características instrumentales asociadas al liderazgo (características instrumentales). La segunda mide el nivel de aceptación de las mujeres como líderes (aceptación al liderazgo femenino). Esta escala está formada por 7 ítems, con la opción de respuesta tipo Likert de 6 puntos, que va desde el total desacuerdo hasta el total acuerdo. Los ítems 2, 3, 6 y 7 se miden de manera inversa. Cuenta con ítems como «Las mujeres pueden ascender en la misma medida que los hombres» y «Las mujeres no presentan las habilidades sociales y políticas necesarias para puestos jerárquicos». Esta escala se adaptó al lenguaje militar local. El nivel de confiabilidad de este instrumento resultó ser alto ($\alpha = .83$). Asimismo, la confiabilidad para las subescalas fue aceptable: características instrumentales ($\alpha = .71$) y aceptación del liderazgo femenino ($\alpha = .61$).

2.3. Procedimiento

Se ingresó a la institución gracias a un contacto con un oficial de la Fuerza Aérea del Perú, quien, a su vez, ayudó previamente a la adaptación de los instrumentos propuestos para el estudio en el ámbito castrense. Este contacto logró la autorización para acceder al espacio de formación de suboficiales, con lo que quedó determinado el perfil de la muestra. Posteriormente, se solicitó de manera formal el llenado de los instrumentos, presencial y grupal, en los salones de clases de los estudiantes de segundo y tercer año, según los reglamentos de la escuela de suboficiales. Una psicóloga de la institución aplicó los instrumentos (no realizó ninguna sugerencia sobre ellos). Se explicaron los objetivos del estudio (planteados en la introducción del presente texto) y se les solicitó su participación de manera voluntaria, mediante el consentimiento informado. La duración del llenado del cuestionario fue, aproximadamente, de 15 minutos.

Utilizando el programa estadístico SPSS (versión 24) se realizaron análisis descriptivos y correlacionales, así como análisis de regresión

múltiple jerárquica, con el fin de identificar en la muestra el efecto de las variables independientes en las actitudes hacia el liderazgo femenino.

3. Resultados

Los resultados del análisis descriptivo de las variables en estudio (tabla 1) muestran que los niveles de autoritarismo y sexismo benevolente se encuentran por encima del punto medio de la escala, así como las cuatro dimensiones de los valores.

Tabla 1
Estadísticos descriptivos de las variables estudiadas

Escala	M	DE
RWA	4.38	.64
SDO	2.35	.71
Sexismo hostil	2.94	1.11
Sexismo benevolente	4.09	.96
ACT-ML	1.98	1.03
Autotrascendencia	4.23	.92
Promoción personal	5.01	.99
Apertura	4.18	1.01
Conservación	5.07	.92

Nota: n = 217

En cuanto a la hipótesis de que habría diferencias significativas en las variables, respecto al sexo de las y los participantes (tabla 2), los hombres manifiestan mayores niveles de sexismo ambivalente que las mujeres, tanto en un aspecto hostil como benevolente. Asimismo, se identificó que las mujeres presentan un menor grado de actitudes desfavorables hacia el liderazgo femenino (ACT-ML) que los hombres.

En cuanto a las relaciones entre las variables estudiadas (tabla 3), el sexismo ambivalente se asocia mediana y directamente con el ACT-ML ($r = .361$) y con la promoción personal ($r = .357$). A más actitudes sexistas,

mayores serán las actitudes desfavorables frente al liderazgo femenino. Lo mismo sucede con la promoción personal. Asimismo, se presentan relaciones directas pero pequeñas entre SDO y sexismo ambivalente ($r = .280$), y entre RWA y sexismo ambivalente ($r = .202$).

Tabla 2
Diferencia de medias

Escala	Mujeres (n = 76)		Hombres (n = 141)		t	P
	Media	DE	Media	DE		
Sexismo ambivalente	3.15	.80	3.71	.84	-4.778	.000*
Sexismo benevolente	3.91	1.01	4.19	.92	-2.119	.035*
Sexismo hostil	2.39	.96	3.23	1.09	-5.646	.000*
ACT-ML	1.74	1.04	2.11	1.01	-2.602	.010*

Nota: *p < 0.05.

El sexismo hostil presenta una correlación grande y directa con ACT-ML ($r = .564$). A mayores actitudes sexistas hostiles, habrá mayores actitudes desfavorables hacia el liderazgo femenino.

El sexismo benevolente se relaciona mediana y positivamente con la SDO ($r = .319$) y de manera directa y pequeña con el RWA ($r = .239$). Es posible que ese tipo de sexismo pueda conducir a la dominancia social, y viceversa. Lo mismo ocurriría con el autoritarismo, pero en menor magnitud. Las variables de conservadurismo político RWA y SDO presentan una correlación mediana y directa ($r = .447$).

Promoción personal se asocia pequeña y directamente con la SDO ($r = .227$) y el RWA ($r = .281$), así como con el sexismo benevolente ($r = .275$) y en una magnitud mediana con el sexismo hostil ($r = .318$). Existiría una relación entre los valores de poder, logro y hedonismo con el autoritarismo, la dominancia y las actitudes sexistas.

Autotrascendencia presenta una correlación pequeña y directa con el sexismo benevolente ($r = .239$). A mayores puntajes en universalismo y benevolencia, mayores serán las actitudes sexistas benevolentes. Además, este componente guarda una relación mediana e inversa con ACT-ML

Tabla 3
Correlaciones

Esca-la	S. ambivalente	S. benevolente	S. hostile	RWA	SDO	ACT-ML	Promoción	Auto-personal	Conservación trascendencia	Apertura
Sexismo ambivalente	.808**	.861**	.395**	.202**	.280*	.361**	.357**	-	-	-
Sexismo benevolente				.239**	.319**	-	.465**	.339**	.274**	.281**
Sexismo hostile				.199*	.160*	.564**	.318**	-	-	-
RWA					.447**	.212**	.281**	-.557**	.521**	-.528**
SDO						-	.227**	-	.223**	.244**
ACT-ML							-	-.399**	.370**	-.327**

Nota: *p<0.05.

($r = -.399$); por lo que, a mayores puntajes en autotrascendencia, menos actitudes desfavorables hacia el liderazgo femenino.

Los valores de conservación se relacionan de manera pequeña y directa con el sexismo benevolente ($r = .274$) y la SDO ($r = .223$); en mayor medida con promoción personal ($r = .307$), y de manera más fuerte con el RWA ($r = .521$).

Por último, apertura correlaciona, de manera pequeña y positiva, con sexismo benevolente ($r = .281$), y en una magnitud mayor con promoción personal ($r = .465$) y autotrascendencia ($r = .339$). También se relaciona mediana e inversamente con la variable ACT-ML ($r = .327$). Así, a mayores puntajes en apertura, menores serán los puntajes de ACT-ML.

Se realizó una regresión múltiple y jerárquica por pasos (Aron y Aron, 2001). Para ello, se tomó como variable dependiente a ACT-ML y se encontró que las variables sexismo hostil, conservación, apertura y RWA tienen un efecto predictor, donde la primera variable es la que tiene un efecto mayor.

Tabla 4
Regresión múltiple jerárquica con la variable ACT-ML
como variable dependiente

Predictor	Actitudes desfavorables hacia el liderazgo femenino					
	β	ΔR^2	R ²	F	gl.1	gl.2
Paso 1		.318**	0.315	99.90**	1	214
Sexismo hostil	.52**					
Paso 2		.119**	0.433	82.95**	2	213
Sexismo hostil	.51**					
Conservación	.39**					
Paso 3		.020**	0.450	59.73**	3	212
Sexismo hostil	.74**					
Conservación	.33**					
Apertura	-.35**					
Paso 4		.010*	0.458	46.43**	4	211
Sexismo hostil	.75**					
Conservación	.27**					
Apertura	-.34**					
RWA	.19**					

Variables incluidas en el análisis: sexismo hostil, sexismo benevolente, RWA (autoritarismo de ala derecha), SDO (orientación hacia la dominancia social), conservación, apertura, autoacrecentamiento y autotrascendencia.

* $p < .05$, ** $p < .01$, *gl.1* = n.º de v. independientes, *gl.2* = n.º de casos.

4. **Discusión**

De acuerdo con los resultados encontrados, se observa que casi todas las variables presentaron asociaciones significativas entre sí, lo que es consistente con la teoría revisada. Primero, se identificó una relación directa entre la variable sexismo ambivalente y las actitudes desfavorables hacia el liderazgo femenino. Esto tiene sentido en tanto el sexismo ambivalente contiene actitudes que contribuyen a que las mujeres prevalezcan en una posición de inferioridad, en nuestra sociedad, respecto a los hombres (Glick y Fiske, 2001).

Además, las actitudes desfavorables hacia el liderazgo femenino guardan una relación directa, únicamente con el sexismo hostil (SH). Esto es coherente en tanto esa escala (ACT-ML) mide actitudes que tienen un tono abiertamente negativo, al igual que el SH, que mide actitudes hostiles y agresivas frente a las mujeres que no respetan los roles tradicionales de género. En este caso, las mujeres líderes serían una amenaza para el *statu quo* patriarcal (Cárdenas, y otros, 2010; Glick y Fiske, 2001). Esta sensación de amenaza contra el orden dentro del ámbito militar cobra relevancia en tanto las instituciones castrenses, a lo largo de la historia, han mantenido un orden jerárquico que posiciona a los varones en cargos de mando, y que hasta la actualidad no logra incorporar completamente a las mujeres dentro de su organización, cerrándoles oportunidades en puestos de mando (Tamayo y Urrutia, 2011; Donadio y Mazzota, 2009).

También se identificó que la SDO y el RWA se asocian directamente con el sexismo ambivalente, lo que resulta coherente con estudios anteriores (Christopher y Mull, 2006; Rottenbacher, 2010). Esto evidencia que en nuestra sociedad se preserva un orden social en el que lo masculino tiene preponderancia frente a lo femenino. De esta manera, se fomenta la reproducción de roles de género tradicionales que ubican a la mujer en una posición de menor estatus (Rottenbacher, 2010; Fuller, 2002). Esto también se puede explicar, ya que las personas con puntajes altos en conservadurismo político tienden a mantener el orden social establecido, porque manifiestan prejuicios contra cualquier persona que viole los valores

tradicionales defendidos por las autoridades que ellos consideran como legítimas (Jost y otros, 2009).

Se puede destacar que la variable que predice de mejor manera el prejuicio sexista es el conservadurismo (Núñez-Alarcón, Moral y Moreno, 2010). De acuerdo con Moya, Expósito y Padilla (2006), el sexismo ambivalente se puede entender como una actitud correspondiente a una organización social determinada, que evidencia una manifestación del conservadurismo político relacionado con los roles de género. De ahí que, como señala Altemeyer (1998), el sexismo ambivalente atiende al extremo tradicional mediante el conservadurismo político.

Adicionalmente, de acuerdo con las relaciones encontradas entre las dimensiones de los valores y las actitudes desfavorables hacia el liderazgo (ACT-ML), se puede destacar que existe una relación negativa con los valores de apertura al cambio y autotranscendencia. Esto se podría explicar porque la escala ACT-ML incluye actitudes que buscan mantener el orden patriarcal de la sociedad, según el cual el liderazgo es rechazado como característica femenina. Así, se relaciona con los roles tradicionales dentro de nuestra sociedad, que atribuyen al liderazgo como una particularidad masculina (Raguz, 1995; Zubieta y otros, 2011).

Al tener en cuenta que, en general, los valores se relacionan y pueden predecir los prejuicios (en este caso sexistas), es posible resaltar que tanto apertura al cambio como autotranscendencia son valores orientados al cambio de conducta de las personas y, a partir de allí, a transformaciones del sistema social (Schwartz, 2001). Por lo tanto, resulta coherente que haya una relación negativa entre ACT-ML y estos valores en la muestra.

Analizando un poco más los resultados del ACT-ML y tomando en cuenta el contexto militar, es importante señalar que muchas personas de ese ámbito consideran que la mujer es más débil y no tiene las capacidades suficientes para atender a todas las demandas físicas militares (Donadio y Mazzota, 2009), lo que se refleja de algún modo en la muestra. Lo anterior se vincula estrechamente con las actitudes desfavorables hacia las mujeres líderes, evidenciadas en estudios previos, en tanto se piensa que no son capaces de cumplir con las arduas tareas que requieren las fuerzas militares (Tamayo y Urrutia, 2011).

Referente a la hipótesis del estudio, se obtuvo que los hombres presentaron mayores puntajes que las mujeres en las dos dimensiones del sexismo ambivalente. Esto corrobora la literatura (Jiménez y otros, 2013; Murga, 2017; Zubieta y otros, 2011; Glick y Fiske, 2001) y se relacionaría con lo propuesto por Moya (2004): que los hombres asumen actitudes sexistas hostiles para que prevalezca la subordinación femenina, especialmente en culturas menos desarrolladas. De acuerdo a lo estudiado por Moya y otros (2006), el mayor puntaje en sexismo benevolente de los hombres podría relacionarse al tono aparentemente más afectivo y romántico que lo caracteriza, lo que contribuye a una mayor aceptación de la sociedad. No obstante, ambas dimensiones del sexismo mantienen una jerarquía entre los sexos.

De los constructos predictores de las actitudes desfavorables frente al liderazgo femenino, el sexismo hostil fue el que se relacionó directamente y en mayor medida. Esto puede ocurrir debido al tono más explícitamente negativo que tiene, en comparación con la dimensión benevolente del sexismo (Glick y Fiske, 2001), como se ha explicado en líneas anteriores.

Además, la dimensión de conservación resultó ser un predictor del ACT-ML. Se puede resaltar que esta dimensión comprende valores de tradición, seguridad y conformidad, que se relacionan con el mantenimiento del orden social y se oponen al cambio (Schwartz, 2001). Teniendo en cuenta que vivimos en una sociedad que posiciona al varón por encima de la mujer en términos de poder, cobra sentido que en la muestra haya una estrecha relación entre estos valores y el rechazo al liderazgo femenino. En consecuencia, la apertura al cambio que, como ya se ha mencionado, es un factor clave a la hora de buscar cambios de conducta en las personas (Schwartz, 2001), es un predictor que se relaciona de manera inversa con el ACT-ML. Por último, se identificó al RWA como un buen predictor del ACT-ML, que como ya se había mencionado, se relaciona con la tendencia a presentar actitudes hostiles frente a personas o grupos percibidos como potenciales amenazas al orden social (Altemeyer, 1998; Amaya y otros, 2011).

Por último, es válido discutir por qué la muestra puntuó más alto en sexismo benevolente, a pesar de pertenecer a una institución históricamente

masculina y con un orden jerárquico rígido, en lugar de puntuar más alto en sexismo hostil, como se encontró en un estudio similar en la población argentina (Zubieta y otros, 2011). Esto puede relacionarse con el hecho de que en la actualidad hay un mayor debate en cuanto a temas de sexismo y discriminación hacia la mujer en el Perú y el mundo. Por lo tanto, las mujeres y los hombres de la muestra podrían estar más libres de estereotipos y prejuicios, de carga negativa y hostil. Además, teniendo en cuenta la edad de los participantes (17-25), es válido pensar que están al tanto de lo que sucede en su entorno y son conscientes del empoderamiento femenino producido en los últimos años (Pérez y Vázquez, 2009). Al respecto, Salinas y Arancibia (2006) coinciden en afirmar que hubo un cambio global respecto al empoderamiento femenino y en cuanto a los roles de género, ya que ahora las mujeres tienen más oportunidades y, por ejemplo, una mayor incorporación al mercado laboral (Salinas y Arancibia, 2006).

A pesar de las evidencias internacional y nacional respecto a ciertos avances en el posicionamiento de las mujeres en los diversos ámbitos laborales y de mando (Cuadros y Sú, 2018), en el ámbito militar en específico se señala que los logros en términos normativos, aunque han implicado mejoras en las posibilidades de las mujeres de desarrollarse en el ámbito militar, aún no garantizan una total inclusión en el mismo. Las características estereotípicas atribuidas a las mujeres o la posibilidad de un embarazo aún plantean limitaciones y dificultades para acceder a puestos y especialidades al interior de las instituciones armadas, a diferencia de los hombres, tal como se ha indicado antes (Donadio y Mazzota, 2009). Lo anterior se reconoce como un desafío de cambio cultural de las sociedades en general, que permee las autonomías institucionales y los paradigmas prevalentes en los ámbitos castrenses, relacionadas con la imagen de agente militar, masculino y heroico.

En consistencia con ello, el presente estudio demuestra que todavía existen limitantes en los ámbitos ideológico, axiológico y cognitivo-afectivo que ocasionan que las mujeres no se puedan desenvolver de forma integral en el ámbito militar peruano, así como aspirar a ciertos espacios y puestos de mando en las Fuerzas Armadas, tal como la evidencia y la normativa lo

explicitan (c. f. Ministerio de Defensa, 2017). Estas limitantes se sostendrían, por una parte, en actitudes sexistas e ideologías conservadoras estudiadas, y que aún prevalecen al interior de las instituciones castrenses, al menos en los espacios de formación, como ha sido evidenciado en el estudio.

Aunque las y los participantes no han demostrado tener actitudes hostiles marcadas frente al liderazgo femenino o las mujeres en general, estos factores cumplen un rol importante en la configuración de las actitudes negativas hacia el liderazgo femenino, que es coherente con los niveles de actitudes sexistas hostiles prevalentes en la sociedad peruana y que permean todos los ámbitos de acción social (c. f. Fernández, Arias-Gallegos y Alvarado, 2017; c. f. Rottenbacher, 2010). Al tener en cuenta las normativas respecto al tratamiento diferenciado por género dentro del ámbito militar, los altos puntajes de la muestra en actitudes sexistas benevolentes y autoritarias, y las prácticas que derivarían de ello, se puede señalar que estamos ante un escenario que evidencia lo que Bourdieu (como se citó en López, 2015) define como violencia simbólica al interior de esta institución, sostenida en la sumisión de un grupo respecto de otro. Este tipo de violencia se originaría en un proceso de socialización particular, que normaliza ciertas prácticas y que produce que el sometimiento se efectúe de manera voluntaria e irreflexiva, no por la fuerza o la amenaza, como correlato de la actitud sexista hostil, ya que la persona sometida justificará la sumisión desde la creencia de que es el único modo de relacionarse o es el correcto. Esto, a su vez, estará determinado por miedos e inseguridades frente a formas alternativas, pero no frente a las represalias violentas del entorno.

A modo de conclusión general, en el contexto de la presente investigación, se puede observar que diversos factores psicosociales, como el conservadurismo político, los valores personales y los prejuicios, se encuentran en la base de las actitudes sexistas frente a situaciones que implican cambios en las relaciones de género tradicionales y que, por el contrario, mantienen inequidades de género, específicamente respecto al acceso a puestos de liderazgo. Lo anterior sería evidencia de cómo la estructura social de inequidad es reproducida al interior de las Fuerzas Armadas, que, además, tiene matices formales y sustentos normativos. A pesar de que propugnan

la igualdad, discursivamente, en la práctica ponen límites para las mujeres, justificadas por diferencias biológicas. Esto, a su vez, naturalizaría estas relaciones de poder entre hombres y mujeres en el ámbito castrense, al ser un ejemplo más de cómo opera el «techo de cristal» en el marco institucional, sostenido en prácticas de sumisión, asumidas e incorporadas como parte de la estructura institucional.

Como recomendaciones para futuras investigaciones, se debería indagar sobre la vivencia y convivencia entre géneros en el ámbito castrense, además de replicar estudios sobre las bases psicosociales de las dinámicas entre hombres y mujeres, que incluyan a estudiantes de diferentes niveles y su instructoras e instructores, con el fin de tener un panorama mayor de las bases psicosociales que subyacen las relaciones de género al interior de los institutos armados. De este modo, la evidencia contribuiría a transformar el ámbito castrense en un espacio que realmente permita y promueva la equidad de género y evite todo tipo de violencia contra la mujer.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Altemeyer, Bob (1998). The other «authoritarian personality». *Advances in Experimental Social Psychology*, 30, 47-91.
- Albaine, Laura (2015). Obstáculos y desafíos de la paridad de género: violencia política, sistema electoral e interculturalidad. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, (52), 145-162.
- Amaya, Laura; Agustín Espinosa y Laura Vozmediano (2011). Relaciones entre el miedo al delito y el autoritarismo de derecha en estudiantes universitarios de Lima-Perú. *Boletín de Psicología*, (103), 7-28.
- Aron, Arthur y Elaine Aron (2001). *Estadística para psicología*. Buenos Aires: Pearson Education.
- Artal, Montserrat (2009). Construir el género: el cuestionamiento del sexismo y del androcentrismo en el sistema educativo. *Acciones e Investigaciones Sociales*, (27), 5-21.
- Bilbao, María de los Ángeles; Elza Techio y Darío Paez (2007). Felicidad, cultura y valores personales: estado de la cuestión y síntesis meta-analítica. *Revista de Psicología*, 25(2), 233-276.
- Bobea, Lilian (2008). Mujeres en uniforme: la feminización de las Fuerzas Armadas Un estudio del caso dominicano. *Nueva Sociedad*, (213), 64-79.
- Cárdenas, Manuel; Siu-Lin Lay, Carmen González, Carlos Calderón y Isabel Alegría (2010). Inventario de sexismo ambivalente: adaptación, validación y relación con variables psicosociales. *Revista Salud & Sociedad*, 1(2), 125-135.

- Cárdenas, Manuel; Patricio Meza, Karen Lagues y Susan Yañez (2010). Adaptación y validación de la escala de Orientación a la Dominancia Social (SDO) en una muestra chilena. *Universitas Psychologica*, 9(1), 161-178.
- Catellani, Patrizia (1997). *Psicología política*. Bolonia: Il Mulino.
- Correa, Fredi; Christian Cruz y Verónica Zempoaltec (2005). Perfiles de sexismo en la ciudad de México: validación del cuestionario de medición del sexismo ambivalente. *Enseñanza e Investigación en Psicología*, 10(2), 381-395.
- Christopher, Andrew y Melinda Mull (2006). Conservative ideology and ambivalent sexism. *Psychology of Women Quarterly*, 30(2), 125-238.
- Cuadros, Fernando y Cynthia Sú lay (2018). *La mujer en el servicio civil peruano*. Lima: Autoridad Nacional del Servicio Civil (Servir). Recuperado de https://storage.servir.gob.pe/servicio-civil/Informe_La_Mujer_en_el_Servicio_Civil_Peruano_2018.pdf
- Donadio, Marcela y Cecilia Mazzota (2009). La mujer en las instituciones armadas y policiales. *Psicología Latinoamericana*, 32(3), 495-513.
- Erikson Robert S. y Kent L. Tedin (2003). *American public opinion* (6th ed.). New York: Longman.
- Espinosa, Agustín y Alicia Calderón-Prada (2006). Ideología política, valores culturales y miedo a la muerte. *Psicología política*, (32), 33-58.
- Franzoi, Stephen (2007). *Psicología social*. Madrid: McGraw-Hill Interamericana de España.
- Fuller, Norma (2002). *Masculinidades, cambios y permanencias*. Lima: PUCP.
- Glick, Peter y Susan T. Fiske (2001). An ambivalent alliance: hostile and benevolent sexism as complementary justifications. *American Psychology Association*, 56(2), 109-118.
- Guzmán, Iveth (8 de marzo de 2016). La batalla de la mujer peruana y su inclusión en las Fuerzas Armadas. *Diario Correo*. Recuperado de

<https://diariocorreo.pe/ciudad/la-batalla-de-la-mujer-peruana-y-su-inclusion-en-las-fuerzas-armadas-658690/>

- Fernández, Sandra; Walter Arias-Gallegos y Massiel Alvarado (2015). La escala de sexismo ambivalente en dos universidades de Arequipa. *Avances en Psicología*, 25(1), 85-96.
- Herrera, Dora y Willy Lens (2003). *Changes in future time perspective according to the educational level and its association with values among adolescents of private and public schools and universities in Lima*. Ponencia presentada en el XXIX Congreso Interamericano de Psicología, Lima, Perú.
- Jiménez-García, Rosa; Asunción Luque, Patricia Delgado, Matilde Rojo, Miguel Ruiz, María José Aguado, Dolores García, Juan Ignacio Paz y Miguel Moya (2013). *Evaluación del sexismo ambivalente en las y los profesionales de la red de salud mental de Andalucía*. Proceedings of 6th International and 11th National Congress of Clinical Psychology, Santiago de Compostela, Spain. Recuperado de <http://www.aepc.es/PsClinicaX/PROCEEDING/10.pdf>
- Jost, John; Christopher Federico y Jaime Napier (2009). Political ideology: its structure, functions, and elective affinities. *Annual Review of Psychology*, 60, 307-337.
- Kurpius, Sharon y A. Leigh Lucart (2000). Military and civilian undergraduates: attitudes toward women, masculinity, and authoritarianism. *Sex Roles*, 43(3-4), 255-265.
- Leiva, Patricia; María Palacios, Esperanza Torrico y Yolanda Navarro (2007). El sexismo ambivalente: ¿un predictor de maltrato? Recuperado de https://www.uma.es/departamento-de-psicologia-social-trabajo-social-antropologia-social-y-estudios-de-asia-oriental/navegador_de_ficheros/psicologia-social/descargar/psicologia-social/docs/patricia_garcia_leiva/El_sexismo_ambivalente.pdf
- López, Caleb (2000). Valores e ideología. *Cicag*, 1(1), 154-170. Recuperado de <http://ojs.urbe.edu/index.php/cicag/article/view/359>

- Lupano, María Laura; Alejandro Castro y María Casullo (2008). Prototipos de liderazgo masculino y femenino en población militar. *Revista de Psicología*, 26(2), 195-218.
- Lupano, María Laura y Alejandro Castro (2011). Actitudes desfavorables hacia mujeres líderes: un instrumento para su evaluación. *Summa Psicológica*, 8(2), 19-29.
- Matthews, Michael (1992). *Women in the military: comparison of attitudes and knowledge of service academy cadets versus private college students*. Springfield Missouri: Drury College.
- Ministerio de Defensa (20 de mayo de 2017). *Mujeres militares de América compartieron sus experiencias en Lima*. Ministerio de Defensa del Perú. Recuperado de https://www.mindef.gob.pe/detnoticia.php?id_noticia=3642&p_tipo=NP
- Montes-Berges, Beatriz y María del Prado Silván-Ferrero (2003). ¿Puede explicar la teoría de la dominancia la discriminación de género en España? *Encuentro en Psicología Social*, 1(1), 176-179.
- Moya, Miguel (2004). Actitudes sexistas y nuevas formas de sexismo. En Ester Barberá e Isabel Martínez Benlloch (Coords.), *Psicología y género* (pp. 271—294). Madrid: Pearson Prentice-Hall.
- Moya, Miguel; Francisca Expósito y José Luis Padilla (2006). Revisión de las propiedades psicométricas de las versiones larga y reducida de la escala sobre ideología de género. *International Journal of Clinical and Health Psychology*, 6(3), 709-727.
- Murga, Karol (2017). *Sexismo ambivalente e identidad de rol de género en un grupo de cadetes hombres y mujeres de una escuela militar* (Tesis de licenciatura). PUCP, Perú.
- Núñez-Alarcón, Máximo; Félix Moral y María del Pilar Moreno (2010). Impacto diferencial de la religión en el prejuicio entre muestras cristianas y musulmanas. *Escritos de Psicología*, 3(4), 11-20.

- Pérez, María y Verónica Vázquez (2009). Familia y empoderamiento femenino: ingresos, trabajo doméstico y libertad de movimiento de mujeres chontales de Nacajuca, Tabasco. *Convergencia*, 16(50), 187-218.
- Raguz, María (1995). *Construcciones sociales y psicológicas de mujer, hombre, femineidad, masculinidad y género en diversos grupos poblacionales*. Lima: PUCP.
- Ramírez, Ana (2017). *Valores e ideología política y su relación con la tolerancia a la transgresión en un grupo de residentes de Lima Metropolitana* (Tesis de licenciatura). PUCP, Perú.
- Rohan, Meg (2000). A rose by any name?: the values construct. *Personality and Social Psychology Review*, 4(3), 255-277.
- Rokeach, Milton (1973). *The nature of human values*. New York: Free Press.
- Rottenbacher, Jan Marc (2010). Sexismo ambivalente, paternalismo masculino e ideología política en adultos jóvenes de la ciudad de Lima. *Pensamiento Psicológico*, 7(14), 9-18.
- Rottenbacher, Jan Marc y César Córdova (2014). El autoritarismo y la justificación de la inequidad como condicionantes ideológicos de los niveles de deliberación y participación política. *Avances en Psicología Latinoamericana*, 32(3), 495-513.
- Rottenbacher, Jan Marc; Agustín Espinosa y José Manuel Magallanes (2011). Analizando el prejuicio: bases ideológicas del racismo, el sexismo y la homofobia en una muestra de habitantes de la ciudad de Lima, Perú. *Psicología Política*, 11(22), 225-246.
- Rottenbacher, Jan Marc y M. Schmitz (2012). Conservadurismo político y tolerancia hacia comportamientos transgresores. *Psicología Política*, 44(1), 31-56.
- Salinas, Paulina y Susana Arancibia (2006). Discursos masculinos sobre el poder de las mujeres en Chile. Sujetos y subjetividades. *Última Década*, 14(25), 65-90.

- Schwartz, Shalom (2001). ¿Existen aspectos universales en la estructura de los valores humanos? En María Ros y Valdiney Gouveia (Eds.), *Psicología social de los valores humanos: desarrollos teóricos, metodológicos y aplicados* (pp. 53-76). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Sidanius, Jim y Felicia Pratto (1999) *Social dominance: an intergroup theory of social hierarchy and oppression*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Tamayo, Ana María (2012). Aproximación al proceso de integración de la mujer a las Fuerzas Armadas con énfasis en instrumentos contra la violencia sexual. En Ana María Tamayo, Eduardo Toche, Gerardo Arce, Jeffrey Gamarra, Marco Antonio Vélez y María Fernanda Castro, *Juventud y género en las fuerzas armadas: una mirada desde las regiones* (pp. 85-90). Lima: Instituto de Defensa Legal.
- Tamayo, Ana María e Isabel Urrutia (2011). Igualdad de oportunidades y no discriminación en el sector defensa. En Ana María Tamayo, Ileana Arduino, Gerardo Arce, Eugenia Fernán-Zegarra, Eduardo Toche, Isabel Urrutia, Carlos Tubino y Alejo Vargas, *Juventud y género en las fuerzas armadas: hacia el ejercicio de derechos fundamentales* (pp. 123-136). Lima: Instituto de Defensa Legal.
- Zakrisson, Ingrid (2005). Construction of a short version of the Right-Wing Authoritarianism (RWA) scale. *Personality and Individual Differences*, 39(5), 863-872.
- Zubieta, Elena; Maite Beramendi, Fernanda Sosa y José Torres (2011). Sexismo ambivalente, estereotipos y valores en el ámbito militar. *Revista de Psicología*, 9(1), 101-130.

CAPÍTULO 8

CUANDO EL REMEDIO ES PEOR QUE LA ENFERMEDAD: EL DISCURSO DE AUTOAYUDA AMOROSA DE TOMÁS ANGULO Y LA VIOLENCIA DE GÉNERO EN EL PERÚ

Carolina Arrunátegui - City University of New York

1. Introducción

Esta investigación intenta responder la siguiente pregunta: ¿qué representaciones sobre el amor y la vida en pareja está transmitiendo la literatura de autoayuda amorosa que se consume en el Perú y qué papel juegan estas representaciones en un escenario como el peruano, en el que la violencia de género es un fenómeno complejo y generalizado (Ruiz Bravo, 1988, 1996; Flora Tristán, 2005; Boesten, 2016 [2014])? Numerosos estudios actuales, provenientes principalmente de la sociología, la psicología social y los estudios de género (Ferrer y Bosch, 2013; Esteban y Távora, 2008; Caro, 2008; Echeburúa, Amor y Corral, 2002), han demostrado que, en distintos países del mundo, muchas mujeres que son víctimas de maltrato por parte de su pareja sentimental justifican y toleran esta situación en nombre de lo que ellas entienden como amor y compromiso. El comportamiento masculino también parece estar fuertemente influenciado por creencias acerca del amor y de lo que es ser un «hombre» y una «mujer». El Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán (2005), en una investigación sobre el feminicidio en el Perú, señala que entre las razones más comunes que los feminicidas presentan para justificar su agresión figuran los celos y la infidelidad. En estos casos, los agresores aluden constantemente a la existencia de un «honor mancillado» que debe ser salvado públicamente. Según Flora Tristán (2005), estos datos muestran que los atacantes actúan en el marco de «representaciones tradicionales sobre lo masculino y lo femenino que se han ido sedimentando en nuestra cultura mediante estructuras simbólicas profundas» (p. 31). Por estas razones, en esta

investigación consideramos crucial observar qué discursos sobre el amor y las relaciones de pareja están consumiendo las peruanas y los peruanos, y determinar si estos entrañan peligros ideológicos que pudieran cumplir un rol en la reproducción de la violencia.

La pregunta por los vínculos entre el discurso de la autoayuda amorosa y la violencia de género se revela todavía más urgente si tomamos en cuenta que hay estudios en España y en Estados Unidos que revelan que es la lectura de libros de autoayuda una de las estrategias más utilizadas por las mujeres para enfrentar la depresión por problemas afectivos, especialmente en contextos en los que ellas no pueden acceder a tratamientos largos y costosos, como la psicoterapia o la atención psiquiátrica (Lara, Mondragón y Rubí, 1999; Simonds, 1992) (como se citó en Martínez y Sierra, 2005). Hay que sumar a esto el hecho de que la literatura de autoayuda es uno de los géneros que más se lee en el Perú. En las últimas ediciones de la Feria Internacional del Libro (FIL), este ha ocupado los primeros puestos en ventas. Por ejemplo, en la FIL Lima 2018, el libro más vendido fue *El misterio de la luz*, una novela de transformación personal escrita por David Fischman, el escritor de libros de autoayuda más importante del Perú, especializado en temas de liderazgo y emprendedurismo (El Comercio, 2018). En la FIL Lima 2016 se vendieron con éxito *Inteligencia espiritual en la práctica* (2016 [2010]), también de Fischman, y el libro de autoayuda amorosa *Don Dramático y Doña Dramática. Cuando se casen, ¿serán felices?* (2016), del terapeuta de parejas peruano Tomás Angulo (El Comercio, 2016). Si rastreamos los años anteriores, notaremos que la presencia de los libros de autoayuda es constante en los *rankings* de ventas. Fuera del sector editorial formal, la literatura de autoayuda también es muy consumida en el país. Los lectores peruanos pueden encontrar con facilidad versiones mucho más económicas de estos libros en los quioscos de periódicos de toda la capital, así como en ferias informales como las de los jirones Quilca, Camaná y Amazonas del Cercado de Lima (Martínez, 2005).

En un escenario como este, en el que la literatura de autoayuda es tan consumida, muchos de sus lectores peruanos podrían ser hombres

y mujeres que están atravesando por crisis de violencia conyugal. Este tema es especialmente complejo porque esta violencia no se traduce solo en agresiones físicas, sino también en otras formas de agresión como las psicológicas, que normalmente son formas de violencia poco autorreconocidas y visibilizadas. La literatura clínica actual reconoce que existen formas de maltrato muy sutiles como el *gaslighting* («hacer luz de gas»). El término proviene de la obra de teatro *Gas light* y de sus adaptaciones cinematográficas¹², y se usa para nombrar una forma de abuso psicológico en la que el abusador presenta información falsa para hacer dudar a la víctima de su memoria, de su percepción o de su cordura. Esto se logra mediante la negación —el abusador niega o se opone sistemáticamente a las afirmaciones o puntos de vista de la víctima—, la mentira, el uso de falsa información y descalificación de los sentimientos, entre otras formas de manipulación (Galán y Figueroa, 2017; Blázquez, Moreno y García-Baamonde, 2009). Muchas veces, la víctima llega a creer que el maltrato no existe y a justificar la conducta del agresor (Galán y Figueroa, 2017). Por estas razones, es central preguntarse si la literatura de autoayuda amorosa que se consume en el Perú aborda, de alguna manera u otra, el problema de la violencia de género y, si lo hace, es necesario conocer qué tipo de orientaciones está dando al respecto a sus lectores.

Con esta investigación, esperamos contribuir a enriquecer el campo de los estudios sobre el discurso de la autoayuda en el Perú, porque, de acuerdo con nuestra búsqueda bibliográfica, esta sería la primera vez que se aborda el análisis del discurso de la autoayuda amorosa y sus vínculos con la violencia de género en el país. Los estudios peruanos anteriores han analizado el discurso de la autoayuda, pero en su relación con el capitalismo, el éxito laboral y el liderazgo; no se ha explorado la autoayuda amorosa de manera específica. Por ejemplo, trabajos recientes como los de Ponce (2007) y Pizarro (2016) se han orientado a demostrar que los libros de autoayuda promueven un modelo de sujeto que legitima el orden

12 *Gas light* (*Luz de gas*) es una obra de teatro de Patrick Hamilton, estrenada en 1938, que cuenta la historia del señor Manningham, un hombre que intenta enloquecer a su esposa. Para ello, le esconde objetos de la casa, baja la intensidad de la luz, camina a escondidas por el desván, etcétera.

neoliberal y evade sus conflictos vitales. En el extranjero, sí se ha analizado ampliamente el discurso de la autoayuda y sus representaciones sobre el amor, pero en estos estudios también encontramos que el tema de la violencia de género no es el foco de análisis. Sin embargo, han resultado muy valiosos para esta investigación porque entienden al amor no como un fenómeno puramente individual, situado en la psique de cada persona, sino también como un hecho social que puede funcionar como un dispositivo de control ideológico de los sujetos. En esta línea, destaca el trabajo de la socióloga marxista Eva Illouz, que explora las conexiones entre el género de la autoayuda amorosa, el capitalismo y el consumo (Illouz, 2009; 2010; 2012; 2014).

Además de esta perspectiva social del amor, este estudio también se apoya en el pensamiento del filósofo francés Alain Badiou (2002 [1992]; 2012). Él es una de las pocas voces contemporáneas que se muestra optimista con relación al amor; no niega ni pone en duda su existencia, a pesar de todas las dificultades que lo aquejan, ni tampoco lo excluye de sus reflexiones; por el contrario, el amor es parte central de su pensamiento, junto con la política, el arte y la ciencia. Estas cuatro dimensiones de lo humano son para él las cuatro verdades que articulan el pensamiento filosófico. En este sentido, Badiou se aleja de posturas pesimistas o cínicas sobre el amor y le devuelve el lugar privilegiado que alguna vez tuvo: el de ser un camino hacia nuestra propia trascendencia. Él entiende el amor como una verdad en la que se puede creer y, así, nos da también la posibilidad de escapar de la apatía y la desesperanza que caracterizan a nuestra época. En este estudio rescataremos su mirada sobre lo masculino y lo femenino, que él entiende como posiciones sexuales disyuntas pero complementarias. Estas nociones nos permiten comprender mejor la dinámica de encuentros y desencuentros que caracterizan a las relaciones de pareja. Asimismo, el concepto de *fantasma*, proveniente del psicoanálisis lacaniano (Lacan, 1975 [1972]), es útil para develar la verdadera naturaleza del saber amoroso que difunde el discurso de la autoayuda.

2. Metodología

Como objeto de estudio, se ha escogido un libro que es representativo por pertenecer a uno de los autores de autoayuda amorosa más leídos en el país. Se trata de *¿Eres mi media naranja o mi medio limón? A veces me pregunto si eres la persona que siempre esperé* (2013), del psicólogo peruano Tomás Angulo. Él dirige Te Escucho, un centro especializado en ayuda a parejas y familias. Dice tener más de 20 años de experiencia dedicados al trabajo con parejas y familias en crisis. Se hace llamar «el terapeuta de la calle» porque, como él afirma, utiliza un lenguaje directo y «sin pelos en la lengua». Además de terapeuta, es conferencista, actor, columnista en medios gráficos, editor y autor de varios libros dedicados a tratar temas relacionados con el amor, la familia y la pareja. Sus libros son publicados por un grupo editorial muy importante en el país y son exhibidos en las principales librerías y ferias de libros de la capital. Su último libro —*Don Dramático y Doña Dramática* (2016)— se vendió con éxito en la FIL Lima 2016, la feria de libros más grande e influyente del país, y estuvo auspiciado por una conocida y prestigiosa librería capitalina. Angulo no es leído solamente por la clase media, sino también por la clase popular. Por ello, es común encontrar sus libros «pirateados»¹³ a precios muy accesibles en los quioscos de Lima.

En las redes sociales y en el mundo del entretenimiento, su popularidad también es notable: su página oficial de Facebook tiene más de 194 000 seguidores y suele aparecer en programas televisivos de la farándula peruana —especialmente en programas del mediodía, dirigidos a las amas de casa— haciendo análisis del perfil psicológico de diversos personajes de la televisión. Además, estrenó en un conocido local de espectáculos limeño *Calla, loca enamorada*, un *show* que combina la terapia psicológica y el humor, y que, según afirma, está pensado para que los asistentes mejoren su vida en pareja.

13 La «piratería de libros» está definida como «la reproducción no autorizada de obras que se encuentran protegidas por las disposiciones legales vigentes (específicamente el D. L. 822, Ley sobre Derechos de Autor), lo cual puede darse o no transgrediendo otros derechos, como la falsificación de su diseño editorial y demás características registradas como los signos distintivos y marcas editoriales» Coronado, (como se citó en Martínez, 2005).

Como puede evidenciarse, la forma en la que Angulo ejerce su profesión de terapeuta es sumamente controversial. Suele elaborar diagnósticos psicológicos a partir de unos pocos datos del paciente y en tiempo récord, en el contexto de programas de radio y televisión. Debido a esto, el 2015, el Colegio de Psicólogos del Perú lo desautorizó y señaló que no estaba habilitado para ejercer la profesión y que sus diagnósticos fomentaban la desinformación y el morbo (RPP Noticias, 2015). Sin embargo, esto no impidió que siga trabajando y apareciendo en los medios, porque cuenta con el apoyo de su público, que es muy numeroso. Su práctica terapéutica es tan controversial como popular y, por ello, es tan importante develar qué representaciones sobre el amor se encuentran en su discurso.

¿Eres mi media naranja o mi medio limón? A veces me pregunto si eres la persona que siempre esperé (2013) es uno de los libros más vendidos de Tomás Angulo. Tiene 119 páginas y está organizado en 11 capítulos breves en los que se abordan problemáticas muy comunes relacionadas con la vida en pareja, como el tema de la duración en el tiempo de la relación, la diferencia entre el amor y la necesidad, cómo enfrentar la costumbre, el aburrimiento y la falta de deseo sexual, entre otros. La tesis central del libro es que no existen las parejas ni las familias perfectas y que, por lo tanto, no existe tal cosa como la «media naranja», sino personas y relaciones siempre imperfectas. Por ello, le es útil la metáfora del «medio limón» para representar los problemas que debe afrontar toda relación. Su principal consejo es que todos debemos encontrar la manera de disfrutar de nuestras relaciones de pareja, a pesar de los defectos de la otra persona. En sus propias palabras: «Búscate un medio limón, tequila y sal» (Angulo, 2013, p. 101).

Para plantear su análisis, Angulo parte de un promedio de 40 casos, que presenta a lo largo de su libro. Al menos 30 de ellos son casos de mujeres, y no queda claro si son reales o contruidos. Esto no se especifica en ninguna parte del libro, pero todo parece indicar que son contruidos, porque ejemplifican de manera exacta las afirmaciones de Angulo, sin presentar ningún tipo de fisura ni dejar ningún espacio para una interpretación alternativa de ellos.

En los siguientes apartados presentaremos los resultados de nuestro análisis. Partiremos del pensamiento filosófico de Alain Badiou sobre el amor (Badiou, 2002 [1992]; 2012) y la noción de *fantasma* del psicoanálisis lacaniano (Lacan, 1975 [1972]) para mostrar de qué manera el discurso de Angulo reproduce los roles tradicionales de género y se articula con el machismo. Como veremos, este discurso no hace más que verbalizar la fantasía masculina sobre lo que debe ser el amor, en especial, sobre cómo deben ser las mujeres en el amor, y termina por consolidar un sistema de ideas que empodera a los hombres y contribuye a legitimar conductas violentas en las relaciones de pareja.

3. El hombre como el amante «ideal» en el discurso de la autoayuda amorosa

Una primera mirada al texto del especialista en relaciones de pareja Tomás Angulo (2013) revela que su discurso plantea diferencias marcadas entre hombres y mujeres con respecto a sus maneras de conducirse en el amor. Este planteamiento se hace desde una mirada estereotipada y simplificadora que jerarquiza la diferencia y construye lo femenino como inferior y disfuncional respecto de lo masculino. Hay en la autoayuda una apuesta por *masculinizar* el amor, en tanto el amor masculino es construido como un amor racional y práctico, que está mejor constituido para llevar adelante la vida en pareja y que posiciona al hombre como el portador de un saber que lo capacita para ser modelo y guía de la mujer en el amor.

En *¿Eres mi media naranja o mi medio limón?* (2013), Tomás Angulo hace la siguiente observación con relación a cómo viven hombres y mujeres sus relaciones amorosas:

He observado que son las mujeres quienes más se mienten a sí mismas en las relaciones. Llenas de nostalgia y sensibilidad, ellas tienden a contarse «historias increíbles de amor». Sin temor a equivocarme, creo que es una práctica que se inicia en la niñez, cuando jugaban a la «casita feliz» y «al papá y a la mamá» (p. 43).

Desde la perspectiva de Angulo, las mujeres se «mienten a sí mismas» en el amor, pues dotan a sus relaciones de cualidades o características que en realidad no tienen. Se cuentan «historias increíbles de amor» y esto es resultado de una sensibilidad y una imaginación exacerbadas que son parte de su condición de mujeres, pues las adquieren desde niñas: «Los juegos de niñas —dice Angulo— son un derroche de palabras, inventos y anécdotas» (2013, p. 44). Por esta razón, ya adultas, reproducen los patrones de sus juegos infantiles en su vida amorosa: «El drama amoroso, la exageración en los detalles, la mentira blanca e inofensiva en nombre del amor... todo esto es creado más por las mujeres que por los hombres» (Angulo, 2013, p. 44).

Los hombres, en cambio, estarían a salvo de este exceso de sensibilidad y de imaginación que conduce al engaño, porque también desde niños ellos se forman de otra manera: «Los juegos de los hombres [son] diferentes, ellos se divierten jugando a la guerra, donde hay más acción y más movimientos que palabras» (Angulo 2013, p. 44). En este sentido, los hombres estarían más orientados a actuar que a hablar y, así como las mujeres, ellos también proyectan las características de sus juegos infantiles en su vida amorosa adulta. Por ejemplo, dice Angulo, en una discusión de pareja, mientras las mujeres suelen desahogarse expresándole a la pareja abiertamente su dolor, es decir, hablando, los hombres suelen guardar silencio para evitar problemas: «Los hombres muchas veces no quieren expresar sus sentimientos, para no “gastar su tiempo” en cuestiones emocionales» (2013, p. 95). Asimismo, «suelen ser más concretos, directos y prácticos con los problemas. De allí las famosas frases: “¡Dime qué quieres y punto! ¡Vamos al grano! ¡No me marees con tantas palabras! ¡Termina de una vez!» (Angulo 2013, p. 110). Entonces, para Angulo, hay una inclinación masculina a ser «concreto», «práctico» y «directo» en el amor, así como poco comunicativo; cuando los hombres se muestran dispuestos a escuchar y a comunicar, dice Angulo, es probable que se trate solo de una estrategia de conquista:

Estos hombres [comunicativos] suelen ser más cotizados emocionalmente en el mundo de las solteras. Sin embargo, es necesario

recordar que en la etapa de la conquista, los hombres suelen simular ser muy atentos o saber escuchar bien, por el simple hecho de agradar o conquistar (Angulo, 2013, p. 109).

Con esta caracterización de cómo son los hombres y las mujeres en el amor —la mujer habladora, expresiva, sensible; el hombre de pocas palabras, poco dado a mostrar o expresar sus sentimientos—, Angulo (2013) logra asir algo de cómo es que la diferencia sexual se traduce en el comportamiento de los amantes. Según el filósofo Alain Badiou (2002 [1992]), las posiciones amorosas «hombre» y «mujer» cumplen funciones específicas en la relación. Así, la posición «hombre» es aquella que aporta a la relación las funciones de *inmovilidad* e *imperativo*, gracias a las cuales el acontecimiento amoroso queda asegurado por una voluntad de continuación y permanencia. La posición «mujer», por su parte, cumple las funciones de *errancia* y *relato*, que aportan el azar y el movimiento a la relación, la necesidad de renovación y reiteración constante de la palabra de amor que fundó el acontecimiento. En palabras de Badiou (2002 [1992]):

«“Hombre” es el que (o la que) no hace nada, quiero decir nada de aparente, por y en nombre del amor, puesto que considera que lo que tuvo valor una vez bien puede continuar valiendo sin volver a probarse. “Mujer” es la que (o el que) hace viajar al amor, y desea que su palabra se reitere y se renueve» (p. 254).

Como puede verse, hay puntos de coincidencia entre las percepciones de Badiou y Angulo sobre hombres y mujeres. Para ambos autores, la palabra, la expresividad y la necesidad de renovación constante de los votos son propios de la mujer. El hombre, en cambio, es amigo del silencio, enemigo de la reiteración, es quien pone una vez y para siempre su confianza en el valor de la promesa de amor una vez hecha. Pero lo que distingue a Angulo de Badiou es que para este último la diferencia sexual no solo pone a los amantes en una relación de disyunción, sino también de complementariedad. Ambas posiciones, «hombre» y «mujer», son

necesarias para que se dé lugar el acontecimiento amoroso y las funciones que cada uno cumple —inmovilidad y errancia, imperativo y relato— son igualmente importantes para que el amor se sostenga en el tiempo¹⁴. Así, en el amor, «hombre» y «mujer» operan de manera paradójica, necesariamente juntos y disyuntos a la vez. Para Angulo, en cambio, «hombre» y «mujer» no son complementarios, sino que, más bien, las maneras propias de la posición «hombre» son superiores a las de «mujer». Así, por ejemplo, hemos visto cómo el drama amoroso, el autoengaño y la mentira son, en la interpretación de Angulo, propios de las mujeres, mientras que valores cotizados en nuestra cultura como la concreción, la practicidad para resolver problemas y el control de las emociones están asociados a los hombres. Hay, pues, una representación negativa de lo femenino, una mirada caricaturesca y plana de la singularidad femenina que la construye como disfuncional, porque, para Angulo, comportarse en el amor como lo hace una mujer trae siempre sufrimiento.

De hecho, en su libro encontramos numerosos casos de mujeres que atraviesan problemas amorosos y, en la mayoría de ellos, resalta una actitud sentimental, insatisfecha o quejosa que refuerza esta imagen estereotipada de la singularidad femenina. Por ejemplo, está la historia de Sheyla, 30 años, psicóloga:

«Cuando lo conocí, yo venía de una relación que me había causado mucho dolor. Me sentía profundamente lastimada, no quería conocer a nadie ni salir con nadie. [...] Pronto descubrí que mis mejores amigas eran mi jardín. [...] Mis mejores amigas siempre fueron aquellas que me acompañaron en las decepciones que toda mujer tiene que afrontar» (Angulo, 2013, p. 16). Sheyla es presentada como una mujer que ha sufrido mucho y para quien el dolor está naturalizado («las decepciones que toda mujer tiene que afrontar»), lo que refuerza el estereotipo de la mujer sentimental y sufrida.

14 En este punto es necesario que, según Lacan, «hombre» y «mujer» son condiciones psíquicas que pueden estar presentes en ambos sexos, es decir, no están atadas a la anatomía, lo que significa que un hombre puede estar en posición femenina y una mujer en posición masculina (De la Pava, 2006).

Asimismo, las mujeres de Angulo se muestran insatisfechas y llenas de dudas con respecto a su vida amorosa. Por ejemplo, Rafaela, de 26 años, secretaria ejecutiva, dice:

Tenemos tres años de relación, aunque ya no siento lo mismo de antes. A veces me gustaría terminar con él y salir con otros hombres [...], pero me cuesta dejarlo. ¿Será porque él fue el primero en mi vida? ¿Será costumbre lo que siento? ¿Debo quedarme con alguien solo porque no quiero estar sola? (Angulo, 2013, p. 20).

Por supuesto, están también las mujeres demandantes, las de la actitud reprochadora. Es el caso de Mayte, de 40 años, diseñadora de interiores, una mujer que exige desesperadamente la atención de su pareja:

¡Bésame, maldita sea!, ¿por qué ya no me besas como antes? ¡Explicame por qué eres tan frío! ¿Acaso no te gusto? ¡Mírame, cualquier hombre desearía besarme hasta el cansancio! [...] Cada cierto tiempo rompo en llanto, crisis y un desahogo profundo. Llora, lanzo cosas y luego me deprimó por algunos días (Angulo, 2013, pp. 20-21).

Finalmente, también están las mujeres ilusas, las que se mienten a sí mismas en el amor:

Hay algo que me gusta de esta rutina: encontrarme con un chico de camisa blanca y terno negro. Parece un poco tímido, pues nunca me dice nada, ¡solo me mira y sonrío! [...] Mis amigas me dicen que en realidad está coqueteando con mi amigo que con frecuencia me acompaña [...]. Yo no creo que sea gay, yo prefiero pensar que es a mí a quien coquetea (Angulo, 2013, p. 22).

Como puede verse, lo que tienen en común todas estas mujeres es que sus maneras de conducirse en el amor solo les traen sufrimiento porque son indecisas, histéricas, ilusas, entregadas y dominadas por sus emociones. Las mujeres de Angulo pueden tener una vida profesional plena o ser excelentes

madres, pero lo que siempre les falla es su vida amorosa: no aman o no son amadas de modo que puedan hallar la tranquilidad o la felicidad en ese aspecto. En este sentido, ellas parecen representar para Angulo todo lo que no se debe ser ni hacer en el amor.

En marcado contraste, los hombres de Angulo son, en su mayoría, personas prácticas, que no se complican demasiado por cuestiones amorosas pues estas no presentan para ellos ninguna dimensión dilemática. Por ello, casi no dudan sobre cómo deben actuar. Por ejemplo, Alberto, de 40 años, soltero, dice:

Si la persona que amas no es dulce, sino más bien amarga, ¿no queda otra cosa que retirarse! ¿Para qué vivir al lado del enemigo? ¿Hay mucha gente que pierde su libertad por anclarse a una relación de pareja! Yo no quiero una media naranja. ¡Me gusta más la limonada! (Angulo, 2013, p. 106).

Para Alberto, si la relación no trae satisfacciones, no queda más remedio que la separación, porque la pareja se ha convertido en el «enemigo». Esto no parece generar en él demasiado pesar: es perfectamente capaz de tomar distancia y hacer lo que más le conviene. Las dudas, los miedos y el dolor por la pérdida del ser amado parecen no formar parte de la situación para Alberto; más bien, valores como la libertad y el bienestar personal parecen estar para él por encima de cualquier otra consideración. Por su parte, Pablo, de 69 años, psiquiatra, trasmite una concepción utilitaria de la relación de pareja, como si se tratase de un vínculo laboral:

Con los años comprendo que necesito y me gusta mi mujer, sobre todo cuando manejo, ¡ella es un GPS!, se orienta mejor que yo. En los viajes es una excelente compañera, planifica muy bien nuestro itinerario y sabe administrar nuestro dinero (Angulo, 2013, p. 51).

Pablo habla de su pareja como si se tratara de una secretaria o asistente. El gusto que él siente por ella pasa por la eficiencia que esta demuestra para hacer de sus viajes una experiencia gratificante.

Estos testimonios (reales o contruidos) proyectan imágenes estereotipadas de hombres que tienen pleno control de sus sentimientos y que llevan vidas libres y relaciones gratificantes de las cuales saben sacar el máximo provecho. Todo esto trae a la mente la figura de los amores líquidos de Bauman (2011 [2003]), estos amores en los que el balance costo-beneficio es una preocupación constante que determina, finalmente, si la relación ha de continuar o no. Para los hombres de Angulo, las rupturas son trámites necesarios que, llegado el momento, hay que saber afrontar, pues se entiende que las satisfacciones que traen los amores nuevos son efímeras. Esta manera de vivir las relaciones no haría más que evitar un sufrimiento innecesario y poder cumplir con el mandato contemporáneo de vivir para gozar. Entonces, en el discurso de Angulo, son los hombres los que están mejor posicionados en el terreno del amor porque son ellos quienes han logrado incorporar mejor la liquidez amorosa y la mirada racional a su vida sentimental. Así, pues, en la lógica de la autoayuda amorosa, serían los hombres quienes habrían logrado encarnar el sujeto-amante ideal desde la perspectiva del sistema: un sujeto racional y autocontrolado que no permite que el amor lo domine ni interfiera con su bienestar personal, y que está, por tanto, siempre apto para el trabajo y la vida social.

Esta idea del hombre como tutor y guía de la mujer en las cuestiones del amor es un legado de la modernidad. Esta época no solo se caracterizó por el reinado de la razón, sino también por asociar esta razón al hombre. En el campo del amor, esta asociación entre hombre y razón se encarnó en la figura del libertino. El libertino fue un hombre que tenía como único principio el placer; fue un producto del Siglo de las Luces que se hizo a la tarea de «instru[ir] a las mujeres desde una posición “iluminada” que se separa de los ideales para ver las cosas como son en realidad» (Ubilluz, 2012, p. 99). Se dio forma así a la idea del hombre como un sujeto capaz de analizar desidealizadamente las relaciones sexuales o amorosas. Y, tal como señala Ubilluz (2012), la figura del consejero de mujeres no solo tiene plena vigencia en nuestra época, sino que se ha masificado. En este sentido, parece ser que no es una coincidencia que uno de los especialistas en relaciones de pareja más leídos en el Perú, Tomás Angulo, sea hombre.

4. La naturaleza del «saber masculino» sobre el amor

Pero ¿cuál es, entonces, la verdadera naturaleza de este supuesto «saber masculino» sobre el amor? Desde ya, puede decirse que no se trata de un saber-objetivo o de una verdad sobre el amor. Tal como señala Badiou (2002 [1992]; 2012), que sigue la propuesta de Lacan (1975 [1972]), el amor es esencialmente una *verdad in-sabida*, es decir, de las experiencias amorosas vividas no es posible extraer ningún saber ni descifrar la ley o la lógica que las gobierna. Se pueden ensayar hipótesis, hacer predicciones, creer encontrar algunas regularidades, pero, a fin de cuentas, el amor termina siempre sorprendiéndonos, desafiando todo ese «conocimiento» acumulado. Y la mentada racionalidad masculina, que es la que haría posible el acceso a este supuesto saber amoroso, no es más que una construcción social que ha servido para legitimar la dominación de la mujer por el hombre en los últimos siglos.

En efecto, entre los siglos XVI y XVII se dio lugar en Occidente a un largo proceso de devaluación de lo femenino. En este periodo, especialmente en Europa, las mujeres perdieron terreno en todas las áreas de la vida social. Según Federici (2010 [2004]), en el área legal, por ejemplo, se limitó su derecho a trabajar por su cuenta, sin la supervisión del esposo. Por ello, las mujeres viudas perdieron su acceso al trabajo y en esa condición era común asignarles un tutor que administre sus asuntos. Asimismo, no tenían derecho a celebrar contratos o representarse a sí mismas en las cortes. Se limitó también su derecho al libre tránsito: una mujer que estuviera sola en la calle podía ser fácilmente víctima de una agresión sexual y, en ese caso, la culpa recaía principalmente en ella (y no en el agresor) por exponerse a salir sin compañía.

Este control y esta devaluación de la mujer fue posible por el establecimiento de estereotipos femeninos y masculinos que buscaron maximizar las diferencias entre hombres y mujeres, diferencias que luego fueron sometidas a un proceso de clasificación y jerarquización que terminó situando a lo femenino por debajo de lo masculino. Así, según Federici (2010 [2004]), en los siglos XVI y XVII se empezó a considerar que «las

mujeres eran inherentemente inferiores a los hombres —excesivamente emocionales y lujuriosas, incapaces de manejarse por sí mismas— y tenían que ser puestas bajo control masculino» (p. 154). En la literatura de la época, era un tópico común la figura de la mujer licenciosa, chismosa o regañona que invariablemente recibía un castigo por su insubordinación al marido. Obras como *La fierecilla domada*, de Shakespeare (1593), y *Lástima que sea una puta* (1633), de John Ford, son representativas de este proyecto de denigración literaria de la mujer (Federici, 2010 [2004], p. 155)¹⁵.

Como es evidente, estas asociaciones entre el hombre, la razón y la templanza, y entre la mujer, la lujuria y la irracionalidad no son descripciones objetivas de lo masculino y lo femenino, sino parte de un proyecto político que apuntó a dejar a la mujer sin autonomía ni poder social. El proyecto tuvo frutos y, como consecuencia de ello, a partir del siglo XVII surgieron nuevos cánones culturales sobre lo deseable femenino. Se empezó a considerar que la mujer y esposa ideal era aquella casta, obediente, ahorrativa, de pocas palabras y abocada a sus responsabilidades en el hogar, es decir, una mujer totalmente funcional a las necesidades del marido y de la familia (Federici, 2010 [2004], p. 157). Con ello, la mujer fue también alineada a los intereses del sistema capitalista, pues el cuidado del esposo y de los hijos representa un trabajo no remunerado necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo. Incluso si trabaja fuera de casa, la mujer sigue siendo quien se encarga de las labores domésticas. Esto es lo que Engels (1935 [1884]) llamó la «doble tarea», el mecanismo utilizado por el sistema y el marido para oprimir a la mujer.

¿Qué es, entonces, lo que realmente «sabe» el hombre del amor? El saber que tiene el hombre es el saber del fantasma de la relación sexual. Según Lacan (1975 [1972]), el fantasma es esa idealización o sublimación del otro que lo «sexualiza», nos hace sentirnos sexualmente atraídos hacia él; solo a partir de este recurso podemos tener una vida sexual normal. Y, para funcionar, el fantasma necesita que nuestro compañero sexual se

15 *La fierecilla domada*, de Shakespeare (1593), aborda la temática del sometimiento de la voluntad femenina frente a la autoridad del padre, mientras que *Lástima que sea una puta* (1633), de John Ford, narra el asesinato aleccionador de una mujer que vive una relación prohibida (Federici, 2010 [2004]).

adapte a su guion, que encaje en los moldes de nuestra fantasía (Žižek, 2010). Entonces, si el saber del hombre es un saber construido a partir de su fantasma, lo único que él sabe es lo que él desea de una mujer, no conoce nada más allá de su propio deseo.

En este sentido, la autoayuda amorosa, a través de la voz de los especialistas, no está haciendo más que vehicular la demanda masculina porque la mujer encarna su fantasma. Por esta razón es que los consejos de la autoayuda están contruidos de modo que atienden las exigencias masculinas al mismo tiempo que soslayan las necesidades, los intereses y las preocupaciones de las mujeres. La autoayuda es, en el fondo, la voz del fantasma masculino que no sabe relacionarse con la mujer, sino es a partir de lo que le dicta su deseo y que intenta imponérsele bajo la apariencia de un saber experto. Y, como veremos en lo que sigue, esta violencia fantasmática del discurso de la autoayuda se ha articulado bien con una versión contemporánea de mujer que es heredera del ideal femenino del siglo XVII.

4.1. Marge Simpson o el retorno de la mujer mariana

Empecemos por darle una mirada a los modelos de familia y de esposa que propone Angulo (2013) en *¿Eres mi media naranja o mi medio limón?* Para este especialista, las familias que se mantienen unidas en el tiempo son las que aprenden a vivir como los Simpson y que no aspiran a ser la familia Ingalls:

«¿Existen las parejas que duran para siempre? ¡Sí existen! Y pueden ser muy diferentes o muy parecidas a las parejas que están intentando ser mejores. ¡No son la familia Ingalls, son más parecidos a los Simpson! Pero siguen juntos porque se aman» (p. 14). Recordemos que los Ingalls y los Simpson son dos familias ficticias, ambas protagonistas de conocidas series de televisión norteamericanas, que encarnan dos modelos distintos de vida familiar. Los Ingalls, por un lado,

representan a la familia «ideal» encabezada por un padre y una madre amorosos y responsables que crían a sus hijos sobre la base de fuertes valores tradicionales. La relación de pareja de los esposos en la serie se muestra siempre caracterizada por el respeto, la fidelidad y el apoyo mutuos. La pareja de esposos nunca atraviesa por una crisis en la serie; por el contrario, sus vidas sirven siempre como ejemplo para los demás, especialmente para los miembros más jóvenes de la familia.

En contraste, los Simpson son más bien una familia que podría calificarse de problemática. El padre, Homero, es un hombre que ama a su esposa y a sus hijos, pero es holgazán, sucio, glotón, bebedor e irresponsable en su rol de padre. Por esta razón, sus dos hijos mayores, Bart y Lisa, cuestionan todo el tiempo su autoridad paterna y le pierden el respeto con frecuencia; Marge, en cambio, es el eje de la familia. Ella es una mujer que se dedica a ser ama de casa a tiempo completo y es la que practica y enseña a los hijos los valores que sostienen la vida familiar. Es el modelo de autoridad para Bart y Lisa. Su relación con su esposo Homero es complicada porque continuamente él se muestra desconsiderado con ella. En la mayoría de capítulos de la serie, Homero tiene un comportamiento machista e infantil que desespera y decepciona a Marge. Sin embargo, estas circunstancias no hacen peligrar la relación, pues ella termina siempre aceptando y amando a su esposo *tal como es*.

De hecho, a pesar de todos estos problemas, su vida sexual es buena — ella es una mujer muy atractiva que se siente incomprensiblemente atraída por un Homero calvo y muy subido de peso— y no hay infidelidad de por medio, a pesar de que las oportunidades sí se presentan, pues en algunos capítulos podemos ver que hay otros hombres interesados en Marge. Estos hombres suelen ser más apuestos y más brillantes que Homero, pero Marge siempre lo prefiere por el amor que le tiene. Da la impresión de que ella estará siempre a su lado sin importar que él esté muchas veces por debajo de sus expectativas como esposo y como padre.

Este modelo de familia parece sugerir la idea de que el amor está por encima de cualquier dificultad que pueda atravesar la pareja y, en ese

sentido, ofrece una mirada optimista y esperanzadora del matrimonio en la que el amor puede hacer posible la convivencia con el otro, a pesar de sus defectos. Sin embargo, bien mirado, el sacrificio y el esfuerzo que demanda esta empresa recaen exclusivamente en los hombros de Marge, pues mientras ella es un dechado de virtudes, entre las que sobresalen de manera especial la paciencia y la comprensión con que acepta los defectos de su marido, él puede permitirse encarnar el estereotipo del hombre machista, inmaduro, poco agraciado y nada brillante. Su única virtud es el amor sincero e incondicional que siente por Marge y por sus hijos. Entonces, recae principalmente sobre ella la tarea de hacer posible ese matrimonio y de asegurar la continuidad de la vida en familia que tiene como único soporte el amor mutuo.

Este perfil de mujer comprensiva y aguantadora, que representa Marge Simpson, está estrechamente vinculado con otro modelo de femineidad que nos dejaron la Edad Media y el Renacimiento: la mujer mariana. Se caracteriza por ser aquella que, al tener como referente a la Virgen María, asume el deber de dar el buen ejemplo y de cumplir el rol de educadora de su familia, incluido su marido; es la nueva Eva que redime a la Eva pecadora. El vínculo que ella como madre crea con sus hijos es lo que le permite desarrollar la sensibilidad, la moral y la responsabilidad necesarias para convertirse en un modelo de virtud y ser un «espíritu de entrega». Por esta razón, las tareas que realiza están restringidas a la esfera doméstica y orientadas al cuidado del esposo y de los hijos (Fuller, 1993). Marge Simpson es, pues, una suerte de Virgen María contemporánea y, en este sentido, su figura representa un franco retorno a los paradigmas tradicionales de esposa y madre.

Inspirado en el modelo Simpson de pareja y de familia, Angulo (2013, p. 15) propone una lista de cualidades que suelen tener las parejas «que duran». Dice, por ejemplo, que estas parejas «enfatan las cualidades de su pareja y se concentran en lo positivo», «no desean cambiar a la pareja, ni corregirla, ni educarla, hay una completa aceptación de las virtudes y los defectos de la otra persona», «han practicado la capacidad de perdonar y ceder la posición emocional, en lugar de mostrarse radicales e impositivos»,

«no castigan el error de su pareja; se aman y se valoran sin protestar», «procuran más escuchar que hablar» y «se concentran más en lo placentero que puede ofrecer la relación». Como puede verse, este conjunto de instrucciones propone una especie de duración «a toda costa», donde la mirada crítica, el cuestionamiento y el cambio no tienen lugar; se trata de una aceptación plena mal entendida, donde no se aprende a tratar con los defectos del otro, sino que hay más bien una tendencia a eludir o enmascarar los problemas a partir del ejercicio de aceptar, perdonar y ceder, que es una tarea que el discurso de la autoayuda amorosa encarga con mucho más énfasis a las mujeres que a los hombres. Se trata de que toda mujer sea lo más parecida posible a Marge Simpson.

En efecto, este discurso aconseja de manera explícita a las mujeres que se adapten a la manera de ser de sus parejas y que dejen de lado su actitud demandante o «reclamona» si desean tener una relación duradera y feliz, tal como revela el siguiente fragmento de Angulo (2013):

Evita la presión social de amigos y parientes. «Yo te dije, él no era el indicado», «Todos los hombres son iguales», «Todos los hombres cojean por el mismo pie», estas son frases populares que solo reflejan la impotencia de muchas mujeres que pasaron por lo mismo y no supieron afrontar sus problemas (p. 115).

Según esto, las mujeres deben desoír a quienes pudieran señalar defectos en sus parejas.

Como es claro, más allá de que estos defectos sean reales o imaginarios, o de que las advertencias de amigos y parientes estén o no fundadas, lo peligroso de un mensaje como este es que deslegitima la mirada crítica de las mujeres sobre sus relaciones. Este mensaje no es una invitación a evaluar con criterio propio la situación que atraviesa la relación, sin dejarse llevar por comentarios de terceros. El mensaje invita más bien a evitar toda evaluación de la relación y toda confrontación, pues los defectos que se creen ver en la pareja no serían más que el producto de la influencia negativa de «frases populares» sin fundamento. En este sentido, una mujer que reflexiona sobre su relación y que desea introducir un cambio en ella

podría, con esta actitud, hacerla fracasar. Las mujeres que cuestionan son, pues, mujeres que fracasaron, que «no supieron afrontar sus problemas». Se consolida así una situación de inequidad en la que la responsabilidad del fracaso o del éxito de las relaciones depende principalmente de las mujeres y de su capacidad de adaptación a la pareja.

5. De la fantasía masculina a una violenta realidad

El Perú es uno de los países con los índices más altos de violencia contra la mujer en el ámbito mundial: ocupamos el puesto 16 en el mundo y un vergonzoso primer lugar en Sudamérica, según una investigación realizada por la Policía, Centros Emergencia Mujer y el Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social (como se citó en Boesten, 2016). A partir de lo discutido hasta el momento, es fácil suponer que el discurso de la autoayuda amorosa puede estar jugando un papel en toda esta violencia al promover un modelo de mujer muy conservador y relaciones de pareja en las que claramente el hombre está en una posición más cómoda y de mayor poder, pues es la mujer la que debe llevar a cabo una serie de esfuerzos y ajustes en su conducta, que implican negar parte importante de su femineidad y de sus necesidades para llevar adelante la relación.

La fantasía masculina que este discurso transmite puede estar alimentando conductas violentas en los hombres y conductas permisivas en las mujeres que las sufren pues, como recordaremos, este discurso aconseja «no castiga[r] el error de la pareja», «no desea[r] cambiar a la pareja, ni corregirla, ni educarla», «[debe haber] una completa aceptación de las virtudes y los defectos de la otra persona» (Angulo, 2013, p. 15). Numerosos estudios recientes que provienen principalmente de la sociología, la psicología social y los estudios de género (Ferrer y Bosch, 2013; Esteban y Távora, 2008; Caro, 2008; Echeburúa y otros, 2002) sostienen que muchas mujeres que conviven con su agresor lo hacen persuadidas por ideas como estas, que las llevan a desarrollar una atención selectiva a los aspectos positivos de su pareja y a negar o minimizar el problema al pensar que los comportamientos violentos (las discusiones, los roces, los golpes,

etcétera.) son hechos normales derivados de la convivencia. En estas mujeres son comunes razonamientos como los siguientes: «el matrimonio conlleva sacrificio y esfuerzo», «el amor lo puede todo», «si él no fuera violento, sería el marido ideal» o «sigo con él porque es el amor de mi vida» (Echeburúa y otros, 2002, pp. 144-145). Con seguridad, todas estas creencias que provienen de un amor romántico e idealizado encuentran ecos o resonancias en los consejos de la autoayuda.

Sin embargo, como veremos a continuación, no siempre es fácil ver los vínculos entre el discurso de la autoayuda y la violencia de manera transparente porque, como es de esperarse, este no señala abiertamente que justifica el maltrato, pues esto se ha vuelto algo que ya solo puede admitirse en el fuero doméstico. En *¿Eres mi media naranja o mi medio limón?*, Angulo (2013) hace pocas referencias explícitas al tema de la violencia en pareja y, cuando las hace, nos encontramos con un discurso políticamente correcto. El especialista se opone abiertamente a la violencia y se dirige a las mujeres con una retórica convincente, recogida del sentido común, que apunta a que ellas deben tomar la decisión de cortar sin vacilaciones una relación en la que están siendo maltratadas:

Las preguntas serían: ¿Queremos vivir para siempre con la persona que nos maltrata? [...] ¿Hasta que la muerte nos separe aun cuando mi vida está en riesgo? ¿Hasta que la muerte nos separe aun cuando mi pareja abusa del alcohol y me golpea cada vez que toma? ¿Hasta que la muerte nos separe aun cuando mi pareja mantiene constantes relaciones fuera del matrimonio o tiene una relación en paralelo, con hijos de otra mujer? (Angulo, 2013, pp. 13-14).

La exhortación es clara: las mujeres no deben tolerar la violencia, ya sea que se trate de maltrato físico o de una infidelidad. Y para darle fuerza a su argumentación, Angulo cita situaciones en las que el hombre es sistemáticamente infiel o alcohólico, y golpea constantemente a su pareja hasta poner en riesgo su vida. Se trata, pues, de circunstancias límite en las que el dilema de seguir o no seguir con la relación aparentemente se diluye y la separación se presenta como la única salida posible.

Siguiendo esta línea de ideas, Angulo critica también la estructura social tradicional que sanciona el divorcio y que obliga a las mujeres a mantenerse unidas a sus esposos, aunque ya no sean felices en el matrimonio y tengan que vivir, en palabras del autor, una «farsa socioemocional»:

¿Qué le pasaba a una mujer que pretendía separarse y ser libre? ¿Cómo era vista por las demás mujeres? ¿Había una terrible censura de la sociedad? ¿Qué perdía esta mujer si lograba separarse y divorciarse? ¡Perdía mucho! Primero venía la crítica excesiva y humillante de sus propios parientes: «Cómo te vas a separar, piensa en tus hijos», «No eres una mujer buena», «No te educamos para esto», «¡Con qué cara vas a mirar a la familia!» Después recibía la indiferencia y el distanciamiento de amigos y conocidos. [...] Y se llegó al extremo que muchas veces había parejas que aceptaban no ser felices, pero no les importaba, igual permanecían unidas porque consideraban algo terrible separarse y solo les quedaba tolerarse y continuar con la farsa socioemocional (Angulo, 2013, p. 11).

Como puede verse, el divorcio o la separación se presentan para Angulo (2013) como la solución actual al problema de la infelicidad o de la violencia en la pareja, tan sencillo como decir «mujer, si no eres feliz o te maltratan, séparate; nada te lo impide». Notemos cómo, en la cita anterior, Angulo utiliza verbos en pretérito («¿Qué le *pasaba* a una mujer que pretendía separarse y ser libre?», «¿Cómo *era vista* por las demás mujeres?», «¿*Había* una terrible censura de la sociedad?», «¿Qué *perdía* esta mujer si lograba separarse y divorciarse?») para hablar de la sanción social que tenían que afrontar las mujeres separadas. Este uso del tiempo verbal sitúa la problemática del rechazo al divorcio en el pasado y, con ello, hace lo mismo con el problema de la violencia: ¿por qué tolerar actualmente el maltrato de la pareja, si ahora las mujeres pueden divorciarse libremente sin ser criticadas por la sociedad? Entonces, para Angulo, el problema estaba situado en la estructura social conservadora del pasado; ahora que esta ha sido superada, el problema estaría también solucionado: «Felizmente, hoy guardar las apariencias no es tan importante como en antaño» (Angulo, 2013, p. 13).

De esta manera, Angulo plantea un escenario contemporáneo más libre para las mujeres, en las que ellas pueden decidir si se mantienen o no al lado de sus parejas. Sin embargo, esta interpretación entra en contradicción con la realidad. El divorcio es legal en el Perú desde 1930 (Meza, 2002) y el trámite burocrático para divorciarse se ha simplificado notablemente. Asimismo, es cierto que las figuras de la mujer divorciada o la madre soltera no están tan satanizadas como años atrás; sin embargo, en el Perú las mujeres son maltratadas o mueren a manos de sus parejas todos los días, lo que significa que continúa siendo muy difícil para ellas romper los vínculos que las unen a sus agresores. La problemática de la violencia de pareja es compleja y está lejos del panorama optimista que presenta Angulo. Existen factores económicos y sociales que complican el proceso de separación o que hacen a las mujeres más vulnerables a sufrir maltrato.

Según Valdés y otros (2009), una separación implica para muchas mujeres una disminución importante de sus recursos económicos y su calidad de vida, porque normalmente los gastos y las responsabilidades familiares son compartidas con la pareja. Esta situación se agrava cuando las mujeres no tienen una profesión o no tienen trabajo porque se han dedicado a ser esposas y madres. Asimismo, si hay hijos de por medio, en la mayoría de los casos estos quedan bajo la tutela de la madre y, aunque el padre está obligado a contribuir económicamente con su crianza, el día a día con los hijos es física y emocionalmente agotador para ella. Estos hechos llevan a muchas mujeres a pensar que es mejor permanecer al lado de la pareja, aun cuando hay maltrato de por medio.

Por otro lado, si bien cualquier mujer puede ser víctima de violencia en algún momento de su vida, hay factores sociales como la clase, la raza y la educación que hacen a algunas mujeres más vulnerables que otras. En general, en el Perú, las cifras más altas de la violencia se registran entre las mujeres menos educadas, de más bajos recursos y las que pertenecen a comunidades indígenas, principalmente de la sierra. Con relación a la violencia, la posición más desventajosa la ocupa la mujer pobre e indígena, porque es ella quien conoce menos sus derechos y tiene menos posibilidades de acceder a la justicia (Boesten, 2016). Así, pues, en el Perú, la problemática del género está

intersectada con la raza, la clase y la educación, y no es posible comprenderla y afrontarla sin tomar en cuenta estas variables.

En ese sentido, debe quedar claro que la permanencia de una mujer maltratada al lado de su agresor no es fruto exclusivo de su libre albedrío, pues existe una serie de factores externos que la condicionan. Sin embargo, como hemos podido ver, el discurso de Angulo (2013) sobre la violencia en la pareja no toma en cuenta ninguno de estos factores ideológicos (el poder de las creencias románticas e idealizadas sobre el amor, como «el matrimonio es sacrificio» o «el amor lo puede todo»), económicos (la dependencia económica de la mujer) y sociales (como la clase social y la procedencia étnica de las mujeres). Por el contrario, propone la separación como una obvia y fácil solución al problema de la violencia en la pareja. Se trata, pues, de un discurso desinformado e irresponsable que tiene un efecto peligroso: carga sobre las mujeres toda la responsabilidad de darle remedio a la situación de violencia y, al mismo tiempo, invisibiliza el rol que la estructura social y los hombres están cumpliendo en este problema. En efecto, así como no hay ninguna referencia a cómo lo social, lo económico y lo ideológico pueden constreñir a las mujeres, tampoco existe en el discurso de Angulo (2013) ninguna reflexión sobre la conducta masculina, ningún llamado de atención ni invocación al cambio para los hombres; simplemente no habla de ellos ni se dirige a ellos, como si no solo las mujeres maltratadas tuvieran naturalizada la violencia masculina, sino también el propio Angulo. De esta manera, su discurso de autoayuda parece estar sugiriendo que, en realidad, no hay nada que se pueda hacer contra la situación de violencia que se vive en el Perú, pues todo depende de las decisiones personales que tomen las mujeres.

6. Conclusiones

En esta investigación hemos explorado de qué manera el discurso de autoayuda amorosa de Tomás Angulo se articula con el machismo y tiene importantes consecuencias en términos de relaciones de género. Lo que el

análisis ha mostrado es que la noción de amor y de relación de pareja que transmite este discurso reproduce los roles tradicionales de género y hace recaer principalmente sobre las mujeres la responsabilidad del éxito de la pareja y de la familia. Recordemos que, para Angulo, las parejas exitosas que permanecen juntas en el tiempo son parecidas a Marge y Homero Simpson. En este sentido, su discurso es un llamado a las mujeres a replicar el modelo de la mujer sacrificada y madre abnegada que representa Marge. Para Angulo, ser una mujer reclamona, inconforme o emocional es una receta segura para el fracaso amoroso. Por ello, se le exige mesura, sacrificio y abnegación.

Para los hombres, en cambio, no hay mayores consejos ni llamados al cambio. Su condición de ser poco dialogantes se considera parte inamovible de su naturaleza y hay, por el contrario, respeto y admiración por un supuesto sentido práctico y racional para conducirse en el amor, que sería también parte de la naturaleza masculina. De este modo, lejos de representar un análisis informado que eche luces sobre las relaciones entre hombres y mujeres, el discurso de Angulo se reduce a verbalizar los deseos y los intereses masculinos sobre el amor en el marco de una lógica machista. Se trata únicamente de un llamado a las mujeres para encarnar el fantasma masculino.

Sin embargo, quizás la consecuencia más grave de este discurso es que puede estar alimentando conductas permisivas en las mujeres que sufren violencia conyugal. A esto puede llevar el modelo de mujer sacrificada y abnegada que él promueve. Recordemos que Angulo aconseja «la aceptación completa de las virtudes y los defectos de la otra persona» (Angulo, 2013, p. 15). Mal explicados y malinterpretados, este tipo de consejos no hacen más que ahogar la mirada crítica de las mujeres sobre sus propias relaciones, minar su voluntad de mejora y cambio, y hacerlas proclives a soportar situaciones de maltrato.

A pesar de que el Perú es un país en el que la violencia de género es un mal generalizado, el discurso de autoayuda amorosa de Angulo no la tiene como un tema central en su agenda ni mucho menos. Por lo contrario, las pocas veces que se refiere a ella, tiende a responsabilizar a las mujeres por la

situación de maltrato que sufren y, con ello, invisibiliza el hecho de que hay una serie de factores sociales, económicos e ideológicos que condicionan y complican grandemente el proceso de separación de sus parejas agresoras. En este caso, la interpelación a los hombres también está ausente: no hay un llamado a ellos para que cambien su conducta violenta, sino que se limita a aconsejar a las mujeres que se separen de sus agresores.

El problema que tenemos entre manos es complejo y requiere una respuesta interdisciplinaria que articule a especialistas de distintas áreas con la población, que son miles de peruanas y peruanos que consumen literatura de autoayuda amorosa. Estamos convencidos de que esta es una lucha principalmente ideológica que tiene que librarse en el terrero del discurso, es decir, que es crucial entregarnos a la tarea de imaginar nuevos discursos sobre el amor, que se alejen del ideal romántico, tan atado a la violencia de pareja, pero que tampoco caigan en un pesimismo estéril, que haga pensar en el amor como un imposible y que resulte en un obstáculo que impida a las personas relacionarse de manera espontánea.

Estos nuevos discursos sobre el amor tendrían que abrir la posibilidad de vivir mejor nuestras relaciones amorosas, aceptando que las personas y las relaciones no son perfectas y que requieren esfuerzo y compromiso, pero sin la necesidad de entrar en una lógica sacrificial según la cual hay que aguantarlo todo por amor. Se trata, creemos, de encontrar un equilibrio saludable que, hasta el momento, no ha sido verbalizado con claridad. Estos nuevos discursos, refrescantes y esperanzadores, deberían ser luego socializados, difundidos. Para ello, será indispensable el apoyo del Estado y sus políticas educativas. Desde la casa, la escuela y los medios de comunicación se podrán sembrar nuevos sentidos comunes sobre el amor y las relaciones de pareja que den lugar a nuevos sujetos-amantes, que se relacionen de mejores maneras.

Por otro lado, y como parte de esta tarea, es necesario llevar a cabo en el Perú estudios que hasta el momento no existen, que analicen el impacto real que la literatura de autoayuda tiene en la vida de la gente. Las consecuencias de sus consejos amorosos se presumen negativas, pero es importante conocer con más certeza cómo están interpretando los

lectores de autoayuda los consejos que se les da y cómo los incorporan a su vida de pareja.

Asimismo, habría que fomentar el análisis del discurso de la autoayuda amorosa como un campo de investigación en el Perú. Esto nos permitiría tener acceso a análisis de distintos textos y autores, incluso en distintos formatos, pues el discurso de la autoayuda también se crea y se difunde a través de conferencias, talleres, cursos, videos, foros, etcétera. A pesar de que este es un género que tiene características bastante definidas y los autores (generalmente psicólogos y terapeutas) suelen compartir muchos sentidos comunes, siempre es posible que haya ideas o retóricas nuevas que no conocemos y que están impactando de manera distinta en sus lectores.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Angulo, Tomás (2016). *Don Dramático y Doña Dramática. Cuando se casen, ¿serán felices?* Lima: Urano.
- Angulo, Tomás (2013). *¿Eres mi media naranja o mi medio limón?: a veces me pregunto si eres la persona que siempre esperé.* Lima: Te Escucho Centro Terapéutico.
- Badiou, Alain (2002). *Condiciones.* México, DF: Siglo Veintiuno Editores.
- Badiou, Alain (2012). *Elogio del amor.* Café Voltaire Flammarion.
Recuperado de: <https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2014/01/badiou-elogio-del-amor.pdf>
- Bauman, Zygmunt (2011). *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Blázquez, Macarena; Juan Manuel Moreno y M. Elena García-Baamonde (2009). Estudio de maltrato psicológico, en las relaciones de pareja, en jóvenes universitarios. *Electronic Journal of Research in Educational Psychology*, 7(18), 691-714.
- Boesten, Jelke (2016). La violencia en periodos de paz. En Jelke Boesten, *Violencia sexual en la guerra y en la paz: género, poder, justicia posconflicto en el Perú* (pp. 217-259). Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- Caro, Coral (2008). Un amor a tu medida: estereotipos y violencia en las relaciones amorosas. *Revista de Estudios de Juventud*, (83), 213-228.
- Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán (2005). *La violencia contra la mujer: feminicidio en el Perú.* Recuperado de <http://www.flora.org.pe/pdfs/Feminicidio.pdf>

- De la Pava, Arturo (2006). ¿Qué es una mujer... para el psicoanálisis? (Desde la sexualidad femenina en Freud hasta la posición femenina en Lacan). *Desde el Jardín de Freud*, (6), 170-189.
- Echeburúa, Enrique; Pedro Amor y Paz De Corral (2002). Mujeres maltratadas en convivencia prolongada con el agresor: variables relevantes. *Acción psicológica*, 1(2), 135-150.
- El Comercio (2016). FIL Lima 2016: estos fueron los libros más vendidos este año. *El Comercio*. Recuperado de <https://elcomercio.pe/luces/libros/fil-lima-2016-libros-vendidos-ano-243104>
- El Comercio (2018). FIL Lima 2018: estos fueron los libros más vendidos en la última edición. *El Comercio*. Recuperado de <https://elcomercio.pe/luces/libros/fil-lima-2018-libros-vendidos-ultima-edicion-noticia-543855>
- Engels, Friedrich (1935). *El origen de la familia, de la propiedad y del Estado*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Esteban, M. Luz y Ana Távora (2008). El amor romántico y la subordinación social de las mujeres: revisiones y propuestas. *Anuario de Psicología*, 39(1), 59-73.
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria* Madrid: Traficantes de Sueños. Recuperado de: <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Caliban%20y%20la%20bruja-TdS.pdf>
- Ferrer, Victoria y Esperanza Bosch (2013). Del amor romántico a la violencia de género. *Revista de currículum y formación del profesorado*, 7(1), 105-122.
- Fischman, David (2018). *El misterio de la luz: una historia de transformación personal*. Lima: Planeta.
- Fischman, David (2016). *Inteligencia espiritual en la práctica. Cómo aplicarla en la vida y en la empresa*. Lima: Planeta.

- Fuller, Norma (1993). *Dilemas de la femineidad: mujeres de clase media en el Perú*. Lima: PUCP.
- Galán, Jaime y María del Rocío Figueroa (2017). Gaslighting. La invisible violencia psicológica. *Uaricha, Revista de Psicología*, 14(32), 53-60.
- Illouz, Eva (2009). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Illouz, Eva (2010). *La salvación del alma moderna: terapia, emociones y cultura de la autoayuda*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Illouz, Eva (2012). *Por qué duele el amor: una explicación sociológica*. Madrid: Katz Editores, Capital Intelectual.
- Illouz, Eva (2014). *Erotismo de autoayuda: cincuenta sombras de Grey y el nuevo orden romántico*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Lacan, Jacques (1975). *Seminario XX. Aun*. Buenos Aires: Paidós.
- Lara, M. Asunción; Liliana Mondragón y Norma A. Rubí (1999). Un estudio de factibilidad sobre la prevención de la depresión en las mujeres. *Revista Salud Mental*, 22(4), 41-48.
- Martínez, Jack (2005). Piratas y pirateados: libros informales e industria editorial. *El Hablador*. Recuperado de <http://www.elhablador.com/pirata1.htm>
- Martínez, Patricia y Juan Carlos Sierra (2005). Efecto de la lectura de material de autoayuda sobre algunas variables psicológicas en una muestra no clínica. *Revista Universitas Psychologica*, 4(2), 197-204.
- Meza, Carmen (2002). El divorcio en el Perú y en Brasil. *Revista de Derecho y Ciencia Política*, 59(2). Recuperado de: http://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtual/Publicaciones/derecho/v59_n2/Contenido.htm
- Pizarro, Javier (2016). *Todo están en la mente: el caso del discurso y la práctica en el Perú* (Tesis de maestría). PUCP, Lima.
- Ponce, Tilsa (2007). Los libros de «autoayuda» y la construcción de una narrativa del sujeto contemporáneo. En Santiago López Maguiña,

- Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban, Juan Carlos Ubilluz y Víctor Vich (Eds.), *Industrias culturales: máquinas de deseos en el mundo contemporáneo* (pp. 35-49). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Radio Programas del Perú (2015). ¿Tomás Angulo no está habilitado para ejercer la Psicología? *RPP Noticias*. Recuperado de <http://rpp.pe/famosos/chollywood/tomas-angulo-no-esta-habilitado-para-ejercer-la-psicologia-noticia-815433>
- Ruiz-Bravo, Patricia (1988). Silencios y maltratos: mujer y violencia doméstica. *Debates en Sociología*, (12-14), 29-46. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/debatesensociologia/article/view/7091/7276>
- Ruiz-Bravo, Patricia (1996). Un balance de los estudios de género en el Perú. En Patricia Ruiz-Bravo (Ed.), *Detrás de la puerta: hombres y mujeres en el Perú de hoy* (pp. 5-56). Lima: PUCP.
- Ubilluz, Juan Carlos (2012). La cruda «verdad» del fantasma y la verdad excepcional del amor. En Juan Carlos Ubilluz, *La pantalla detrás del mundo: las ficciones fundamentales de Hollywood* (pp. 96-112). Lima: PUCP, Universidad del Pacífico, IEP.
- Valdés, Angel; Gabriela Basulto y Elisa Choza (2009). Percepciones de mujeres divorciadas acerca del divorcio. *Enseñanza e Investigación en Psicología*, 14(1), 23-35. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/292/29214102.pdf>
- Žižek, Slavoj (2010). *El acoso de las fantasías*. Madrid: Siglo XXI.

CAPÍTULO 9

ENUNCIACIÓN PERIODÍSTICA DEL FEMINICIDIO ADULTO: EL CASO DE PAOLA PERALTA

Lilian Kanashiro y Lucía Yap - Universidad de Lima

1. Introducción

La necesidad de una mayor visibilidad ante la opinión pública de las violencias de género se enfrenta a dos disyuntivas contradictorias entre sí. Por un lado, la poca cobertura informativa contribuye a la invisibilidad del problema y, por otro lado, la excesiva cobertura contribuye a la narcotización informativa. No obstante, la interpretación cultural que hacemos de las diferencias biológicas no es responsabilidad exclusiva de cada individuo. Así, es importante dirigir la mirada hacia las «agencias productoras de identidad» (Fuller, 1998, p. 18) como la escuela, los medios de comunicación y el sistema de justicia. Al ser los medios de comunicación mecanismos significativos en la producción de la identidad, nos preguntamos ¿cómo operan las interacciones enunciativas de la cobertura periodística en torno al feminicidio?

Para ello, analizaremos desde una perspectiva sociosemiótica (Landowski, 2009; 2015) la cobertura periodística del feminicidio de Paola Peralta. El caso fue expuesto por los medios informativos y tipificado como feminicidio; no obstante, según la sentencia del Poder Judicial, a los cuatro días del crimen, fue homicidio con ferocidad. Si bien se sabe que existe una ola de interés y activa preocupación por la violencia de género, poco se ha dicho sobre las diversas modalidades en que se enuncian estos acontecimientos en el periodismo.

En el Perú, entre enero del 2009 y octubre del 2018, 1167 mujeres han sido asesinadas y sus casos fueron tipificados como feminicidio (Observatorio de Criminalidad del Ministerio Público, 2018a). Asimismo,

en el 80 % de casos el agresor fue la pareja o expareja y más del 50 % de las víctimas tenía entre 18 y 34 años. (Observatorio de Criminalidad, 2018b). En el caso peruano, la primera manifestación masiva presencial contra la violencia de género ocurrió en agosto del 2016 («Ni una menos. Miles marcharon contra la violencia hacia la mujer», 13 de agosto del 2016), que concitó la atención de los medios peruanos. La activación de la agenda de género no es un hecho aislado en el Perú, sino que interactúa discursivamente con otras formas o estrategias alrededor del mundo. Por ejemplo, las marchas anuales contra la violencia de género en el Perú toman el nombre de la marcha argentina: «Ni una menos»¹⁶.

2. Enunciación de la cobertura informativa del feminicidio

Así como la ley plantea una aproximación conceptual de los fenómenos, de la misma manera lo hace el periodismo como facilitador contemporáneo de la información (Amado, 2018). ¿Cómo analizar la enunciación periodística de los casos de feminicidio? Existen distintas perspectivas teóricas para emprender un análisis de la cobertura informativa. Tal como lo adelantamos desde este estudio, trabajaremos desde una perspectiva semiótica. Ello implica tomar la cobertura periodística como un objeto semiótico que relaciona una serie de conceptos analíticos que nos permitan dilucidar el proceso de construcción de sentido. Nos centraremos en el análisis de la enunciación, dejando de lado otros niveles de análisis como la narratividad periodística. A fin de cuentas, la cobertura periodística de uno u otro acontecimiento consiste en volverlo noticiable, es decir, contiene una serie de valores-noticia que lo hacen de interés público y, por tanto, enunciable.

Esto que llamamos enunciación es definido por Greimas y Courtés (1990) como «la instancia lógicamente presupuesta por la existencia misma del enunciado» (p. 144). Expresado en términos más sencillos, si evidenciamos la existencia de una cobertura informativa o de un conjunto

16 «Ni una menos» es el colectivo feminista de protesta que surgió el 2015 en Argentina y se extiende a otros países de la región.

de noticias, podemos presuponer por lógica que la precede la enunciación. La instancia enunciativa que presuponemos lógicamente está compuesta de tres roles actanciales: el enunciador (sujeto que hace saber), el enunciado (el objeto a saber) y el enunciatario (el sujeto que ha de saber). Visto como un programa narrativo, la enunciación es el acto por el cual un enunciador hace saber a un enunciatario (Courtés, 1997).

Si bien las bases teóricas que están implicadas en la teoría de la enunciación se mantienen aún vigentes, no están exentas de un desarrollo o amplificación. En esa línea, Landowski (2009) examina las interacciones procedentes de la base teórica fundacional y señala que el formalismo tan presente en ellas formuló interacciones sin riesgo (programación) o con un riesgo limitado (manipulación). Estas modalidades de interacción son muy conocidas en el ámbito de la semiótica greimasiana tradicional y en ella se registran décadas de trabajo teórico y aplicado. Pero Landowski se pregunta, ¿todas las interacciones enunciativas gozan de estas características?, ¿qué sucede con formas de interacción enunciativa que no «calzan» con estas modalidades? Bajo estas inquietudes y a partir de analizar semióticamente enunciados, se añaden nuevas modalidades de interacción enunciativas que suponen desafíos epistemológicos profundos.

Partiendo de la hipótesis base, la interacción enunciativa es la que crea el sentido (De Oliveira, 2013), se proyecta la posibilidad de que ante la interacción enunciativa programada, basada en el cero riesgo, pueden existir contrariamente interacciones basadas en la imprevisibilidad, es decir, en el riesgo absoluto, denominadas como accidente. Y ante la interacción manipuladora basada en el riesgo limitado, puede existir, contrariamente, la interacción por ajuste cuya base es la inseguridad. La complejidad de este modelo y los diversos regímenes implicados en ella son trabajados al detalle en las obras *Interacciones arriesgadas* (Landowski, 2009) y *Pasiones sin nombre* (Landowski, 2015), y que presentamos de manera sintética en el siguiente esquema:

Figura 1
Modelo de interacciones arriesgadas

Régimen de interacción Programación		Régimen de interacción Accidente
Régimen de sentido Insignificancia		Régimen de sentido Sin sentido
Régimen de riesgo Seguridad	X	Régimen de riesgo Riesgo puro
Régimen de interacción Manipulación ¹⁷		Régimen de interacción Ajuste
Régimen de sentido Tener significación		Régimen de sentido Hacer sentido
Régimen de riesgo Riesgo limitado		Régimen de riesgo La inseguridad

Fuente: Landowski (2009).

Pero como bien sabemos, todo modelo o esquema no es más que una hipótesis a ser contrastada, en nuestro caso, con las propias prácticas enunciativas. De manera general y considerando las prácticas enunciativas periodísticas, señalamos que la enunciación programada corresponde a las secciones con que todo medio informativo categoriza las noticias. La enunciación manipulada corresponde a la denuncia o presión mediática a través de la noticia. La enunciación por ajuste es la noticia en construcción en donde ante una alerta, el medio informativo va publicando y construyendo el caso. Y la enunciación por accidente es la noticia caracterizada por el *shock* mediático, por lo inesperado (Kanashiro, 2018).

El presente estudio pretende ahondar en las formas enunciativas de la cobertura periodística del feminicidio y analizar en detalle un caso seleccionado por la amplitud de su cobertura. ¿Por qué analizar las formas enunciativas del feminicidio y no la de otros crímenes? A manera de hipótesis, consideramos que, si bien la noticia se nos ofrece como un hecho clausurado o en proceso de clausura, hay consideraciones especiales que

17 Por el término «manipulación», la semiótica clásica hace referencia a un /hacer hacer/. Transformar las competencias de sujeto para llevar a cabo una *performance*. Dado que el término se mencionará en varias ocasiones, es pertinente evitar una interpretación peyorativa de la expresión.

tienen las noticias cuyo ámbito de definición está socialmente en proceso. Este es el caso del feminicidio. No es suficiente que la ley disponga qué es un feminicidio o cuándo estamos ante un caso como tal. El sentido de este se va gestando socialmente y se va negociando en interacciones sociales entre instituciones (judicial, periodístico, educacional, ciudadano, etcétera). Es así como desde un punto de vista teórico semiótico, nos interesa profundizar en las modalidades enunciativas aplicadas a la cobertura informativa de una noticia de feminicidio.

El modelo de interacciones que traemos a colación no plantea un esquema de construcción de tipologías fijo e inamovible, más bien intenta reflejar los trayectos por donde transitamos de una forma de interacción a otra.

3. Delineando el feminicidio

El feminicidio es generalmente conceptualizado como el homicidio de una mujer atribuido a motivos de género (Hernández, 2016). Sin embargo, esta definición trae cierto grado de confusión. A primera vista, no queda claro en qué consiste una razón de género o qué diferencia al feminicidio de los otros homicidios. Por ello, realizaremos una breve revisión histórica del término, para después centrarnos en su significado legal en el Perú. Por último, definiremos el concepto que se utilizará en el presente artículo.

El término feminicidio fue popularizado por Diana Rusell en 1976, quien lo mencionó como una alternativa al homicidio femenino en el Tribunal de Crímenes Contra la Mujer en Bruselas (Widyono, 2009). Posteriormente, Campbell y Runyan (1998) extienden el concepto a todos los asesinatos de mujeres sin considerar la razón específica o necesidad del victimario. De esta manera, incorpora la muerte de la mujer por causas estructurales al género, tales como el infanticidio, el tráfico de drogas, la prostitución, la desnutrición ligada al género, etcétera. (Boira, Marcuello-Servós, Otero, Sanz Barbero y Vives-Cases, 2015). En el 2001, Rusell actualiza el término a «el asesinato de mujeres por hombres debido a su

condición de mujeres» (Russell y Harmes, 2001, p. 3), que posee la mayor acogida en la actualidad. Otros autores prefieren definir el feminicidio como parte de un sistema patriarcal que establece jerarquías de poder y control, mientras que algunos reconocen la influencia de múltiples sujetos o grupos (la policía, el Estado, entre otros) que determinan la «economía de la muerte» de la mujer (Hernández, 2016). A pesar de estas diferencias, la violencia contra la mujer suele ser el punto central para construir una conceptualización del feminicidio (Hernández, Morales, Raguz y Burga, 2018).

Una de las principales clasificaciones de los feminicidios es la establecida por Carcedo y Sagot (2000), quienes lo dividen en feminicidio íntimo, feminicidio no íntimo y feminicidio por conexión. En el primero, la víctima mantuvo una relación de pareja tanto como esposo, conviviente, enamorado, etcétera. Se incluye también el asesinato por personas con un vínculo familiar. En el segundo, el suceso se da sin que el homicida tenga una relación familiar o de pareja con la víctima, por ejemplo, en el caso de trabajadores sexuales, amigos, vecinos y también desconocidos. Por último, el feminicidio por conexión sucede cuando una mujer fallece a raíz de un ataque dirigido hacia otra persona. Esta clasificación es compartida por el Consejo Nacional de Política Criminal (2017). Menciona que en el 2016, el 92 % de casos fueron clasificados como feminicidios íntimos, mientras que tan solo el 8 % entraron en la clasificación de feminicidios no íntimos.

Para diferenciar los asesinatos feminicidas de los no feminicidas, Russell (2006) considera que si el género femenino de la víctima no tiene un rol importante en el ataque, se trata de un asesinato no feminicida. Por ejemplo, «*un varón armado que dispara y mata a los propietarios, hombre y mujer, de un supermercado en el transcurso de su crimen, no ha cometido un feminicidio*» (Russell, 2006, p. 79). En el Perú, el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (MIMP) considera al feminicidio como el «homicidio de mujeres cometido presuntamente por la pareja o expareja de la víctima; por cualquiera de las personas comprendidas en la Ley de Protección frente a la Violencia Familiar o por alguna persona desconocida por la víctima, siempre que el homicidio revele discriminación contra

la mujer» (Resolución Ministerial 110-2009-MIMP, 2009, artículo 1). Esta definición reconoce a la discriminación contra la mujer como las exclusiones o restricciones que limitan los derechos de esta. Por ejemplo, homicidios en una situación previa de hostigamiento sexual, relación de pareja, servicios sexuales, violencia familiar, en el caso de embarazo, en una situación de proxenetismo, infanticidios por género, entre otros. Se incluyen también los asesinatos por desconocidos a la víctima donde la mujer sufre de una violación.

En sintonía con lo ya mencionado, se considera al feminicidio como un crimen o violencia extrema hacia las mujeres, ejercida para establecer cierto nivel de poder, con base en la discriminación de género.

3.1. Definición penal en el Perú

En julio del 2013, el feminicidio fue incluido en el Código Penal y el Código de Ejecución Penal mediante el artículo 108-A. Así, el feminicidio «será reprimido con pena privativa de libertad no menor de veinte años el que mata a una mujer por su condición de tal» (Ley 30068, 2013, artículo 108-A). Esta definición establece un paralelo con lo propuesto por Russell el 2001. La ley menciona que el delito se contextualiza dentro de un ambiente de violencia familiar, coacción, hostigamiento o abuso sexual, abuso de poder o autoridad o cualquier forma de discriminación contra la mujer. Por último, se establece que existen ciertos agravantes, tales como la condición de adulto mayor o menor de edad de la víctima, estado de gestación de la víctima, la responsabilidad o cuidado del agente agresor, actos de mutilación hacia la víctima, discapacidad de la víctima, trata de personas, presencia de menores de edad en la escena o estado de toxicidad del agresor. Asimismo, señala que «la pena será de cadena perpetua cuando concurren dos o más circunstancias agravantes» (Ley 30068, 2013, artículo 108-A).

Las críticas a este planteamiento legal son la imprecisión de los enunciados y duplicidad o exceso de punitivismo, lo que en la práctica lo

vuelve poco efectivo e inaplicable a largo plazo (Pérez-Manzano, 2018). De manera similar, para Pérez-Ruiz (2014) la tipificación del feminicidio en la ley peruana no se acoge a los postulados teóricos de Rusell. Más bien conforma una definición estrictamente penal que, por su imprecisión normativa (el que mata a una mujer por su condición de tal), se inclina al feminicidio íntimo y dificulta la tarea de su reconocimiento. Como mencionan ambas autoras, estos problemas se extienden a la mayoría de legislación latinoamericana sobre el feminicidio.

4. Metodología

Los datos del presente trabajo provienen de una investigación de mayor envergadura en torno a la percepción de inseguridad, sus determinantes y narrativas (Kanashiro, Dammert y Hernández, 2018). Como parte de este trabajo se llevó a cabo un monitoreo de medios informativos: dos medios televisivos, dos radios y tres diarios impresos, durante dos semanas. Los siete medios monitoreados corresponden a medios generalistas, es decir, no especializados y dirigidos al público en general, y se recogieron las publicaciones informativas de noticiarios en sus diversas plataformas: soporte analógico y digital (web, Facebook y Twitter). Los medios fueron seleccionados por ocupar los primeros lugares de sintonía (televisión), audiencia (radio) y lectoría (diario impreso). En ese sentido, su relevancia en la dieta mediática nacional es indiscutible. De este monitoreo se obtuvieron 39 369 publicaciones que abarcaron desde noticias del espectáculo, internacionales, políticas y de inseguridad. De la información recogida, el 10 % (N = 3938) corresponden a noticias de inseguridad nacional. Se dejaron de lado las noticias correspondientes a la inseguridad en otros países, inseguridad vial y a conflictos que no tuvieran vínculo con el fenómeno criminal local. De las 3938 noticias vinculadas a tipos delictivos, el 29 % (N = 1132) corresponden a noticias sobre ofensas sexuales, tales como violaciones sexuales, feminicidios, violencia doméstica, etcétera. Para este trabajo, seleccionamos las noticias que hacían referencia al feminicidio. Se obtuvo un total de 247 publicaciones (22 %).

Al distinguir en las noticias de feminicidio la edad de la víctima, encontramos lo siguiente:

Tabla 1
Tipo de noticias de feminicidio por edad de la víctima
(del 19 de febrero al 4 de marzo del 2018)

A menores de edad (menores de 18 años)		A mayores de edad (18 años a más)	
N	%	N	%
98	39.7 %	149	60.3 %

Fuentes: América Noticias, Latina, RPP, Radio Capital, *Trome*, *Ojo* y *El Comercio*.
Elaboración propia.

Como se observa, la diferencia es relevante. El periodismo cubre en mayor proporción la violencia extrema de género de mujeres adultas que la de menores de edad. Ello no equivale a señalar que suceden en esa misma proporción, sino de la accesibilidad de los periodistas a este tipo de casos. Si nos detenemos a observar el tipo de feminicidio, sea íntimo o no íntimo, la distinción es la siguiente:

Tabla 2
Tipo de noticias por tipo de feminicidio
(del 19 de febrero al 4 de marzo del 2018)

Feminicidio íntimo		Feminicidio no íntimo	
N	%	N	%
69	27.9 %	178	72.1 %

Fuentes: América Noticias, Latina, RPP, Radio Capital, *Trome*, *Ojo* y *El Comercio*.
Elaboración propia.

Las cifras sugieren interrogantes sobre la sensibilidad periodística en la cobertura de feminicidios no íntimos, como también puede revelar cierta dificultad para acceder a fuentes que permitan la construcción noticiosa del feminicidio íntimo. Las estadísticas oficiales del Ministerio de la Mujer y

Poblaciones Vulnerables (MIMP) afirman que la violencia de género suele darse dentro del entorno familiar o cercano de las víctimas. Por ejemplo, en el 80.1 % de asesinatos los presuntos victimarios fueron la pareja o expareja de la víctima, mientras que el 9.7 % fueron personas con algún tipo de relación familiar con la víctima (Observatorio de Criminalidad del Ministerio Público, 2018a). En el delito de violación sexual, por otro lado, el 41.2 % de los imputados eran conocidos por la víctima, mientras que el 38.2 % era familiar de la víctima (Observatorio de Criminalidad del Ministerio Público, 2018a). Esto trae dificultades para que las familias denuncien y expongan sus casos ante los medios.

Todo este trabajo de clasificación se llevó a cabo a través de un libro de codificación en distintos niveles: el primer nivel del tipo de noticia es en general; el segundo nivel del tipo es de inseguridad, y el tercer nivel del tipo de noticias es de ofensa sexual. Una vez configurado el corpus de trabajo, se emplearon los procedimientos provenientes de los estudios de *News stories* (Rogstad, 2016), con la finalidad de distinguir los casos sobre los cuales giraban las noticias sobre feminicidios, más allá de la frecuencia de las publicaciones. Creemos que si profundizamos a un nivel de identificación de las historias podremos comprender con más claridad el despliegue informativo.

Al comparar las historias según el tipo de feminicidio por edad de la víctima (adulta o menor de edad), se identificaron cinco casos de feminicidio de adultas. La distribución por el número de publicaciones se muestra en la tabla 3.

A diferencia del feminicidio de menores en el que todas las publicaciones se concentran en una sola historia (95 publicaciones de 98), la cobertura de feminicidios a adultas muestra una mayor variedad de historias. No obstante, una historia concitó la mayor atención por encima de los demás casos de feminicidio adulto: el caso de Paola en San Juan de Miraflores. Llama la atención, a su vez, que esta historia y la que le sigue en intensidad de cobertura, estuvieron relacionados con casos de feminicidio no íntimo, es decir, la víctima no tenía una relación familiar ni sentimental con el homicida. Una interpretación plausible es la predisposición de la

Tabla 3
Casos y publicaciones de feminicidio de adultas
(del 19 de febrero al 4 de marzo del 2018)

Caso	N.º de publicaciones	% de publicaciones	Tipo de feminicidio
SJM	68	45.6 %	No íntimo
Callao	29	19.5 %	No íntimo
Rímac	20	13.4 %	Íntimo
Trujillo 1	13	8.7 %	No íntimo
Trujillo 2	10	6.7 %	Íntimo
Otros casos	9	6.0 %	Íntimo
Total	149	100 %	

Fuentes: América Noticias, Latina, RPP, Radio Capital, *Trome*, *Ojo* y *El Comercio*.
 Elaboración propia.

familia a brindar información a la prensa al no estar involucrada con el hecho delictivo y la espectacularidad de los casos en conexión con los temores de las audiencias de estos medios.

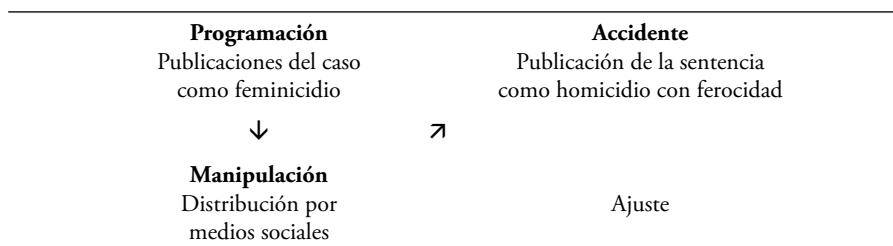
En este marco, seleccionamos el caso del feminicidio de Paola Peralta, de 20 años, ocurrido el 1 de marzo del 2018 en San Juan de Miraflores a manos de Esteban Huamán. Paola murió desangrada por un corte en el cuello. De acuerdo con los reportes de la prensa, hubo intento de violación sexual. La hermana y los vecinos se percataron de los actos de violencia sin poder evitar el asesinato. La víctima y el victimario eran inquilinos, no tenían relación sentimental de ningún tipo y el inmueble se ubica frente a la División de Investigación Criminal de la Policía del distrito. Por ese motivo, la Policía logra capturar rápidamente al victimario y considera el hecho como flagrancia¹⁸.

4.1. Enunciando la violencia extrema de género

El análisis detallado de los contenidos periodísticos enunciados sobre el caso de Paola muestra varios tipos de interacciones enunciativas.

¹⁸ Una muestra de los principales recortes periodísticos en televisión, radio, web y medios sociales se adjuntan en el siguiente enlace: <http://bit.ly/2E6aCHD>.

Figura 2
Interacciones arriesgadas aplicado al caso Paola



Nota. Modelo aplicado de Landowski (2009).

Elaboración propia.

La cobertura del caso en análisis muestra que se inició el 1 de marzo en la tarde, cuando los sucesos acontecieron en la mañana de ese mismo día. La cobertura cobró mayor intensidad en la noche y se amplificó notoriamente durante el 2 de marzo. El número de publicaciones descendió el 3 de marzo y continuó en baja intensidad el 4 de marzo, con la publicación de la sentencia del victimario.

4.2. Enunciación programada: Una narrativa canónica

La cobertura de cuatro días del caso de Paola apunta a interacción enunciativa predominante de programación que se caracteriza por un conjunto de narraciones propias de cada medio. Estas narraciones presentan lenguajes diferentes: videorreportaje, texto digital, texto impreso y fotografías. A pesar de la diferencia de lenguajes, todos giran en torno a los mismos contenidos: el distrito, el nombre de la víctima, el nombre del victimario, la modalidad y el arma del homicida, los intentos de la hermana y de los vecinos por evitar el crimen, la intervención de los peritos policiales y las declaraciones del jefe del Departamento de Investigación Criminal. Estos elementos invariantes que comparten los relatos constituyen, en conjunto, una narrativa canónica del caso.

Figura 3

Narrativa canónica de América Noticias



«San Juan de Miraflores: sujeto asesinó a joven luego de intentar violarla», por web América Noticias, 2018 (<https://www.america.com.pe/noticias/actualidad/san-juan-miraflores-sujeto-asesino-joven-luego-intentar-violarla-n312558>)

Figura 4

Narrativa canónica del diario *Trome*



«Ni una menos: Sujeto degolló a joven estudiante cuando se resistió a ser violada en SJM [VIDEO Y FOTOS]», por web del diario *Trome*, 2018 (<https://trome.pe/actualidad/crimen-estudiante-degollada-violacion-san-juan-miraflores-video-fotos-77191>).

Una excepción es el relato mostrado por el diario *Ojo* en su página web el 1 de marzo del 2018. Señala lo siguiente:

Un nuevo caso de feminicidio se registró en la capital. Esta vez sucedió en el distrito de *San Juan de Lurigancho* [énfasis añadido]. El sujeto identificado como Esteban Huamán Mantilla de 31 años degolló a *Paolo* [énfasis añadido] Peralta Carhuavilca de 22 años en el cuarto piso de una casa, frente al Departamento de Investigación Criminal del referido distrito (González, 1 de marzo del 2018).

El texto presenta imprecisiones con respecto al distrito y el nombre de la víctima (colocar Paolo en vez de Paola). Estos errores fueron corregidos, pero aún se mantiene la doble versión en la red. La rutina de repetir los mismos valores con significantes diferentes es compartida por seis de los siete medios analizados. Ello apunta a una rutina profesional afianzada en el oficio. De ser así, esta interacción enunciativa sería guiada por un principio de regularidad causal, una especie de automatismo entre sujeto enunciadador y objeto enunciado (la noticia).

No obstante, un aspecto emerge como relevante en el texto de la noticia y en la investigación realizada. ¿Estamos ante un caso de feminicidio? La mayoría de los enunciados periodísticos señalan que estamos ante un caso de feminicidio, aunque los titulares hacen referencia al término asesinato. En cierta medida, tomando en cuenta la literatura reseñada previamente, consideramos que estamos ante esta situación.

Sin embargo, la declaración de la autoridad que cumple la función de fuente para la construcción informativa señala que no estamos ante un caso de feminicidio. «Policía: Es un crimen [...] hay flagrancia del delito. Periodista: ¿Y feminicidio? ¿Y la tipificación de feminicidio? Policía: No, delito contra la libertad sexual» (Latina, 2 de marzo del 2018).

Frente a esto, los demás medios omitieron esta declaración y trataron el caso como feminicidio. En ese sentido, nos preguntamos ¿por qué los periodistas decidieron enunciar este caso como feminicidio cuando la autoridad policial señaló que se trataba de un homicidio? No podemos

especular a este nivel sobre las motivaciones periodísticas que llevaron a tal situación. Lo que sí apuntaban los textos, efectivamente enunciados y difundidos, fue la existencia de una regularidad de carácter simbólica más que causal, en la medida que el hecho fue calificado como feminicidio por el periodismo por el contexto creciente de violencia hacia a las mujeres. Si fuera regularidad causal, los periodistas hubieran seguido lo señalado por la fuente. En ese sentido, los periodistas prefirieron seguir cierto sentido común social y calificar en conjunto el caso como feminicidio, pero ello no fue coherente en sus titulares.

¿Qué implicancias tiene este tipo de enunciación del caso de estudio con respecto a la violencia de género? En primer lugar, la omisión de los periodistas en advertir la tipificación emergente del caso a cargo de las autoridades y preferir los detalles más sensacionales para armar la historia, poco favor le hace a la lucha contra la violencia de género y a los familiares de la víctima. Ello nos lleva a cuestionarnos sobre el compromiso de los aparatos de producción de información en la lucha contra la violencia a las mujeres y considerar que lo que está detrás es una simple coincidencia de necesidades. Por un lado, la necesidad de los familiares de las víctimas que menos recursos poseen para conseguir justicia y, por otro lado, el interés de los medios de atraer audiencias. Incidir en el sensacionalismo de la historia es una falta de respeto con las víctimas y desacredita la profesión periodística.

4.3. Enunciación manipulatoria: Relevando los detalles

Los enunciados canónicos señalados anteriormente se reenunciaron varias veces a través de los medios sociales. Un ejemplo de ello lo mostramos en la figura 5.

Las publicaciones anteriores aparecen como si fueran a dar más información del caso, pero todas remiten a la misma noticia publicada en la página web desde el inicio de la cobertura de la noticia. Lo mismo sucede con los demás medios, es decir, se presenta la noticia a través de Facebook

Figura 5
Publicaciones en Facebook y Twitter del diario *Trome*



Capturas de pantalla sobre el caso de Paola en Facebook y Twitter. Tomado de *Trome* (2 de marzo del 2018) y *trome.pe* (4 de marzo del 2018).

o Twitter con un titular diferente y el enlace lleva a la misma narrativa canónica. Si bien es conocido que los medios sociales como Facebook y Twitter son fundamentalmente plataformas de distribución, debemos señalar que distribuyen la noticia enunciando de manera diferente el mismo contenido.

La publicación, ya sea Facebook o Twitter, resalta un detalle y ofrece el enlace de la noticia que ya había sido publicada con anterioridad. Esta forma de relevar detalles, ciertamente escabrosos o cuestionables, transforma la interacción de programación en manipulación. De lo que se trata con este tipo de interacción es motivar a los lectores, usuarios o audiencia a seguir consumiendo la información. De acuerdo con nuestro marco teórico, las motivaciones en este tipo de interacción pueden ser consensuales o decisionales. En este sentido, los enunciados proponen una motivación consensual creando la competencia de un /hacer querer/ ser informados.

La motivación decisional difiere de la consensual por el tipo de competencia creada. Mientras la motivación consensual instaura el /hacer querer/, la motivación decisional instaura el /hacer deber/ del sujeto manipulado. En el caso analizado, la reenunciación de la misma noticia a

través de diversas versiones de titulares que funcionan como imanes para la lectoría crean la competencia del querer: desear más información. Ese querer ser informados no supone más información, sino una manipulación enunciativa que «resalta» aspectos que pueden ser atractivos para los lectores.

Los estudios de periodismo y de otras vertientes disciplinares han insistido en el carácter espectacularizado o sensacionalista de resaltar los aspectos macabros de la noticia situación (Uribe y Gunter, 2015; McGregor, 2017; Gerbner, 1996). Desde nuestra perspectiva, en tiempos digitales estos aspectos no han sido eliminados, sino que se han incorporado con nuevas estrategias de enunciación. Si ya la narrativa canónica (el texto central de la noticia) posee elementos perturbadores de gran fruición para la lectoría o audiencia —como resaltar el arma homicida—, la reenunciación a través de los medios sociales cumplen la función de resaltar otros aspectos: la mató porque no le gustó el desayuno, o enaltecer que perdió la vida porque se resistió a la violación.

Esta forma de enunciación específica que se presenta en este caso presenta el riesgo de contribuir con la narcotización de la información, además de insistir en la oportunidad perdida de denunciar, es decir, /hacer deber/ a las autoridades una adecuada tipificación del caso. Contribuir a la erradicación de la violencia de género supone por parte de los gestores de la información contemporánea activar el compromiso de la ciudadanía y vigilar el rol de los que tienen el poder. La narcotización y la omisión ante la tipificación contravienen esas finalidades.

4.4. Enunciación accidental: De feminicida a homicida feroz

Luego que la información fuera repetida una y otra vez durante dos días y medio con intensidades diferentes, el caso se clausura cuando los medios de comunicación señalan la sentencia del acusado. ¿Cómo un caso de feminicidio puede concluirse en cuatro días? Nuestras normas legales establecen que, si el acusado se acoge a la terminación anticipada, es decir, confiesa su crimen de manera inmediata, posibilita que se le reduzca de la pena.

Es así como el 4 de marzo, uno de los diarios monitoreados publica lo siguiente:

El Poder Judicial condenó a 15 años de prisión efectiva y al pago de 20 mil soles por concepto de reparación civil a Esteban Huamán Mantilla, el sujeto que asesinó a cuchilladas a Paola Peralta Carhuavilca, de 22 años, luego de intentar violarla sexualmente en una vivienda de San Juan de Miraflores («SJM: Dan 15 años de prisión a sujeto que degolló a vecina», 4 de marzo del 2018).

Parte de la narrativa canónica mostraba a un abogado penalista que señalaba los posibles agravantes del caso: indicaba la probabilidad de una condena máxima de 35 años de prisión. Tal como se puede apreciar en el texto precedente, el feminicida fue condenado a 15 años de cárcel por el delito de homicidio con ferocidad. Después de cuatro días de cobertura en donde los medios de comunicación señalaron el caso como feminicidio, un trayecto muy distinto se articulaba por el lado de las prácticas sociales a cargo de las autoridades encargadas de llevar a cabo las investigaciones y los procesos de judicialización, al señalar el caso como homicidio. No tenemos acceso a los documentos que permitirían una reconstrucción de este trayecto; la prensa no los reproduce y, en todo caso, los ignora. Solo contamos con la primera declaración de la policía quien, desde el inicio, niega la calificación del caso como feminicidio. La existencia paralela de dos discursos: el periodístico y el judicial que, en este caso, no coinciden en el señalamiento de la naturaleza del delito. Tenemos dos narrativas, una expuesta ante la audiencia y otra que reside entre los canales de justicia peruano.

A pesar de la cobertura periodística, emerge un nuevo sentido y, por tanto, se configura una nueva interacción que proponemos como accidente. El suceso inesperado y, en cierto caso, un sinsentido, caracteriza a este régimen. ¿Cómo denominar este tránsito entre la manipulación y el accidente? Consideramos que estamos ante una manipulación fallida. Por más que el periodismo señaló el caso como un feminicidio, no fue con la finalidad de un /hacer deber/ a las autoridades judiciales que el confeso

asesino deba ser condenado a la pena máxima (35 años de cárcel); se llevó a cabo la finalidad de un /hacer querer/ a la audiencia para que consuma la información. Ignorar la práctica judicial y ceñirse a las necesidades empresariales del periodismo, condujo a una interacción accidental que genera un nuevo rumbo en la significación que deja a los que siguen el caso sin comprender qué pasó. Es muy probable que el análisis del expediente judicial esclarezca la situación, pero este estudio se basa en el discurso propiamente periodístico.

A partir de esta experiencia podemos comprender cómo los discursos paralelos entre lo periodístico y lo judicial, ámbitos discursivos ajenos entre sí, generan interacciones accidentales. Es probable que una aproximación por la sociología de las profesiones pueda brindar mayores luces.

Como señalamos en la metodología, el monitoreo general consideraba la recogida de datos hasta el 4 de marzo, fecha en la que se publicó la sentencia judicial. Para fines exclusivos de este trabajo, se hizo una búsqueda direccionada de publicaciones en los medios que fueron sujeto del monitoreo para observar si se produjeron mayores reacciones ante la inusitada sentencia. Se registraron tres publicaciones el 5 de marzo («SJM: condenan a 15 años de cárcel a sujeto que mató a su vecina», 5 de marzo del 2018; Vásquez, 5 de marzo del 2018; NoticiAmérica, 5 de marzo del 2018), con lo que observamos que la cobertura sigue siendo débil en comparación con el segundo día de cobertura del caso. Al evaluar los contenidos, la enunciación se mantiene en el ámbito del accidente dado que giran en torno a la indignación que produce la sentencia, una manera cualitativamente diferente de enunciar el qué pasó.

Debemos destacar el reportaje emitido por América Televisión y la entrevista «en vivo» con el padre de la víctima que aparece por primera vez en la cobertura del caso. Este material llama la atención porque, además de exponer la indignación natural del padre y pasajes del juicio al feminicida, se desconfigura el encuadre inicial de la historia. Ya no se trataba de una vecina más, la entrevista señala que la víctima es la hija del dueño del lugar que alquila las habitaciones. Se añade como móvil del asesinato el maltrato a los gatos de la víctima y que se produce en presencia de la hermana. Se

deja de lado la tentativa de violación y se deja de enmarcar el caso como feminicidio. En ese sentido, el caso demuestra la superficialidad de la investigación periodística en las distintas etapas de la cobertura. A ello debemos añadir que meses después (agosto y septiembre) se menciona a través de RPP el caso como mala tipificación. ¿Por qué no se hizo durante la cobertura?

¿Qué consecuencias trae esta enunciación producida? La sentencia que la autoridad judicial lleva a cabo sobre el caso de análisis impide que esta forme parte de las estadísticas del Ministerio Público. No obstante, tal como lo señala Hernández (2015), sí forma parte de las estadísticas del Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, dado que incluyen el monitoreo de medios de comunicación para la sistematización de sus casos. En ese sentido, la calidad de la cobertura de casos como el de Paola, de otros feminicidios y de la violencia de género en general no solo tiene repercusiones en la representación de la realidad ante la opinión pública, sino también ante las estadísticas de los entes gubernamentales. Es por ello que el caso de Paola revela la necesidad de mejorar la investigación periodística y los encuadres que se realizan para ofrecer un cuadro consistente de la problemática que enfrentan las mujeres.

5. Discusión

¿Qué lecciones nos deja la cobertura informativa del feminicidio de Paola? En el plano de nuestro objetivo de estudio, la cobertura informativa devela la presencia de dos formas discursivas que interactúan de manera incongruente: el discurso periodístico y el discurso judicial. El discurso periodístico construye la realidad como un feminicidio y el discurso judicial como un homicidio con ferocidad. No es una simple disyuntiva terminológica: ella tiene consecuencias no solo en la sanción efectiva que recibe el victimario, sino en la sensación de justicia incompleta.

No obstante, el análisis de los contenidos también revela ligereza en la investigación periodística y el tratamiento informativo que puede traer

consecuencias no solo a nivel de representación de la realidad, sino de su posibilidad de registro en las estadísticas. Si bien se sitúa el caso como feminicidio, las estrategias enunciativas que buscan una mayor distribución de la narrativa del caso resultan poco solidarias con los familiares de la víctima: incidir en el arma homicida (fotografía del arma, «cuchillo de cocina»), el empleo de ciertos verbos (degollar o cortar cuellos), la heroicidad de quien muere por evitar una violación o de la hermana para evitar el crimen, transmitir imágenes del sufrimiento de los familiares; distraen de la noble función periodística que implica informar, prevenir y poner en discusión lo que tempranamente las autoridades colocaban en tela de juicio: el feminicidio. ¿Era más importante mostrar el arma homicida que discutir si era o no feminicidio? Una interacción manipulatoria que incida en la prevención o en el hacer de las autoridades es perfectamente posible. La enunciación programada se caracteriza por ser meramente descriptiva, pero ella puede destacar los detalles de la investigación policial, fiscal o el proceso judicial, siempre y cuando haya accesibilidad a las fuentes. Lo que este caso nos muestra es el relevamiento de los aspectos más emocionales antes que racionales, con la finalidad de conseguir la atención de los receptores.

Nuestra revisión de la literatura tiene la limitación de enfocarse en una historia terminológica. Consideramos oportuno hacer ese enfoque por la importancia metodológica que ella adquiere en la codificación de la información recolectada y en la perspectiva sociosemiótica que tiene el estudio en tanto construcción discursiva a través del periodismo. Pero esta limitación también es invitación a futuras investigaciones que lleven a cabo seguimientos sistemáticos de información que producen los medios no solo en el ámbito de la noticia cotidiana, sino también en los más diversos géneros mediáticos envueltos en el entretenimiento.

La distinción entre feminicidio íntimo y no íntimo de Carcedo y Sagot (2000) ha resultado útil, aunque no hayamos tenido la oportunidad de confrontarnos con el tipo de feminicidio por conexión. De manera preliminar, el periodismo no presenta problemas para tipificar el caso como feminicidio, lo que sí resulta cuestionable son las formas de cobertura. La

disyuntiva acontece cuando esta cobertura se confronta con la decisión judicial. Resulta interesante la diferencia entre los casos reportados por el Consejo Nacional de Política Criminal (2017) y lo que revela el monitoreo de los medios. A diferencia de los casos reportados por el Consejo, el periodismo generó más contenido de feminicidios no íntimos, que pone en cuestión la calidad de representación de realidad que ella nos ofrece o la dificultad para el acceso en la investigación periodística. Sin ignorar los innumerables casos de violencia en el ámbito de vida íntima de las mujeres, conviene sugerir estudios futuros enfocados en la violencia no íntima. Reducir toda la violencia hacia las mujeres en el ámbito de la vida privada trae como consecuencia ignorar formas de dominación y control que no median por la vida familiar o afectiva de las mujeres, además de ignorar el riesgo permanente de las mujeres más allá de la vida privada.

En el plano teórico semiótico, el estudio de este caso muestra cómo el trayecto de una manipulación hacia el accidente puede darse a partir de la imposición de un elemento ajeno al discurso. En este caso, el discurso periodístico es sorprendido por la decisión judicial inesperada. Si bien el presente estudio se enfoca en el plano de las interacciones intradiscursivas del discurso periodístico, análisis futuros podrían confirmar la interacción extradiscursiva y su relación con la enunciación accidental.

Estudios de mayor alcance pueden llevarse a cabo combinando el análisis semiótico de la cobertura periodística con el análisis semiótico de la práctica judicial, que permitan aclarar el panorama de la interacción extradiscursiva y los sentidos construidos por el desfase entre dos formas discursivas. De esta manera, se puede desentrañar los fenómenos de descrédito generalizado que ambos gremios padecen no solo en el Perú, sino en la región. Ello exigirá renovación metodológica y diálogo interdisciplinario.

A modo de propuesta, resultó interesante encontrarnos con la iniciativa desarrollada por la red PAR (Periodistas de Argentina en Red por una Comunicación No Sexista). Ante la preocupación por la cobertura de la violencia de género y la escalada misógina contra el activismo feminista, desarrollaron un decálogo difundido en varios espacios para orientar la cobertura informativa.

El decálogo argentino insiste en el empleo de términos como violencia contra las mujeres, violencia de género y violencia machista. Enfocar la violencia de género como un delito que afecta los derechos humanos de las mujeres. Desterrar la figura de crimen pasional. Proteger la identidad de las víctimas y de sus familiares. No responsabilizar a las víctimas de los sucesos. No distraer con detalles del punto central del fenómeno: la violencia. Mostrar claridad en la causa: control y dominación de las mujeres. Mostrar fuentes oficiales. Denunciar todas las expresiones de violencia. Mostrar la singularidad del caso y sus semejanzas con otros casos. Evitar el efecto narcotizante de normalización de «un caso más». Tratamiento de imágenes que respeten a las víctimas y a sus familias. Solicitar el consentimiento de la víctima o de los familiares para el uso de imágenes y audios. Evitar elementos adjetivadores relacionados con el terror o la patologización del victimario. Incluir en toda cobertura informativa teléfonos o centros de ayuda a las víctimas (PAR, 2008).

Tomando en cuenta la experiencia argentina, invitamos al periodismo peruano a desarrollar una guía para el tratamiento y difusión de las noticias vinculadas a la violencia de género. Al ser el gremio periodístico un ente que se autorregula, es esencial que la iniciativa parta del colegiado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amado, Adriana (2018). La reinención del periodismo: medios digitales, posverdades y otras circunstancias. *Contratexto*, (29), 13-19. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.26439/contratexto2018.n029.1961>
- América Noticias (5 de marzo del 2018). *Padre de la víctima solicitó ayuda al Ministerio de la Mujer para que lo apoyen con un abogado y pueda apelar la sentencia* [Mensaje de Twitter]. Recuperado de <https://twitter.com/noticiAmerica/status/970659362434945025>
- América Noticias (5 de marzo del 2018). SJM: condenan a 15 años de cárcel a sujeto que mató a su vecina. *América Noticias*. Recuperado de <https://www.americatv.com.pe/noticias/actualidad/sjm-condenan-15-anos-carcel-sujeto-que-mato-su-vecina-n312868>
- Boira, Santiago; Chaime Marcuello-Servós, Laura Otero, Belén Sanz Barbero y Carmen Vives-Cases (2015). Femicidio y feminicidio: un análisis de las aportaciones en clave iberoamericana. *Comunitania*, (10), 27-46.
- Campbell, Jacquelyn y Carol W. Runyan (1998). Femicide: guest editors' introduction. *Homicide Studies*, 2(4), 347-352.
- Carcedo, Ana y Montserrat Sagot (2000). *Femicidio en Costa Rica 1990-1999*. San José: Instituto Nacional de las Mujeres de Costa Rica. Recuperado de <http://www1.paho.org/English/HDP/HDW/femicidio.pdf>

- Consejo Nacional de Política Criminal (2017). *Feminicidios en el Perú*. Lima. Recuperado de <https://repositoriopncvfs.pe/wp-content/uploads/2018/02/BOLETIN-N05-Feminicidio-2017-INDAGA.pdf>
- Courtés, Joseph (1997). *Análisis semiótico del discurso*. Madrid, España: Gredos.
- De Oliveira, Ana Claudia (2013). Interacciones discursivas. En Ana Claudia De Oliveira, *As interações sensíveis: ensaios de sociosemiótica a partir da obra de Eric Landowski* (pp. 81-100). São Paulo: Centro de Pesquisas Sociosemiótica y Estação das Letras e Cores.
- El Comercio. (4 de marzo del 2013). SJM: Dan 15 años de prisión a sujeto que degolló a vecina. *El Comercio*. Recuperado de <https://elcomercio.pe/lima/judiciales/san-juan-miraflores-condenan-15-anos-prision-sujeto-mato-vecina-violarla-noticia-501916>
- Fuller, Norma (1993). *Dilema de la femineidad: mujeres de clase media en el Perú*. Lima: PUCP.
- Gerbner, George (2018). The hidden side of television violence. En George Gerbner, Hamid Mowlana y Herbert I. Schiller (Eds.), *Invisible crises: what conglomerate control of media means for America and the world* (pp. 27-34). Nueva York: Routledge. doi: <https://doi.org/10.4324/9780429499647>
- González, Isabel (1 de marzo del 2018). Sujeto mata con un cuchillo a mujer que se defendió para no ser violada. *Ojo*. Recuperado de https://ojo.pe/policial/sujeto-mata-cuchillo-mujer-defendio-violada-sjl-253250/?fbclid=IwAR1nOdn3O9ptpb0CsXj87QQhJ1hAJRhJmUaaXEH4HzTRVJmwbDO_UBoSsgE
- Greimas, A. Julien y J. Courtés (1990). *Semiótica: diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Hernández, Wilson (2015). Feminicidio (agregado) en el Perú y su relación con variables macrosociales. *Urvio*, (17), 48-66.

- Hernández, Wilson (2016). Lo que sabemos del feminicidio: ¿qué lo causa? *Espacio Abierto*, (25), 80-86.
- Hernández, Wilson; Hugo Morales, María Raguz y Andrés Burga (2018). *Feminicidio: determinantes y evaluación de riesgo* (Informe final). Lima: Consorcio de Investigación Económica y Social (CIES). Recuperado de https://www.cies.org.pe/sites/default/files/investigaciones/ul_-_feminicidios_determinantes_y_evaluacion_de_riesgo.pdf
- Kanashiro, Lilian; Lucía Dammert y Wilson Hernández (2018). *Percepción de inseguridad: determinantes y narrativas* (Informe final). Lima: Consorcio de Investigación Económica y Social (CIES). Recuperado de: <https://www.cies.org.pe/es/investigaciones/balance-y-agenda-2017/percepcion-de-inseguridad-determinantes-y-narrativas>
- Kanashiro, Lilian (2018). *Interacciones sensibles: agenda de género y cobertura informativa de ofensas sexuales*. Ponencia presentada en el XXIV Coloquio Centro de Pesquisas Sociosemióticas, Monte Alegre, Brasil.
- La República (13 de agosto del 2016). Ni una menos: miles marcharon contra la violencia hacia la mujer. *La República*. Recuperado de <https://larepublica.pe/sociedad/793812-ni-una-menos-todo-lo-que-debes-saber-para-acudir-la-marcha>
- Landowski, Eric (2009). *Interacciones arriesgadas*. Lima: Universidad de Lima.
- Landowski, Eric (2015). *Pasiones sin nombre*. Lima: Universidad de Lima.
- Latina (2 de marzo del 2018). *Ni una menos: joven fue degollada tras resistirse a ser violada en SJM* [Archivo de video]. Recuperado de <https://trome.pe/actualidad/crimen-estudiante-degollada-violacion-san-juan-miraflores-video-fotos-77191>
- Ley No 30068, *Ley que incorpora el artículo 108-A al Código Penal y modifica los artículos 107, 46-B y 46-C del Código Penal y el artículo 46 del Código de Ejecución Penal con la finalidad de prevenir, sancionar y erradicar el feminicidio*. (18 de julio del 2013), Congreso de la

- República, Lima. Recuperado de <https://busquedas.elperuano.pe/normaslegales/ley-que-incorpora-el-articulo-108-a-al-codigo-penal-y-modifi-ley-n-30068-963880-1/>
- McGregor, Judy (2017) Crime, news, and the media. En Antje Deckert y Rick Sarre (Eds.), *The Palgrave handbook of Australian and New Zealand criminology, crime and justice* (pp. 81-94). Australia: Palgrave Macmillan.
- Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (2019). *Reporte estadístico de casos de tentativa de feminicidio atendidos en los Centros Emergencia Mujer (enero-setiembre 2019)*. MIMP. Recuperado de <https://www.mimp.gob.pe/contigo/contenidos/pncontigo-articulos.php?codigo=39>
- Observatorio de Criminalidad del Ministerio Público (2018a). *Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer* [Infografía]. Recuperado de <https://www.mpfm.gob.pe/Storage/modsnw/pdf/10055-z1Hb2Mt4Eg6Tn4Q.pdf>
- Observatorio de Criminalidad del Ministerio Público (2018b). *Feminicidio en el Perú: enero 2009-junio 2018*. Recuperado de [https://www.mpfm.gob.pe/Docs/observatorio/files/feminicidio_\(1\).pdf](https://www.mpfm.gob.pe/Docs/observatorio/files/feminicidio_(1).pdf)
- Periodistas de Argentina en Red por una Comunicación No Sexista (PAR) (2008). *Decálogo para el tratamiento periodístico de la violencia contra las mujeres*. Recuperado de https://www.spr.org.ar/intranet/frm_documentos/documentos/1505505867_decalogo_par.pdf
- Pérez-Manzano, M. (2018). La caracterización del feminicidio de la pareja o expareja y los delitos de odio discriminatorio. *Derecho PUCP*, (81), 163-196. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechopucp/article/view/20434>
- Pérez-Ruiz, D. E. (2014). *Feminicidio o feminicidio en el Código Penal peruano*. Recuperado de http://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/temas/t_20150208_02.pdf

- Resolución Ministerial No 110-2009-MIMP, Disponen la creación e implementación del Registro de Víctimas de Femicidio* (10 de marzo del 2009), Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social, Lima. Recuperado de https://www.mimp.gob.pe/files/direcciones/dgignd/normatividad/rm_110_2009_mimdes.pdf
- Rogstad, Ingrid (2016). Is Twitter just rehashing?: intermedia agenda setting between Twitter and mainstream media. *Journal of Information Technology & Politics*, 13(2), 142-158.
- Russell, Diana E. (2006). Definición de feminicidio y conceptos relacionados. En Roberta Harmes y Diana E. Russell (Eds.), *Feminicidio: una perspectiva global* (pp. 73-98). México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Russell, Diana E. y Roberta Harmes (2001). *Femicide in global perspective*. Nueva York: Teachers College Press.
- Trome (2 de marzo del 2018). #VIDEO y #FOTOS | ;'Monstruo' corta cuello a vecina porque no se dejó violar! ▶ <https://goo.gl/cQwK2o> [Mensaje de Facebook]. Recuperado de <https://www.facebook.com/Tromepe/posts/1755172961187566>
- Tromepe (4 de marzo del 2018). #VIDEO y #FOTOS | 'Cajacho' era su vecino y la asesinó sin compasión tras resistirse a ser ultrajada ;NI UNA MENOS! ▶ [Mensaje de Twitter]. Recuperado de <https://twitter.com/tromepe/status/970242447455457285>
- Uribe, Rodrigo y Barrie Gunter (2007). Are 'sensational' news stories more likely to trigger viewers emotions than non-sensational news stories?: a content analysis of British TV News. *European Journal of Communication*, 22(2), 207-228. Recuperado de <https://doi.org/10.1177/0267323107076770>
- Vásquez, María (5 de marzo del 2018). 15 años de cárcel para «Monstruo». *Ojo*. Recuperado de <http://ediciondigital.ojo.pe/lima/20180305/#/pagina/6>

Widyono, Monique (2009). Conceptualizing femicide. En *Strengthening understanding of femicide: using research to galvanize action and accountability* (pp. 7-25). Washington, DC: Program for Appropriate Technology in Health (PATH), InterCambios, Medical Research Council of South Africa (MRC), WHO. Recuperado de www.path.org/publications/files/GVR_femicide_rpt.pdf

CAPÍTULO 10

SUICIDIOS EN LOS TIEMPOS DE COCA: GÉNERO, VIOLENCIA Y CAMBIOS SOCIALES EN COMUNIDADES TICUNA DE LA AMAZONÍA PERUANA

Cecilia Núñez, Manuel Martín - Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana

Sydney Silverstein - Wright State University

Rosario Rodríguez - Pontificia Universidad Católica del Perú

1. Introducción

Es conocido que con el narcotráfico viene la violencia, pero la violencia mediática, ilustrada en libros y en medios de comunicación de masas, no visibiliza los impactos que las economías ilícitas tienen en la vida íntima de las personas, en las relaciones de parentesco y en la estructura de las sociedades donde se desarrolla la actividad. No cabe duda de que la introducción del cultivo de coca en el Bajo Amazonas, territorio ancestral del pueblo ticuna, ha provocado una serie de conflictos entre el Estado, los narcotraficantes, las comunidades ticuna y las comunidades campesinas. También ha impactado dentro de las mismas comunidades, en las relaciones de género y parentesco, arrastrando a muchas de ellas al vórtice mismo de la actividad ilícita. La zona fronteriza entre Colombia, Perú y Brasil es un área geográfica de producción de hoja de coca, procesamiento y tráfico de pasta básica de cocaína hacia los mercados internacionales, y que ha estado en constante crecimiento durante los últimos 20 años (López y Tuesta, 2015). Los cultivos ilegales de coca se incrementaron en el lado peruano como respuesta a la presión militar y a las políticas de erradicación puestas en marcha en otras zonas cocaleras del país, como la cuenca alta del río Huallaga o los territorios bañados por los ríos Apurímac, Ene y Mantaro (Van Dun, 2016), pero también debido a las políticas de represión y mayor control en Colombia, lo que provocó que muchas organizaciones colombianas empiecen a manejar grandes hectáreas de cultivo de coca en el lado peruano.

La coca ha supuesto una oportunidad económica para muchas familias ticuna. Durante las últimas décadas del siglo XX, los ticuna fueron simples

observadores o tímidos trabajadores de las pequeñas organizaciones ilegales. En pleno siglo XXI, la demanda de la coca se disparó y su participación ha sido mucho más directa y constante. La actividad ilegal generó mejoras, lo que no pudieron lograr las inadecuadas y deficientes «políticas de desarrollo» del Estado peruano. El lujo, tal como lo conocemos en la sociedad occidental, nunca cuajó en las comunidades indígenas, pero, al menos, muchos jóvenes indígenas pudieron acceder a servicios de educación secundaria y superior; las familias vieron cómo sus viviendas mejoraban, y pudieron acceder a bienes de consumo que eran percibidos como indicadores de desarrollo, como motores de luz, cocinas a gas, televisores o equipos de música. De la misma forma, la disponibilidad de dinero también produjo un aumento considerable del consumo de alcohol destilado y de drogas —pasta básica de cocaína—, y, con ello, la profundización de la violencia y el quiebre de los procesos tradicionales de transmisión de conocimientos propios del pueblo ticuna. Luego de los procesos de erradicación, llevados a cabo a finales del 2014, hubo reajustes y la actividad se reestructuró. En la actualidad, el cultivo ilícito se ha fortalecido. Al aumentar notablemente los monocultivos de coca en la zona, la actividad se rige bajo nuevas reglas y establece relaciones de poder mucho más sutiles que las del pasado, como las uniones de parejas mixtas (mujeres ticunas y colombianos) y el «enganche», basado en el consumo de sustancias adictivas.

La coca ha provocado cambios radicales en los sistemas económicos y sociales de las comunidades ticuna, muchos de ellos son irreversibles, otros prevalecerán a mediano y largo plazos. Con base en más de tres años de experiencia de trabajo con comunidades ticuna del Bajo Amazonas, en el presente artículo ilustramos las formas en que la coca ha interferido en las relaciones íntimas en las comunidades. Sin afirmar de manera tajante que la coca ha provocado más violencia entre las parejas ticuna, mostramos cómo la coca ha impulsado nuevos motivos para la violencia, que, desafortunadamente, de manera directa o indirecta, tienen como desenlace final el suicidio de las mujeres ticuna.

Analizamos las relaciones de género y cómo las nuevas dinámicas generadas, no solo por la presencia de cultivos ilícitos, sino también por la

producción de pasta básica de cocaína, hacen más vulnerables a las mujeres ticuna del Bajo Amazonas, lo que desencadena el aumento de la violencia y los actos no deseados como el suicidio. Para ello, interpretaremos los nuevos roles que desempeñan las mujeres ticuna y en qué medida la mayor disponibilidad de dinero afecta las relaciones entre hombres y mujeres. La revaloración del patrimonio cultural y la autonomía económica surgen como estrategia válida para combatir cualquier tipo de violencia.

2. Metodología

El artículo se elaboró a partir de información y de vivencias personales recogidas durante nuestra intervención, entre los años 2015 y 2018, como parte de una agenda de investigación más amplia que buscaba estudiar y revalorar los conocimientos y prácticas tradicionales en comunidades indígenas del distrito Ramón Castilla, provincia de Ramón Castilla, departamento de Loreto.

En este periodo se llevaron a cabo 16 viajes a cuatro comunidades ticuna, donde desarrollamos diagnósticos participativos, sesiones de correflexión sobre desarrollo propio, entrevistas semiestructuradas sobre las percepciones de la presencia de cultivos de coca, así como jornadas vinculadas con la recuperación de los conocimientos tradicionales. Para completar el artículo, se desarrollaron dos entrevistas grupales y dos entrevistas individuales a mujeres ticuna. Además, incluimos los resultados de la investigación realizada para obtener el grado de doctor de una de las autoras (Silverstein, 2018), en la que investiga la participación de algunas comunidades ticuna en programas del desarrollo alternativo que llegaron a la zona después de la erradicación de la coca. Durante estos procesos, hemos acompañado a las mujeres ticuna en sus actividades cotidianas —preparando comida, cuidando de los niños, tejiendo con chambira y huarumá—. Las hemos acompañado en viajes en lancha, rápido y peque-peque, caminatas por la chacra y paseos en motocar. Hemos escuchado chistes, historias y memorias. Hemos sido testigos de logros

y pérdidas —nacimientos de nuevos hijos, pérdida de seres queridos y reconocimientos. También fuimos testigos de dos casos de suicidio. El primero fue el de una mujer joven que vivía en la comunidad donde habíamos realizado mucho de nuestro trabajo. El segundo fue el de una amiga, una gran colaboradora en las investigaciones emprendidas y embajadora del patrimonio cultural ticuna.

Aunque no basamos nuestro trabajo en estadísticas, debido, sobre todo, a la ausencia de datos válidos sobre violencia y suicidio en comunidades rurales, nos enfocamos en estos dos casos de estudio que representan, para nosotros, el culmen de la violencia en la zona rural y el límite trágico al que son empujadas muchas mujeres en las comunidades ticuna. No todas (ojalá ninguna más) terminarán así, pero para nosotros estas historias deben ser un motivo para pensar en cómo evitar estos finales trágicos.

En este punto, seguimos la perspectiva de antropólogos como Biehl (2006), García (2010) y O'Neill (2015), quienes proponen que las historias de vida pueden mostrar cómo los complicados enredos de la historia, el género y la violencia afectan a un individuo y, por ende, a la sociedad de la que forma parte. En nuestro trabajo con las mujeres ticuna, en las entrevistas y las conversaciones personales con muchas de ellas, la mayoría nos contaron historias de violencia. En una de las comunidades, por ejemplo, un grupo de mujeres indicó los tres hogares donde las parejas «vivían tranquilas». Para ellas, era más fácil identificar donde no veían peleas ni abusos, que identificar los hogares donde sí existía violencia.

A partir del trabajo desarrollado en la zona, y con la intervención del Ministerio de Cultura, se ha propiciado la participación de grupos de mujeres ticuna en ferias culturales en Lima. Hasta el momento han participado 11 mujeres en un total de cuatro oportunidades, lo que favoreció, de manera importante, el intercambio de experiencias.

Además de las entrevistas realizadas a mujeres, desarrollamos también entrevistas a docentes y especialistas del Centro Emergencia Mujer (CEM) de Caballococha. Se estima que durante nuestro trabajo en la zona se ha interactuado y buscado la participación de, por lo menos, 60 mujeres, aunque basamos nuestro análisis en las relaciones sostenidas a largo plazo

con un grupo de diez mujeres que fueron participantes e informantes desde el 2015. Las conversaciones y reuniones con ellas han sido clave en nuestro análisis.

Nuestra mayor dificultad fue la ausencia de estudios previos sobre violencia o vulnerabilidad de las mujeres indígenas en contextos de narcotráfico en el Bajo Amazonas, o el acceso a datos que permitan comprobar o determinar si realmente la presencia de la coca ha provocado el aumento de suicidios de las mujeres ticuna. El difícil acceso a la zona y

Figura 1
Mapa de ubicación de la zona de estudio



Fuente: Nuñez, C. y otros (2018). *Copyright* Juan José Palacios.

lo delicado del tema son las causas principales, algo que también señalan otros autores en contextos diferentes (Cassorla y Smeke, 1994; Barros, 1991). Abordamos el tema con la información obtenida durante los años de trabajo y el conocimiento de casos específicos de violencia, así como actos de suicidio de los que fuimos testigos. Más allá de considerarlo un obstáculo, puede ser el punto de partida y la motivación necesaria para visibilizar la problemática de las mujeres ticuna en el Bajo Amazonas, lo que permite al Estado o a la sociedad civil tomar medidas concretas para hacerle frente, a pesar de que el escenario se torne, en la actualidad, sumamente adverso.

3. Aclarando conceptos

La Organización Mundial de la Salud define a la violencia como «el uso deliberado de la fuerza física o el poder, ya sea en grado de amenaza o efectivo, contra uno mismo, otra persona o un grupo o comunidad, que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones» (OMS, 2002). Según esta definición, la violencia sería ejercida sin ningún tipo de interés, fuera de la propia intención de causar dolor y sufrimiento a la víctima o a uno mismo. Por lo general, muchas de las definiciones de violencia desvinculan el acto violento del interés o el objetivo buscado con ese acto (Chenais, 1981; Platt, 1992), pero algunos autores consideran que la violencia es ejercida de manera interesada con el único objetivo de conseguir, con el uso de la fuerza abierta o solapada, algo que un individuo o un grupo no quieren consentir libremente (Domenach, 1980). La conceptualización de la violencia, como interesada y hostil a la libertad del otro y, en cierta forma, premeditada, es mucho más esclarecedora y permite distinguirla de conceptos también complejos como el de agresividad, en los que la premeditación y la intención racional están ausentes. Para los efectos de la investigación desarrollada en el Bajo Amazonas, nos abrazamos a este tipo de contextualización, ya que tanto para la violencia ejercida

contra las mujeres, como para la violencia ejercida por ellas mismas en su propio perjuicio o la violencia simbólica (Bourdieu, 1999), existe siempre una intención más allá de la generación del daño. Nos parece también interesante introducir la diferenciación que hace Echeburúa (1989) de la violencia. El autor considera que existe un tipo de violencia que se ejerce sin planificación y está vinculada a ciertos elementos catalizadores, como el alcohol, las drogas, el fanatismo, el racismo, etcétera, y una violencia que se desarrolla de forma planificada durante periodos extensos de tiempo (Quiroga y Cryan, 2011). Ambas tienen el objetivo de destruir a la víctima y cooptar su libertad, lo que provoca sentimientos autodestructivos basados en la venganza o la liberación (Preti, 2006). Estos dos tipos de violencia han sido utilizados de manera indistinta en las comunidades de estudio.

No cabe duda de que en el enorme universo que se despliega en torno a la violencia, la violencia contra las mujeres ocupa un lugar importante, por su relevancia y por los efectos que genera, de manera particular, en las comunidades rurales de la Amazonía. Es de suma importancia entender que la violencia contra la mujer en comunidades ticuna del Bajo Amazonas no se define en el ámbito doméstico, sino que es un problema que abarca todos los ámbitos de la vida social en estas comunidades. Aunque muchas veces aflore como violencia física y/o psicológica en el seno familiar, en el fondo son formas de la violencia estructural, generada en parte por la pobreza, el abandono del Estado, la falta de recursos y la inexistencia de servicios básicos (Farmer, 1996). Siguiendo la lógica expuesta por Lorente M. y Lorente J. A. (1998), consideramos que a la mujer ticuna no se la maltrata por ser madre, hija, enamorada o esposa, sino por el simple hecho de ser mujer.

El concepto de género apunta a las diferencias entre hombres y mujeres (Meertens, 1995), que más allá de sus atributos biológicos, representa construcciones sociales y culturales. Las identidades femeninas y masculinas, y sus respectivos roles en la sociedad, por consiguiente, no son fijas o dadas por naturaleza, sino conformadas y modificadas permanentemente en los procesos de interacción social, en donde los roles y las identidades de hombres y mujeres poseen, en cada país, en cada región, características particulares. Cuando hablamos de género, no solo nos preguntamos cómo

la violencia afecta a las mujeres, sino cómo afecta a las mujeres en relación con los hombres, a las mujeres y a los hombres en forma diferenciada. El término se vuelve más complejo cuando hablamos de las comunidades indígenas amazónicas, ya que entran en juego nuevas interacciones que involucran los roles asumidos por hombres y mujeres, que deberían fluir de manera paralela en el día a día, y que generan equilibrio y coherencia social (Belaunde, 2005). Las nuevas dinámicas generadas en torno a una serie de actividades, como el cultivo ilegal de coca, han provocado cambios drásticos en las relaciones de género. Esto ha establecido categorías de prestigio que no tienen su base en aspectos de producción para el autoconsumo o habilidades especiales compartidas en la antigüedad, dentro del ámbito de los roles establecidos desde el nacimiento, por hombres y mujeres. Hoy el prestigio está ligado a la obtención de beneficios económicos y es monopolizado por los hombres (Fuller, 2009), rompiendo el equilibrio, generando vulnerabilidad en la mujer y favoreciendo los diferentes tipos de violencia contra ellas.

La forma de violencia más esquiva, pero no por ello menos estudiada, es la violencia que se ejerce contra uno mismo. El suicidio ha sido estudiado en profundidad por las ciencias sociales y es siempre un tema que despierta sentimientos encontrados entre los investigadores, ya que revela en profundidad la intersección existente entre el ámbito social y el ámbito individual. Sin duda, uno de los estudios más importantes sobre el tema fue desarrollado por Durkheim (1897). Su estudio versa sobre la producción de los significados y las emociones negativas en individuos y grupos en tiempos de cambios sociales dramáticos y cómo esos cambios vuelven más vulnerables a la autodestrucción a ciertos grupos que a otros. Según Durkheim, existe una correspondencia entre los niveles de integración social y la frecuencia de los suicidios. Enfatiza también que en las comunidades que presentan una menor integración (usando indicadores como la participación en las actividades religiosas) existe una tasa más alta de suicidio. Otro dato interesante que nos aporta Durkheim es que no solo las comunidades menos integradas son las más vulnerables al suicidio, sino también aquellas que son más compactas y cuyas familias se encuentran

más integradas. El suicidio es una característica vinculada a la figura del mártir que dedica su vida e identidad al grupo.

Los métodos y conclusiones de Durkheim han sido bastante criticados, pero, a pesar de todo, sus conclusiones son pertinentes hasta el día de hoy (Wray, Colen y Pescosolido, 2011). En épocas de cambios sociales dramáticos, la pérdida de identidades y papeles sociales, así como el aumento de los casos de anomia, tienden a ser mucho más comunes.

No obstante, no debemos entender el suicidio solo como marca de (des)integración social, sino también como acción social y culturalmente significativa (Douglas, 1967). Si en algunos casos el suicidio refleja anomia y falta de apoyo, en otros contextos culturales, quizás, juega otro papel —el suicidio como pecado no es un referente de carácter universal; el suicidio es un acto y una declaración—, pero no siempre expresa la misma cosa. En Japón, por ejemplo, el suicidio no tiene el mismo estigma. Generalmente, las percepciones culturales japonesas del suicidio son más tolerantes que las de los Estados Unidos y otros países. En numerosos casos, los suicidios se consideran moralmente como un signo de madurez y responsabilidad (Ozawa de Silva, 2008).

Según un estudio de las Naciones Unidas (ONU, 2009; Vargas y otros, 2016), el número de muertes por suicidio en personas indígenas supera en incidencia a la de los suicidios de la población en general. En comunidades indígenas de la Amazonía peruana, el fenómeno del suicidio difiere con los resultados de la mayoría de grandes estudios sobre el suicidio, donde es más común en los hombres. Según el Centro para el Control y la Prevención de Enfermedades (CDC) de los Estados Unidos, los hombres son tres o cuatro veces más propensos a suicidarse que las mujeres; en Japón, las estadísticas son parecidas (Ozawa de Silva, 2008), pero en la Amazonía peruana está más vinculado con las mujeres, como acto de desesperación y/o venganza¹⁹ (Brown, 1986; Bant, 1999; Belaunde, 2005). El suicidio es un arma contra las relaciones de poder y control (Vargas y otros, 2016).

19 Según el Estudio Epidemiológico de Salud Mental en la Selva Rural 2009, publicado el 2012 por el Instituto Nacional de Salud Mental, existía un 7.3 % de prevalencia en los deseos de morir en las mujeres rurales amazónicas. El porcentaje para los hombres era de un 5.7 %. Un 26.2 % de mujeres pensaron alguna vez en su vida en el suicidio.

Aunque no existen muchos estudios formales sobre los suicidios en la Amazonía indígena, los pocos que existen, además de nuestro trabajo etnográfico en tres comunidades del pueblo ticuna, determinan que la mayoría de los intentos de suicidio son llevados a cabo por mujeres. Es un resultado directo de la violencia ejercida contra ellas (Vargas y otros, 2016).

Para acercarnos al tema del suicidio entre las mujeres indígenas del Perú, tenemos la tesis doctoral de Carvalho (1998), que aborda el suicidio en la población ticuna del Alto Solimoes y los artículos de Corpas (2011), Unicef (2012), Ramírez y otros (2018) y Willy Guevara (ver su capítulo en este libro). Asimismo, en el 2018 se presentó el documental *Las hijas de Nantu*, dirigida por Willy Guevara, que trata el tema del suicidio entre las mujeres awajún.

Todos los autores y autoras, excepto el trabajo de Carvalho (1998)²⁰, coinciden en que el suicidio y los intentos de suicidio se dan, en la mayoría de los casos, entre mujeres y es percibido por los pueblos indígenas como un problema grave, cuyas razones son diversas, ya que no solo se habla de colonización, sino también del suicidio como arma reivindicativa y de lucha, así como de un fenómeno con muchos elementos sentimentales y culturales, por lo que no deberíamos simplificarlo.

Aunque la investigación aborda cómo la violencia se ha vuelto más dinámica en el contexto del cultivo ilegal de la coca, consideramos al suicidio como la forma más dramática de violencia ejercida contra uno mismo, pero también como el resultado más perverso de la violencia contra la mujer, ya que el victimario anula, en primer lugar, la voluntad de la víctima para, finalmente, destruirla físicamente.

4. Un golpe final: El caso de Luzmila

Luzmila estaba de sueño. Llegó junto a sus hijos a nuestro hotel, después de mucho caminar bajo el hiriente sol amazónico. Su amiga, la profesora

20 El análisis de la información realizado por la autora, en base a datos proporcionados por la Funai, sobre suicidios e intentos de suicidios, reporta que en los dos casos el número de hombres es mayor al de las mujeres. Hay que aclarar que la autora señala la dificultad de constatar los datos reales, ya que la vergüenza lleva a ocultar las auténticas causas de la muerte o las lesiones, lo que podría solapar la cifra real de muertes del género femenino.

Marcia, la acompañaba y fue quien la ayudó a ubicarnos, pues tenía miedo de llegar sola. Subieron a uno de los cuartos y les invitamos a tomar algo del frigobar. Luzmila se echó en la bonita cama de dos plazas. Se la veía cómoda allí. Sin duda merecía un descanso después de un día ajetreado. Conversamos con la profesora sobre el viaje —la quebrada estaba seca y tuvieron que empujar su canoa en el barro varias veces—. Buscamos algunos dulces que habíamos guardado para los niños. A pesar del revuelo que los dulces provocaron, Luzmila permaneció allí tumbada, sus ojos se cerraban y se abrían lentamente. Realmente estaba de sueño y sentíamos que disfrutaba plenamente de esta pequeña oportunidad de descanso. Sus hijos jugaban y la profesora nos mostró las shicras que Luzmila tejió y que quería vender en Caballococha. Eran realmente lindas y nos animamos a comprar dos de ellas. Le pagamos cien soles por las shicras, dinero justo por su arduo trabajo. Sin embargo, algo en nuestro interior nos decía que ese dinero no iba a ser ni para ella ni para sus hijos. Su marido pronto descubriría que Luzmila tenía dinero y la despojaría de toda la plata ganada con su trabajo.

Últimamente, la plata iba y venía en oleadas. Al principio había bastante, mucho más de lo que Luzmila había visto en su infancia. Se acordó cómo, de niña, podía ganar unos soles cargando bultos para los colombianos, tipos elegantes con ojos claros que tenían un negocio importante cerca de su comunidad. Cuando ya era mujer, su familia empezó a sembrar su propia coca. Al inicio no fue un gran cambio. La coca crecía junto con su yuca, su maíz y su plátano, pero, poco a poco, la coca pasó de ser un cultivo más en la chacra a convertirse en una fuente considerable de dinero. El dinero trajo cambios a la comunidad y estos no fueron solo materiales. Luzmila notó los cambios en carne propia. Su marido —un primo lejano de otra comunidad con el que se casó a los veinte años— comenzó a beber mucho y en su embriaguez empezó a pegarle duro. La mayoría de los hombres ticuna pegan a sus mujeres, al menos eso es lo que vio Luzmila desde pequeña, pero con su marido era otra cosa.

A veces, su marido se iba al centro para trabajar en la recogida de la hoja de coca, de raspachín. Luzmila sabía que otros hombres hacían lo

mismo, también los jóvenes de la comunidad. Decían que pagaban bien, aunque el trabajo era duro. Su marido nunca regresaba con plata, a pesar de las necesidades en casa. Lo poco que traía se esfumaba rápido, porque compraba cerveza o alcohol de caña. A veces le pagaban con droga ¿Qué es la droga? Luzmila no entendía esta palabra. Solo sabía que olía feo y tenía la capacidad de endurecer aún más a su esposo, volverlo más violento y posesivo. El vacío de sus ojos solo era el reflejo del odio provocado por la droga en su interior. La droga lo cambiaba, lo envilecía aún más.

Un día empezaron a llegar los policías. Pertenecían a un grupo que todos conocían como Corah, siglas de un proyecto para el control y reducción del cultivo de hoja de coca que al comienzo se instaló en el Alto Huallaga y después se extendió al Bajo Amazonas. Su misión era destruir los cultivos de coca alrededor de las comunidades. Llegaron, arrancaron los plantones de coca y los quemaron. El aire se llenó de humo y, en cierta forma, también sus vidas, ya que supuso el freno al ingreso seguro de dinero en las familias. Les dijeron que llegaría el Estado y les ayudarían a sembrar cultivos lícitos, alternativos a la coca. Llegaron entonces ingenieros de Devida que empezaron a hablar del cacao como la panacea que aliviaría todos los males en el Bajo Amazonas. Según ellos, en San Martín y en otros lugares del Perú su cultivo había doblegado completamente a la coca, mejorado la calidad de vida de las comunidades y aumentado los ingresos de las familias. Luzmila no tenía claro quién representaba al Estado, nunca había escuchado de San Martín y no sabía nada sobre la forma en la que vivían por esas tierras, ni de los cultivos milagrosos que ayudaban a las familias a construir casas y comprar motos. Ella solo conocía su pobreza y cómo su esposo se gastaba la plata tomando alcohol y drogándose en las bodegas que los propios colombianos habían instalado en su comunidad. Su esposo era un esclavo de sus vicios, pero también el verdugo de los sueños de Luzmila.

Los ingenieros llegaron a la comunidad y registraron a los comuneros dentro de su programa de promoción del cacao. Tuvieron que firmar un contrato para recibir semillas de cacao, abono y otras cosas para instalar sus cultivos. Luzmila y su esposo se registraron y empezaron a sembrar cacao. A Luzmila le cayeron bien los agrónomos, siempre le daban consejos para

cuidar los cultivos. El programa de cacao le otorgaba cierta tranquilidad y sembraba una semilla de la esperanza en su interior, tal vez su situación mejoraría. Sin embargo, la esperanza puede socavarse fácilmente, la mirada de su esposo era vacía. La erradicación de la coca no disminuyó su consumo de drogas, ni sus ansias de tomar alcohol hasta la inconsciencia. Le pegaba a Luzmila más fuerte que nunca. La violencia de su esposo se mezclaba con su cólera, sus celos, su dominación enfermiza y todos los rescoldos oscuros que su débil personalidad nunca supo procesar. Siempre tenía una justificación absurda para la violencia. La principal era la infidelidad inexistente: hasta la celaba con alguno de los ingenieros y la insultaba constantemente. Luzmila se quedaba sola en la casa, sin ir a ver sus sembríos para no provocar la furia de su esposo.

Cuando las plantitas de cacao estaban creciendo, Devida expulsó a su esposo del programa de promoción. El robo de abono y otros insumos para comprar droga fue el motivo principal. Qué paradójico, robó a la entidad encargada de frenar el cultivo de droga para comprar droga. El nombre de Luzmila nunca había figurado en el contrato, pero el dolor y la pérdida la afectaron directamente. Luzmila se quedó sin el apoyo y perdió la poca esperanza que todavía le quedaba.

Imagen 1

Foto de Luzmila y el mar, en ocasión de su participación como artesana ticuna en la Feria Nacional de Artesanía



Tomada por Rosario Rodríguez (2017).

Nuevas oportunidades llegaron y Luzmila las abrazó como siempre, con esperanza y dedicación. La revalorización de los tejidos tradicionales permitió a Luzmila dedicarse casi por completo a esta actividad. Tejía hamacas, shicras, tipitís, cedamas, cosas lindas. Luzmila viajó a Lima invitada por el Ministerio de Cultura y después de muchos años pudo conocer el mar. Se pintó los labios color rosa y se hizo un peinado muy bonito para tomarse fotos con sus amigas en la playa. La brisa agitaba sus cabellos recién peinados y dibujaba una sonrisa eterna en su hermoso rostro. Su esposo se había quedado en casa, quizá drogándose. Ella estaba en Lima, vendiendo sus artesanías, ganando dinero y pensando dónde esconderlo para que no lo encontrara. Aunque él siempre, siempre, lo encontraba.

Luzmila estaba de sueño, un sueño profundo que acumulaba después de tantos robos, golpes, abusos y amenazas. Regresó a su comunidad con renovadas esperanzas, sueños y nuevos planes, pero se encontró con el mismo marido enfermo, adicto y abusivo. Sus ojos vacíos la perseguían todo el día y en la noche penetraba en sus sueños. Se quedó sin esperanza y la luz se apagó en su interior. Sintió que solo le quedaba una opción: el suicidio. Así, nuestra amiga Luzmila acabó con la violencia.

5. Una realidad que golpea repetidas veces

La historia de Luzmila es real. Su camino y el del equipo que escribe estas líneas se unieron en el año 2015 y se bifurcaron definitivamente el 2018, cuando, rendida ante los abusos de su esposo, decidió quitarse la vida. Nuestro trabajo estaba focalizado en varias de las comunidades ticuna que son bañadas por el gran río Amazonas, cerca de la frontera con Brasil y Colombia. Sin duda, uno de los aspectos que más llamó nuestra atención —además de la presencia de cultivos ilegales—, y que nos alarmó considerablemente, fueron las historias de violencia contra las mujeres: los dos casos de suicidios de los que fuimos testigos y los más de diez suicidios que se conocieron en las reuniones participativas. La muerte de Luzmila nos golpeó de manera cercana y contundente. Luzmila fue una de las

maestras tejedoras promotoras de los tejidos tradicionales ticuna, apoyo permanente a la investigación y reflejo de la cultura ticuna donde fuera.

El caso de Luzmila no puede comprenderse fuera de las dinámicas generadas por la industria de la coca en las comunidades ticuna. El aumento del consumo de alcohol y drogas, provocado por el aumento de dinero y la presencia de foráneos ajenos a la cultura; las propuestas de desarrollo alternativo poco integrales, y el quiebre, casi definitivo, de las estructuras tradicionales de parentesco y transmisión de conocimiento, han generado escenarios que propician la violencia contra las mujeres, la indefensión y el suicidio.

Las estructuras tradicionales, soportadas en la identidad de grupo, son fundamentales para mantener la cohesión dentro de las comunidades. El *boom* de la coca ha destruido la estructura básica en la que se tejían las relaciones intercomunales. La presencia de foráneos que trabajan en alguno de los eslabones de la cadena de producción y comercialización de la coca ha generado matrimonios mixtos entre mujeres ticuna y foráneos, por lo general, de nacionalidad colombiana. Un gran porcentaje de estos matrimonios son interesados y solo buscan acceso fácil a los territorios comunales. Cuando la presión militar aumenta o se obtiene un beneficio cuantioso, los foráneos abandonan la comunidad y abandonan también a las mujeres ticuna y a los hijos que tuvieron con ellas. Esta situación estigmatiza a las mujeres ticuna, las margina dentro de la comunidad y las vuelve mucho más vulnerables a una violencia de género que toma forma de violencia simbólica y económica.

La presencia de foráneos (con intereses no precisamente altruistas) genera inseguridad en los varones ticuna, que ven cómo los «extraños» entran también en el juego del emparejamiento a nivel comunal. Esta inseguridad, unida a la ingesta permanente de alcohol, provoca que las acusaciones de infidelidad y los casos de violencia sean más comunes y brutales.

El caso de Luzmila no ha sido el único. Hubo muchos casos más, uno del que fuimos testigos y una decena de casos en otras comunidades ticuna que se conocieron en las reuniones y entrevistas personales. En

todos ellos estuvieron presentes el alcohol, las drogas y los celos como causantes o catalizadores del desenlace final. Entre nuestras informantes, los suicidios fueron tristes, pero no fueron sorpresas. Como nos explicó una profesora ticuna al hablar del suicidio de una mujer de Bufeño Cocha: «es la cólera de una mujer». Sin un medio productivo para canalizar su rabia ni sus frustraciones, para las mujeres indígenas del Bajo Amazonas, a veces, el suicidio parece su única opción. La violencia siempre ha estado presente en las comunidades ticuna, por lo que es un poco complicado definir cuál ha sido su origen. No pretendemos vincularlo exclusivamente a la proliferación de los cultivos de coca ilegal que imperan en la zona. No obstante, creemos que las dinámicas generadas en torno a la coca son el mejor caldo de cultivo para que la violencia no solo se perpetúe, sino también para que golpee más fuerte y de forma más sutil a las mujeres ticuna del Bajo Amazonas.

6. «Así vivían ellos»

Es difícil establecer con certeza el origen histórico de la violencia de género en las comunidades ticuna. Hoy la violencia contra las mujeres es habitual en todas las comunidades indígenas o mestizas de la región Loreto. No hay datos estadísticos que nos permitan validar esta afirmación, sobre todo porque las denuncias son casi inexistentes y los casos de violencia o autocastigo provocados por las agresiones no son recogidos en las instancias pertinentes, al menos no en su verdadera dimensión. No obstante, en las entrevistas realizadas a mujeres ticuna, en las comunidades visitadas, un alto porcentaje de las entrevistadas señaló haber sido víctima de violencia y consideraban que la violencia era algo común en su comunidad. Por ejemplo, en el 2018, el CEM de Caballococha atendió 180 casos de violencia, de los cuales 165 fueron reportados por mujeres. Se registraron 45 casos de abuso sexual, 36 de los cuales fueron cometidos a mujeres menores de edad. Lamentablemente, el indicador «procedencia» y «cultura» no fueron considerados en el reporte de casos, por lo que no se puede determinar la

dimensión real del problema en las comunidades indígenas ticuna. Muchas mujeres sufren la violencia en silencio. Aunque las madres adviertan sobre ello a sus hijas, no suele traspasar la frontera de la familia o la relación de parentesco, pero está presente y sus efectos son devastadores. El miedo a las represalias y a que los maltratos sean mayores son algunas de las causas del bajo porcentaje de denuncias presentadas por mujeres en las instancias pertinentes²¹.

La percepción que hoy tienen las mujeres ticuna sobre la violencia en sus comunidades y en sus hogares no está relacionada, al menos no de manera directa, con la presencia de cultivos de coca en sus territorios. La expresión más utilizada en las entrevistas desarrolladas en las comunidades de estudio fue «así vivían ellos», haciendo referencia a la convivencia cotidiana de que sus madres y abuelas tenían con la violencia de género antes de la llegada de los cultivos ilegales. Por lo general, las mujeres ticuna relacionan el alcohol y los celos con los sucesos de violencia, como nos comentó Nuria²², una mujer ticuna de 43 años: «Cuando está borracho, busca problemas... Cuando está sano, no».

Las primeras referencias escritas que tenemos de la violencia en comunidades ticuna las proporciona Nimuendajú (1950) y refuerzan la percepción de las mujeres entrevistadas. El antropólogo refiere que el alcohol funcionaba como catalizador de la violencia en las comunidades ticuna que visitó en el Brasil. Según sus propias impresiones, los ticuna tenían un buen carácter y eran pacíficos hasta que ingerían alcohol.

El alcohol favorece la violencia dentro de la familia, la violencia en la comunidad, los abusos a menores, entre otros. Si bien los pueblos indígenas siempre tuvieron acceso a bebidas alcohólicas fermentadas, estas tenían un uso ceremonial o medicinal, y eran utilizadas bajo un estricto control cultural. Después de la conquista, el uso de bebidas alcohólicas destiladas se difundió por toda la Amazonía, sobre todo con la llegada, en el siglo

21 Estas represalias pueden ser de diferentes tipos: desde la violencia física, verbal o psicológica hasta aquella que podríamos denominar «espiritual», pues el miedo a ser «dañadas», es decir, a que les hagan brujería, es muy real.

22 Seudónimo

XVIII, de los comerciantes o regatones que intercambiaban productos amazónicos por alcohol destilado (San Roman, 1994).

No cabe duda de que la ingesta de alcohol es uno de los factores más vinculados con los casos de violencia física contra las mujeres en las comunidades ticuna, pero entendemos que no es el único. Como mencionamos líneas arriba, han aparecido nuevas formas de violencia de género que son mucho más sutiles que la violencia física y ejercen un tipo de maltrato más permanente hacia la mujer, que provoca, incluso, el aumento de los casos de suicidio en la zona.

7. Ni una menos/Una más

El sábado 13 de agosto del 2016, miles de peruanos tomaron las calles al marchar contra la violencia, los feminicidios y los abusos contra las mujeres. Para muchos, la marcha «Ni una menos» fue un gran éxito²³. La marcha mostró la decisión de la población, su rabia colectiva, su indignación, su motivación para provocar cambios, y se inauguró una nueva época del feminismo latinoamericano —ya que el movimiento Ni Una Menos se difundió en todo el continente—.

El mismo 13 de agosto, Merci, una joven mujer ticuna de la comunidad de Bufo Cocha —con dos hijos— se internó en la chacra como todos los días. Antes del almuerzo, escuchamos gritos —tres de los autores de este artículo estaban en la comunidad ese sábado—. Pronto llegó la noticia. Encontraron a una mujer en el bosque. Había ingerido veneno, quería morir.

Fuimos a su casa, ayudamos haciéndole tomar aceite y, después, leche —algo para provocar el vómito y botar el veneno que estaba consumiendo la vida en su cuerpo—. Empezó a vomitar, pensamos que viviría, pero no.

23 Ni Una Menos es el nombre del movimiento feminista que surgió en Argentina, en el 2015. Es un colectivo de protesta contra la violencia contra la mujer y su consecuencia más grave y visible: el feminicidio. La primera marcha organizada bajo este nombre se realizó el 3 de junio del 2015, en ochenta ciudades de Argentina. Pronto el movimiento popular cruzó las fronteras y se arraigó en todos los países de América Latina, también en el Perú.

Finalmente, se fue, y dejó dos hijos pequeños y un marido culpable. Llamó a la muerte y la muerte vino: estaba cansada de los golpes y las humillaciones. Nos dejó en silencio, desgarró nuestras almas, gritó sin boca, sin lengua, sin garganta²⁴.

Supimos que lo hizo por cólera. Su marido le pegaba y le celaba. Ella no aguantaba más. Al ser hija del presidente comunal, matarse fue la mejor forma de materializar su venganza —el marido tuvo que irse, no regresó a la comunidad ni a su chacra, tampoco a las parcelas de coca que tenía en los terrenos adyacentes—. Su vida fue su última arma, el golpe final contra los abusos de su marido. Quizás ella, como Luzmila, estaba de sueño, o quizás solo sentía rabia. Así se mató, una mujer más, el mismo día que se realizaba la marcha de «Ni una menos».

8. La autonomía económica y la identidad nos harán fuertes

A partir del análisis y la descripción sobre la violencia contra las mujeres ticuna, desde nuestras visiones institucionales, asistimos a la posible alternativa de promover la autonomía económica. La Cepal (2018) define la autonomía económica como «la capacidad de las mujeres de generar ingresos y recursos propios a partir del acceso al trabajo remunerado en igualdad de condiciones que los hombres. Considera el uso del tiempo y la contribución de las mujeres a la economía». Esto es lo que varias mujeres han logrado: generar tantos o más ingresos que sus pares varones, aunque esto no implica igualdad de condiciones, ya que ellas aún son las que más horas de trabajo invierten, al tener que desempeñar también los roles de género tradicionales.

Los roles tradicionales de las mujeres ticuna no distan mucho de los de otras mujeres de la Amazonía. Los roles se organizan alrededor de una división sexual del trabajo (Heise, 2001). En el caso de las mujeres amazónicas, las principales actividades están orientadas a «dar vida» de diferentes maneras, porque se refiere al cuidado de niños, plantas y

24 Pablo Neruda. *Solo la muerte*. «A lo sonoro llega la muerte. Como un zapato sin pie, como un traje sin hombre, llega a golpear con un anillo sin piedra y sin dedo, llega a gritar sin boca, sin lengua, sin garganta».

animales; encargarse del trabajo doméstico, como limpieza y lavado; curar, ya que son las principales portadoras de conocimientos ancestrales de plantas medicinales; producir elementos básicos para la vida en comunidad, como las bebidas ceremoniales y festivas, y elaborar objetos tradicionales, como tejidos y cerámica. La agricultura, señala la autora, es una actividad que suele ser compartida entre varones y mujeres, aunque debemos decir que en el caso ticuna las mujeres tienen un rol particularmente importante en el trabajo en las chacras (Heise, 2001; Lasprilla, 2009).

Por otro lado, la educación «formal» y los réditos de la coca han permitido que las mujeres accedan a la educación y se desarrollen profesionalmente, a la par que los varones. Esto no quiere decir que sea en la misma medida, ni que exista una repartición equitativa de los roles dentro del hogar. Vale la pena recalcar que las profesionales o asalariadas ticuna ejercen, en su inmensa mayoría, la docencia o actividades relacionadas al cuidado, como promotoras de programas sociales como Cuna Más²⁵.

En estos últimos años ha surgido un proceso interesante en relación a los ingresos percibidos por las mujeres ticuna, además de su profesionalización. Se trata de la fabricación de objetos tradicionales, como el tejido con fibras vegetales y la cerámica, actividades que se han convertido en una salida financiera y permiten generar prestigio y capital social. El hecho de que ellas mismas puedan producir recursos económicos para su beneficio y el de su hogar no siempre garantiza una mejora dentro del mismo. En algunos casos, es una nueva razón para ser violentadas, pues la envidia y los celos generan, en ocasiones, las agresiones. En algunos casos, ellas resisten y continúan con las actividades que les resultan económicamente beneficiosas, pero en otros casos, podrían elegir no hacerlo.

La identidad ticuna, a pesar de las adversidades y de los procesos de pérdida, sigue vigente y en posesión de las mujeres, lo que permite considerar la revalorización de sus conocimientos mediante la difusión del arte tradicional. Esto podría utilizarse, además, como una «excusa» para

25 El Programa Nacional Cuna Más es un programa social focalizado, a cargo del Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social (Midis). Su objetivo es mejorar el desarrollo infantil de niñas y niños menores de tres años de edad en zonas de pobreza y pobreza extrema, para superar las brechas en su desarrollo cognitivo, social, físico y emocional (<http://www.cunamas.gob.pe>).

reunirlas, fortalecerlas como portadoras de esa parte de su cultura y darles herramientas viables y sostenibles, en un contexto tan adverso como en el que viven. Se trata de fomentar y apoyar el fortalecimiento de las mujeres ticuna a nivel organizativo, para que logren una verdadera autonomía económica y sigan desarrollándose como maestras ceramistas y tejedoras. Significaría también proteger el patrimonio cultural de este pueblo.

Que las mujeres sean capaces de generar ingresos y recursos propios para ellas y sus familias no significa que tengan más capacidad de tomar decisiones o mayores posibilidades de no ser violentadas en sus hogares o comunidades. Sin embargo, es un factor crucial para analizar su bienestar, porque les permitiría elegir, decidir e influir en las decisiones que tienen que ver con su familia (Deere, 2011).

Para que la disponibilidad de dinero tenga algún sentido, tiene que existir la posibilidad de que los individuos (pensemos en las mujeres) se desenvuelvan lo más posible fuera del hogar. Para que esto ocurra, es preciso que la negociación en el seno familiar y comunal se desarrolle con el respaldo de otras mujeres organizadas (Deere, 2011) y, por qué no, también de los esposos y hombres de las comunidades.

Por ello, fomentar y desarrollar en las mujeres ticuna capacidades para su empoderamiento económico y, por ende, autonomía económica no es suficiente. Es importante que se tome conciencia sobre la necesidad de fortalecer otros aspectos, como la capacidad de organización, protección y respuesta frente a situaciones de abuso y violencia, no solo entre las mujeres, sino también a nivel de organización indígena, es decir, lograr que organizaciones como Fecotyba²⁶ entiendan la gravedad del problema y lo incluyan en la agenda.

9. Conclusiones

Aunque no tenemos suficientes argumentos para evidenciar que la industria de la coca haya causado más violencia y, sobre todo, más casos de suicidio

26 Federación de Comunidades Nativas Ticuna y Yagua del Bajo Amazonas.

en las comunidades indígenas del Bajo Amazonas, sí podemos afirmar con convicción que la industria de la coca ha impulsado cambios drásticos en las dinámicas de poder entre géneros y generaciones, así como en los sistemas de parentesco, tan importantes para la vida en las comunidades ticuna. El dinero generado por la coca se evidencia en la compra e ingesta de alcohol y el consumo de pasta básica de cocaína (PBC). La coca ha fomentado las relaciones entre hombres colombianos (dueños de las parcelas de coca) y mujeres ticuna, lo que ha generado desapego y quiebre cultural en los hijos nacidos de estas relaciones. La violencia ha aumentado, considerablemente, como resultado de la pérdida del control sobre sus propias vidas en estos tiempos de cambio. Para pensar en un futuro mejor, hay que tener en cuenta que las cosas no van a volver a ser como antes, pero quizás las grietas puedan generar nuevos espacios para la mujer ticuna. Es necesario que las alternativas de desarrollo propuestas por el Estado y/o la sociedad civil consideren a las mujeres ticuna como agentes de cambio de sus propias comunidades, que promuevan la identidad y generen oportunidades para la autonomía económica. Solo así tendrán más herramientas para generar alternativas al suicidio y responder a las violencias ejercidas por los maridos abusivos.

No cabe duda que el fortalecimiento de la identidad y los valores del pueblo ticuna permitirán recuperar el equilibrio de las relaciones sociales en las comunidades ticuna del Bajo Amazonas, pero esto no será suficiente. La revalorización de las prácticas tradicionales desarrolladas por las mujeres ticuna favorecerá la recuperación del prestigio social, acaparado hoy, de manera exclusiva, por los hombres. Para lograr esto, será también necesario establecer programas de protección y acompañamiento que permitan recuperar este prestigio, sin provocar una respuesta negativa por parte de los hombres ticuna. Como ocurre en las sociedades urbanas, en las sociedades rurales también es preciso involucrar a los hombres en los procesos de análisis y cambio. En la medida en que lo logremos, podremos aumentar la presión social hacia los maltratadores y favorecer la agrupación de las mujeres para combatirlos y denunciarlos adecuadamente.

Será preciso comprender cuáles son las dinámicas sociales en las comunidades ticuna, estableciendo nuevas dinámicas y procesos

de análisis más extensos, e intentando no reducir nuestro trabajo a reuniones esporádicas que solo justifiquen nuestros planes operativos. El acompañamiento permanente, la familiaridad y la cotidianidad en las comunidades permitirán conocer cuáles son los problemas y reaccionar con rapidez cuando se vulnera a las mujeres. Los que firmamos este artículo nos conmovemos con esta elegante esperanza.

Imagen 2
Maestras tejedoras de Bufeo Cocha unidas por identidad



Tomada por Manuel Martín (2016).

Que este artículo sirva para elevar la memoria de Luzmila Hernández Huahuari y de Merci Peña Pereyra. Agradecemos a las comunidades de Nueva Galilea, Bufeo Cocha y Santa Rita de Mochila; a Percy Rodríguez, a Carlos Chávez, a las profesoras Marcia Moreno y Betsabé Guerrero, así como a Nicholas y Lucas Kawa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bant, Astrid A. (1999). La política del suicidio: el caso de las mujeres aguaruna en la Amazonía Peruana. En Maria Heise, Liliam Landeo y Astrid A. Bant, *Relaciones de género en la Amazonía peruana* (pp. 121-148). Lima: CAAAP. Ver p. 15 (al pie)
- Barros, Marilisa (1991). As mortes por suicídio no Brasil. En Roosevelt M. Cassorla (Coord.), *Do suicídio: estudos brasileiros* (pp. 41-53). Campinas: SP: Papirus.
- Belaunde, Luisa Elvira (2005). *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial UNMSM.
- Biehl, João (2006). *Vita: life in a zone of social abandonment*. Berkeley: University of California Press.
- Bourdieu, Pierre (1999). *Meditaciones pascalianas* (vol. 1). Barcelona: Anagrama.
- Brown, Michael (1986). Power, gender, and the social meaning of aguaruna suicide. *Man*, 21(2), 311-328. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/2803162>
- Cassorla, Roosevelt M. y Elizabeth L. M. Smeke (1994). Autodestruição humana. *Cadernos de Saúde Pública*, 10(1), 61-73.
- CEPAL (2018). *Autonomía económica*. Lima: CEPAL. Recuperado de <https://oig.cepal.org/es/autonomias/autonomia-economica>
- Chenais, Jean Claude (1981). *Histoire de la violence*. París: Robert Laffond.

- Corpas, José Manuel (2011). Aproximación social y cultural al fenómeno del suicidio: comunidades étnicas amerindias. *Gazeta de Antropología*, 27(2). Recuperado de https://www.ugr.es/~pwlac/G27_33JoseManuel_Corpas_Nogales.html
- Deere, Carmen (2011). Tierra y autonomía económica de la mujer rural: avances y desafíos para la investigación. En Patricia Costas (Coord.), *Tierra de mujeres: reflexiones sobre el acceso de las mujeres rurales a la tierra en América Latina* (pp. 91-127). La Paz: Coalición Internacional para el Acceso a la Tierra, Fundación Tierra.
- Domenach, Jean Marie (1980). La violence. En Unesco, *La violence et ses causes* (pp. 31-42). Paris: Unesco.
- Douglas, Jack D. (1967). *The social meanings of suicide*. Princeton: Princeton University Press.
- Durkheim, Emile (2006). *On suicide*. London: Penguin Classics.
- Echeburúa, Enrique (1989) *Personalidades violentas*. Madrid: Editorial Pirámide.
- Farmer, Paul (1996). On suffering and structural violence: a view from below. *Race/Ethnicity: Multidisciplinary Global Contexts*, 3(1), 11-28.
- Fuller, Norma (2009). Relaciones de género en la sociedad awajún. Peru: CARE. Recuperado de <https://www.care.org.pe/wp-content/uploads/2015/06/Relaciones-de-Genero-en-la-Sociedad-Awajun1.pdf>
- Garcia, Angela (2010). *The pastoral clinic: addiction and dispossession along the Rio Grande*. Berkeley: University of California Press.
- Guevara, W. (s. f.). *Violencia y género en la cultura awajún*. (Texto inédito compartido por el autor vía e-mail el 5/12/2018).
- Heise, María (2001). Relaciones de género en la selva peruana. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, (28), 315-322.

- Lasprilla, Victoria (2009). *Chagras y mujeres indígenas: significado y función del trabajo femenino en la comunidad indígena Ticuna San Sebastián de los Lagos* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Leticia.
- López, Noam y Diego Tuesta (2015). Economías ilícitas y orden social: la frontera de Perú, Brasil y Colombia. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, (111), 79-104.
- Lorente, Miguel y José Antonio Lorente (1998). *Agresión a la mujer, maltrato, violación y acoso: entre la realidad y el mito cultura*. Granada: Comares.
- Meertens, Donny (1995). *Las mujeres y la violencia: conflictos rurales y sus efectos diferenciados por género*. Recuperado de <http://bdigital.unal.edu.co/48828/1/lasmujeresylaviolencia.pdf>
- Nimuendajú, Curt (1952). *The Tukuna*. Berkeley: University of California Press.
- Núñez, Cecilia; Manuel Martín, Margarita Del Aguila y Ricardo Zárate (2018). *Túxe: conocimientos tradicionales vinculados a la yuca (Manihot esculenta) en el pueblo Ticuna*. Iquitos: IIAP, Ministerio del Ambiente.
- OMS (2002). *Informe mundial sobre la violencia y la salud*. Ginebra: OMS.
- O'Neill, Kevin Lewis (2015). *Secure the soul: christian piety and gang prevention in Guatemala*. Berkeley: University of California Press.
- ONU (2009). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Recuperado de <https://goo.gl/PqC3Do>
- Ozawa, Chikako (2008). Too lonely to die alone: Internet suicide pacts and existential suffering in Japan. *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 32(4), 516-551.
- Platt, Thomas (1992). El concepto de violencia. *Revista Internacional de las Ciencias Sociales*, (132), 173-180.

- Preti, Antonio (2006). On killing by self-killing: suicide with a hostile intent. *Etudes sur la mort*, 130(2), 89-104.
- Quiroga, Susana y Glenda Cryan (2011). Conceptualización teórica acerca de las denominaciones de la violencia juvenil. *Cuadernos de Psiquiatría y Psicoterapia del Niño y del Adolescente*, 51(52), 232.-263.
- Ramírez, Omar; John Puerto, Manuel Rojas, Juliet Villamizar, Luz Vargas y Zulma Urrego (2018). El suicidio de indígenas desde la determinación. *Revista de la Facultad Nacional de Salud Pública*, 36(1), 55-65.
- San Roman, Jesús (1994). *Perfiles históricos de la Amazonía peruana*. Iquitos: CETA.
- Silverstein, Sydney M. (2018). *What comes between coca and cocaine: transformation and haunting in the Peruvian Amazon* (Tesis doctoral). Emory University, Atlanta.
- UNICEF (2012). *Suicidio adolescente en pueblos indígenas: tres estudios de caso*. Lima: Unicef.
- Van Dun, Mirella (2016). Cocaine flows and the state in Peru's Amazonian borderlands. *Journal of Latin American Studies*, 48(3), 509-535.
- Vargas, Alejandra; Juliet Catherine Villamizar, Jhon Puerto, Manuel Ricardo Rojas, Omar Santiago Ramírez y Zulma Consuelo Urrego (2017). Conducta suicida en pueblos indígenas: una revisión del estado del arte. *Revista de la Facultad de Medicina*, 65(1), 129-135. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.15446/revfacmed.v65n1.54928>
- Wray, Matt; Cynthia Colen y Bernice Pescosolido (2011). The sociology of suicide. *Annual Review of Sociology*, 37(1), 502-528.

CAPÍTULO I I

LA MUERTE COMO RECURSO: VIOLENCIA Y GÉNERO EN LA CULTURA AWAJÚN

Willy Guevara - Investigador independiente

1. Introducción

A inicios de los años 90, el Ministerio de Salud (Minsa) construyó el puesto de salud en la comunidad de Chipe-Kusú, ubicada en el río Marañón, en el departamento de Amazonas, Amazonía peruana, bajo la responsabilidad de una técnica mestiza en Enfermería. En sus reportes empezó a aparecer el rubro envenenamiento por sustancias tóxicas, y mencionaba al barbasco y a otras que no identificaba (Guevara, 2001).

Los informes posteriores revelaron el incremento del envenenamiento como causa de morbilidad y mortalidad. La extensión del fenómeno llamó la atención del psicólogo de la Dirección Subregional de Salud de Bagua (DISA Bagua), instancia administrativa del Ministerio de Salud en Amazonas, que tenía a su cargo la oferta de salud biomédica estatal para la población nativa.

El psicólogo solicitó, por los canales oficiales, a la Organización Panamericana de la Salud (OPS) realizar una investigación antropológica especializada del fenómeno, y fui contratado. A la primera indagación le siguieron otras, que trataron de profundizarla mediante diversas líneas de trabajo, hasta configurar una visión interna lo más completa posible, que aceptaron y admitieron los límites que se presentaron.

Se encontró una realidad secreta que toda la población se esforzaba en mantener fuera del conocimiento de los externos. A toda pregunta se respondía que era una costumbre de las mujeres y la cultura, y no se sabía de dónde provenía. Al repreguntar por qué sucedía únicamente en la etnia awajún y no en otras etnias amazónicas y menos en sus pares de

la misma familia lingüística jíbaro, como shuar, wampis, achuar, shapras y otras del mismo tronco cultural, se volvía a obtener la misma respuesta repetida innumerables veces.

Aquella interrogante impulsó la pregunta maestra que dirigiría todas las indagaciones, tanto la primera cuanto las que siguieron: ¿Por qué toman plantas venenosas las mujeres awajún cuando son agredidas desde el lado masculino (patriarcal) de la cultura?

Se revisó toda la bibliografía suicidogénica occidental, oriental y étnica. Se descubrió que el suicidio (incluido el envenenamiento) constituye una plataforma donde se imbrican e interactúan múltiples causas y factores de orígenes objetivo y subjetivo, y especialmente relacionales, que lo complejizaban aún más. Abordarlo exigiría un diseño metodológico especial que pudiera aprehenderlo o asirlo en todas sus dimensiones.

A algunas relaciones de tipo macro las defino como contextos inductores (ideologías con un sentido de la muerte bastante particular, por ejemplo, para el caso que articulo). Otras provienen por lo general de las industrias seductivas (aquellas transnacionales que venden sentidos, contenidos y sublimaciones que valoran el éxito como paradigma superior exitista entre las personas). No señalo solo a las relaciones humanas, sino amplíe mi visión a todas las relaciones existentes: seres humanos con la naturaleza y, en definitiva, con el cosmos y todo cuanto haya. La muerte es una de ellas, tal vez la más certera, porque es la única verdad inamovible y universal desde que se toma conciencia de su condición inexorable.

2. Metodología

Entendí que los mecanismos que necesitaría no serían reduccionistas ni simplificadores. Por el contrario, exigirían ampliar los análisis más allá de las narrativas de los informantes claves. Y con las «socias investigadoras» planteamos una lista de zonas interrogativas (señaladas aquí muy brevemente) que no deberían faltar en las preguntas: violencia en diversos órdenes, agresiones físicas y emocionales, vulneración de derechos

consagrados en los reglamentos comunales, amenazas, humillaciones, desvalorizaciones, formas de desprecio, atribución de culpas y ejercicios machistas en todo su espectro, tanto desde el interior de la cultura como los que llegaron en diversas formas desde el exterior.

El escenario geográfico de la primera investigación fue el centro poblado menor de Chipe-Kusú, que agrupa a las comunidades de Chipe y de Kusú y sus anexos (Emat, Porvenir, San Mateo, Umakai, Listra y Wee). Permitted establecer un escenario clave que luego se fue engrosando en dos territorios paralelos: el geográfico y el epistémico. El escenario inicial se complementó con la clasificación de las más de 300 poblaciones visitadas posteriormente: comunidades pequeñas, centros poblados menores, de río, de quebrada, de montañas, próximas a fronteras culturales y alejadas de las mismas (Guevara, 2001).

Chipe fue centro de la primera indagación, porque toda la información previa la indicaba como escenario de una epidemia de consumo de plantas venenosas por mujeres jóvenes que sobrevivían o morían, y tuvo como arco temporal a 1997, 1998 y 1999.

Se decidió utilizar la investigación cualitativa porque resultaba la única capaz de facilitar una comprensión de las instituciones subjetivas (denomino así a las creencias fuertemente instaladas en las mentalidades que generan no solo valorizaciones y percepciones, sino también actuaciones) que subyacían detrás de las estadísticas y los perfiles epidemiológicos.

El consumo de plantas venenosas constituía un fenómeno sumamente complejo. Para entenderlo, necesitaría reconstruir la historia de toda la cultura desde los mitos hasta las realidades personales y colectivas. Asimismo, se obtuvo la certeza de que la suicidogenia biomédica positivista resultaría insuficiente y se tendría que ingresar en busca de posibles explicaciones a las denominadas «enfermedades culturales» que se extienden en diferentes formas y a todas las etnias amazónicas.

La ubicación y calificación de los informantes claves constituyeron la parte inicial que implicó un largo y denso trabajo de preparación. Se organizó a un conjunto de jóvenes mujeres denominadas «socias investigadoras», quienes aceptaron introducirse en los universos secretos

donde se generaba y desarrollaba la fenomenología del «envenenamiento femenino».

A ellas les permitiría volver a conocer o reconocer su cultura, decodificarla, ponerla en perspectiva y descubrir interrogantes que desde niñas se fueron formulando y sobre las que había muchas más preguntas que respuestas.

El sistema permitió horizontalidad y un estado de confianza indispensable, pese a las amenazas de muerte formuladas por muchos varones hacia el investigador. Se afirmó el compromiso que el conocimiento generado tendría una utilidad práctica para las mujeres y se propondrían estrategias para su probable aminoramiento y, tal vez, su paulatina desaparición en el futuro (Guevara, 2018).

La experiencia demuestra que la metodología debe teñirse de imaginación e intuición. Los formatos metodológicos positivistas son mapas de navegación que permiten guardar los cánones académicos establecidos, pero la mayoría de las veces las realidades mentales no caben en ellos y es necesario crear o recrear, de acuerdo a los imperios íntimos del fenómeno estudiado, una serie de combinaciones metodológicas que permitan entenderlo en sus diferentes dimensiones, con rigor intelectual, pero al mismo tiempo con dignidad y respeto, y descubrir, hasta lo que sea posible, el punto de vista interno.

La OPS/OMS necesitaba producir conocimiento de calidad y generar insumos epistemológicos y metodológicos para alimentar el curso general de sus posibilidades interventoras. El objetivo maestro consistía en elaborar un producto que revelara los discursos más íntimos de las mujeres que consumen plantas venenosas, historias de vidas de sobrevivencia en los intersticios de las realidades ocultadas por el poder masculino, con la esperanza de que algo mágico las reconstruya. Aquello incluía llegar a los fondos etiológicos del caso y establecer todas las relaciones entre el mítico y el cotidiano, entre lo subjetivo y lo objetivo, y todas las «ecuaciones» que el proceso epistémico encontrara en su curso.

Una perspectiva estática, oficial u ortodoxa esperaría una realidad amazónica inmovilizada. Pero ella se retroalimenta a sí misma, tanto por dinámicas que le son inherentes, como porque, además, no es satisfecha

desde el exterior político nacional en sus horizontes básicos de justicia, transparencia, redistribución, felicidad y seguridad, que generan, entre los actores en general, procesos excluidores muy alejados de la inclusión.

Los informantes claves fueron seleccionados con la opinión favorable de las «socias investigadoras». Se trataba de ingresar a *lo femenino* y a *lo masculino*, desde sus tiempos míticos, destrozando en ambas trayectorias las percepciones y los significados similares o diferentes del fenómeno. Para el primer eje se eligió a envenenadas sobrevivientes, madres, hijas, abuelas y líderes femeninas. Para el segundo se eligió a jefes de comunidad, profesores, líderes indígenas, ancianos, padres de fallecidas, novios o enamorados de las que intentaron o fallecieron. Igualmente, se seleccionaron a informantes etiológicos o personas que, al pertenecer a la cultura, procesaban opiniones, interpretaciones y visiones particulares.

La revisión bibliográfica estuvo supeditada a la investigación de campo y a los hallazgos que se encontraban. Su lectura intensiva permitió descubrir algunos contextos ausentes y otros solo parciales. El tema no había sido estudiado a fondo ni de manera definitiva. Esta situación comprometía a generar y arriesgar interpretaciones más allá de lo política o académicamente correctas.

Entendí muy claramente, a mitad del proceso epistémico, que las relaciones de conocimiento que establecería me llevarían a interpretaciones cuya responsabilidad serían absolutamente propias, que dan lugar a otras, pero que el largo seguimiento del caso me brindaba una especie de «autoridad» para reclamar, mínimamente, no ocultarlo o simplificarlo.

Las investigaciones previas empezaron en 1997 y continuaron a lo largo de 22 años, etapa que me permitió realizar la película *Las hijas de Nantu*, que nació de un compromiso con las mujeres de dar a conocer al mundo su tragedia y cumplir a un mutuo acuerdo. Fue un proceso continuo, no todas financiadas por la OPS/OMS. Aproveché una serie de otros trabajos que me retornaban a Amazonas y retomaba las bases y redes que había fundado en las primeras.

3. Literatura previa

No es muy extensa. Me baso, para el presente artículo y otros similares, en las sucesivas investigaciones de campo que consigno en la bibliografía.

Jeanne Grover, enfermera del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), hizo una relación de suicidios, y tuvo como fuente sus viajes por distintas comunidades del Alto Marañón (Grover, 1973). Su documento de uso interno escrito en inglés figura en los archivos que el ILV donó a la Biblioteca Nacional del Perú.

El informe final del Proyecto de Desarrollo del Alto Marañón (Grupo DAM, 1978) de la cooperación española, dirigido por médicos que trabajaron durante una década en diferentes comunidades, señaló las principales patologías encontradas. Ofreció un cuadro estadístico con un universo de 100 varones y 177 mujeres. El suicidio fue 22.1 % para mujeres y 1.0 % para varones.

Entre 1976 y 1978, Michael F. Brown (1982) realizó trabajo de campo para su tesis doctoral en el alto río Mayo, Moyobamba, actual departamento de San Martín, entre los awajún asentados en aquella parte de la Amazonía, y publicó un artículo en inglés sobre el tema. Fue el avance descriptivo más explícito hasta entonces. Lo llevó a un congreso mundial en Londres, donde evidenció la incredulidad del auditorio.

Su aporte, predominantemente cuantitativo, expresó que los awajún del Mayo dijeron que el fenómeno era reciente. Propuso tomarlo como una conducta con base en la tradición, que pudo haberse desarrollado en la generación actual (Brown, 1982).

Aguaruna fue la denominación que hasta hace poco se les atribuyó. Es una palabra quechua que la cambiaron a awajún, como sinónimo de *aénts* (personas). Está relacionado con la antigua práctica de los guerreros que tejían con sus manos las *cushmas* y ropas para sus mujeres. Si *aguaruna* significaba 'hombre del agua', *awajún* es 'hombre del telar'. *Apu*, la autoridad máxima actual en cada comunidad, igualmente es término quechua, pero no la han variado.

Astrid Bant (1994) expresó: «Las uniones maritales jóvenes son generalmente inestables debido a la tendencia de las novias a resistirse al

matrimonio. Ella siempre tiene amantes, previene el embarazo, no sirve al novio conforme la norma, canta canciones mágicas para dominarlo» (pp. 91-92). Se refiere, evidentemente, a la costumbre de las jóvenes awajún de huir de la casa paterna, porque advierte que se está gestando una forma contemporánea de matrimonio arreglado, situación que rechaza, porque la vida en las comunidades y las referencias externas y el peso del pasado se expresan básicamente en los cantos mágicos Anen, que le han descubierto el amor y el enamoramiento.

El surgimiento de la certeza de que la mujer awajún puede enamorarse libremente, sin el sometimiento de la familia, es el descubrimiento cultural más importante que haya tenido lugar en esta cultura y en el género (Guevara, 2010).

4. Reflexiones conceptuales

Las culturas amazónicas en general y la awajún en particular no poseen dinámicas homogéneas. Por el contrario, en sus estructuras internas presentan contradicciones, asimetrías y tienden a la heterogeneidad en sus propios términos. Así, se suman los procesos de cambio y aculturación desde el exterior que los asedian de múltiples formas, sobre todo violentas y etnocidas.

Algunas posiciones antropológicas los consideran simplificación y deterioro de sus tramas íntimas. Sostengo que la aculturación más bien complejiza y no simplifica. Se complejizan bastante, y el déficit es que no se la estudia específicamente. Las posibilidades de cambio son escasas por presiones endógenas y exógenas permanentes. Es cada vez más compleja y fracturada su biculturalidad y bilingüismo. En mi opinión, la interculturalidad es un concepto en transición que necesita reconstruirse, porque no logra definir realmente la distancia entre mundos opuestos. Por el momento solo los etiqueta.

4.1. Los guerreros

La cultura awajún fue una sociedad específicamente guerrera. Es imprescindible conocer las instituciones organizadas en torno de ese carácter determinante y cómo esta estructura generó en las mujeres una manera de sentir. Y es indispensable también conocer qué sintieron las mujeres en relación con los varones. Se guerrerizaron de una manera sofisticada y única en el mundo, por influencia de los moches de la costa norte peruana, quienes quisieron conquistarlos pero fracasaron (Guevara, 2001).

Al guerrerizarse, destruyeron el matriarcado alimentario primigenio (este dato se repetirá varias veces en el artículo). Crearon instituciones patriarcales que, evidentemente, tienen semejanzas con otras en todo el mundo y en la historia, pero los comportamientos dentro de sus contextos internos fueron diferenciales (Guevara, 2013).

Describo algunas de sus configuraciones. La poligamia, la larga carrera chamánica para conseguir visiones de poder y de futuro (el *waymat* y el *ajutap*), que les permitiría manejar a la muerte y saber si morirían con honor y acumulando poderes mágicos, según la categoría de los enemigos vencidos. Ese perfil guerrero produjo inevitablemente la fractura entre géneros. La función ontológica y social de ambos se diferenció con claridad. Los guerreros manejarían la muerte y las mujeres, la vida y la naturaleza (Guevara, 2013).

Hay instituciones subjetivas que no desaparecen a pesar del cambio y la aculturación, con mayor razón en sociedades autárquicas y muy endogamizadas, como las postjibaras, en especial la awajún.

Es necesario desarrollar una antropología del cambio, una medida interdisciplinaria de la «aculturación». Es la exigencia de una nueva epistemología, un estudio de las mentalidades y subjetividades, tanto como de las feminidades y masculinidades. Es un trabajo que no hacen, necesariamente, ni el Estado ni las ONG. Tampoco lo hacen la Academia ni mucho menos las dirigencias indígenas, cuya agenda suele ser distinta (Guevara, 2017).

4.2. *¿Qué son las culturas?*

Las culturas, incluidas las mal llamadas «primitivas», son creaciones dialécticas imaginarias, imaginables e imaginadas, pero realmente existentes, en constante afirmación de sus supuestos y en permanente adopción de influencias, unas más que otras. La cultura awajún, la última en integrarse al Estado nación peruano, ha persistido en sus lógicas. Pese a la anomia en la que se halla desde los años 50 hasta la fecha, no ha dejado de lado el uso de la mujer (Guevara, 2015).

Las funciones patrísticas han pasado primero a los profesores; luego, a los jefes de comunidad y, posteriormente, a todo varón que considera que tiene derecho, por identidad y ancestro, a ejercer los usos violentos de lo *femenino*.

Las cosmovisiones amazónicas constituyen hipótesis interpretativas acerca de sus orígenes. Sus mitos son discursos explicativos sobre el tiempo, los seres y la naturaleza. Y cuando las enfermedades y epidemias externas de los conquistadores los agredieron, sus cosmovisiones se transformaron traumáticamente en cosmodemias (Guevara, 2006).

Una cosmodemia es una cosmovisión enfermada. Al momento de la invasión epidemiológica conquistadora externa, la vida existente, entonces, fue reemplazada por enfermedades que su sistema inmunológico no soportó.

Es central entender que las fiebres terribles de las morbilidades inéditas, llegadas desde el exterior, sustituyeron a las visiones diurnas y vitales conseguidas a través de rigurosos protocolos etnomédicos con apoyo de alucinógenos.

Las poblaciones se saturaron de bestiarios monstruosos, nocturnos y demonizados. Aquella etapa constituyó la principal agresión y violencia que sufrieron las etnias amazónicas. No obstante, fueron las mujeres las sanadoras, las que mantuvieron la unidad familiar y la resistencia sanitaria y alimentaria de sus familias.

Los varones salieron a defender pero perdieron. Sin embargo, instalado el nuevo orden, bajo el sometimiento al conquistador, la sumisión de la mujer no cesó y se mantuvo, incluso se acrecentó.

4.3. *Violencia en la Amazonía*

La violencia en las etnias amazónicas peruanas ha sido una constante desde antes de que arribaran los conquistadores. Jamás hubo arcadia alguna, como sostuvieran muchos cronistas laicos y religiosos. Los conflictos fueron una continuidad y el soporte de las relaciones en general y, especialmente, entre mujeres y varones.

La división social del trabajo estuvo bastante bien definida. Las mujeres fueron las proveedoras alimentarias y responsables de las familias, mientras que los varones hacían de cazadores, pescadores y sostenían guerras, muchas de ellas no necesariamente para obtener territorios o recursos, sino *específicamente para robar mujeres*. Fue una forma de ganar estatus o prestigio a través de la apropiación de lo femenino que les confería un poder superior sobre sus pares.

Aquella manera de ostentar poder con base en el uso de las mujeres es panamazónica. Y se extiende a todas las etnias habidas, extinguidas y a las que aún subsisten, a pesar de los agresivos impactos externos y al cambio social traumático que la sociedad nacional peruana ha provocado en el 60 % del territorio peruano.

La poligamia es igualmente panamazónica. La iniciación sexual temprana es una costumbre extendida que sobrevive, generando rutas de violencia sexual que los nuevos conceptos y derechos vigentes no han logrado desterrar. No toda la casuística ha sido analizada desde abordajes múltiples.

No obstante, aquella abordada hasta el momento no ha imaginado aún las estrategias correctas que puedan revertirlas, probablemente porque las visiones son externas y no se introducen en los tejidos interiores de las relaciones amorosas y sexuales de las personas y las actuaciones respectivas se encuentran con serias limitaciones de eficacia.

4.4. *La mujer como sujeto y objeto de la violencia*

Las mujeres están en el centro del ejercicio patriarcal de la violencia con particularidades propias en cada etnia y región amazónica. Así, por

ejemplo, en Madre de Dios las actividades ilegales de la tala y el tráfico de oro han creado una institucionalidad perversa cuya máxima expresión se da en la localidad denominada La Pampa, donde la prostitución infantil (y trata de personas) es una tendencia que crece de manera sostenida, pese a innumerables denuncias y al absoluto conocimiento de las entidades competentes (existe sobre el particular extensa bibliografía informativa de todo género en internet). Lo que no se descubren son estrategias de intervención y soluciones significativas, excepto interdicciones policiales que no llegan al fondo etiológico de los contextos que los producen.

Igualmente, en las zonas de influencia directa de las industrias extractivistas, las mujeres son las que tienen peores condiciones de vida, en comparación con los varones, quienes tienen mayores oportunidades de adecuarse a las nuevas situaciones y relaciones.

Pero la cadena de desvalor humano se cierne sobre las niñas, adolescentes y mujeres jóvenes, incluso cuando se encuentren cursando algún grado de escolaridad. La educación que reciben, que es intercultural bilingüe, no constituye una garantía específica de protección para ellas.

En todas las cuencas de la Amazonía peruana, las mujeres viven sus sometimientos de diversas formas. Todas ellas pertenecientes a una escala de violencia que se mide desde aquellas que la antropología relativista define como costumbres ancestrales hasta formas de agresión que les generan enfermedades culturales y biológicas. Es cada vez más frecuente que sean las portadoras de las infecciones sexuales que los varones las traen desde el exterior. No se consideran las prácticas sexuales internas donde siempre poseen la parte más vulnerable.

Un mapa infográfico activo de la violencia contra las mujeres y sus respectivas formas, grados y efectos sería necesario para el diseño de intervenciones eficientes.

5. Violencia en la cultura awajún

En la cultura awajún, la violencia de género tiene una expresión especialmente particular que no se presenta en otras etnias y está

relacionada con la ingesta de plantas venenosas cuando son agredidas desde la parte masculina de su cultura.

La práctica, desde el exterior positivista, puede ser denominada como «intento de suicidio», pero no es exactamente así, incluso cuando, por razones de entendimiento y diálogo, aceptamos el concepto.

Para entenderlo es necesario conocer los distintos contextos pasados y presentes que lo generan y sustentan. Es parte de un sistema de relaciones entre hombres y mujeres, cuya lógica solo será posible percibir y explicar desde el interior de este.

5.1. Orígenes, características y causas

Estamos ante una conducta colectiva femenina que proviene de los mitos y se hace psicología personal y social en diferentes procesos. Definitivamente, la práctica suicidal es ejercida mayoritariamente por las mujeres. Los hombres awajún actuales, especialmente los dirigentes indígenas, proponen diversas interpretaciones que se contradicen unas de otras.

En una carta de 1868 del ingeniero De Habich, contratado por Ramón Castilla para reconocer espacios de la Amazonía con fines de hallar formas de conectividad e integración territorial para el Estado (jurídico) peruano entonces en formación, escribió que llegó hasta una familia clánica al mando de un guerrero, que tenía muchas mujeres. Observó que ellas tomaban plantas venenosas para sancionar al guerrero cuando dejaba saber que dejaría a su primera mujer y tomaría una segunda o una tercera (la carta está referida en la obra de Carlos Larrabure y Correa, de 1905).

Un dato que revela por sí mismo el uso de las mujeres en la era guerrerista y dota de sentido al discurso que desarrollo es el siguiente: A los jóvenes que estudiaban la carrera chamánica para consagrarse como guerreros, situación que no todos obtenían, les entregaban una niña muy pequeña que crecía junto a él hasta que la hacía su mujer a muy temprana edad. Esa asignación de las mujeres era parte de las alianzas de poder entre guerreros y familias.

Otro dato que refuerza la misoginia esencial de los guerreros que no concebían estar enfermos ni enamorados, porque ambos estados los debilitaba, lo expresa el siguiente mito recogido y expresado por la anciana sabia Nuwis Dasek Sejekam (informante clave, anciana de 90 años a quien el autor entrevistó):

Antiguamente, las mujeres no sabían dar a luz. Cuando se embarazaban, los esposos las mataban para sacar al bebé.

Si sacaban a un niño, no le daban mayor importancia y hasta podía morir. En cambio, si sacaban a una niña, hacían todo lo posible para hacerla crecer. Luego, cuando ya pasaba el tiempo, el padre la hacía casarse con el hijo de la familia más poderosa.

Las mujeres eran para conseguir prestigio, riqueza y poder a través del matrimonio.

Así vivieron por muchos años, hasta que una vez una mujer que estaba embarazada fue mandada por el esposo a la chacra a comer maní, porque ya le quedaban pocos días para que la matara y le sacara del vientre al niño o niña.

Ella llegó a la chacra y comió maní, llorando y llorando. De pronto, llegó la familia rata con sus hijos y sus crías y le preguntaron por qué lloraba tanto. La mujer le confesó que su esposo la mataría para sacarle el bebé y no sabía qué hacer, ya que no sabía dar a luz.

Mientras la mujer conversaba con las ratas, su esposo estaba preparando materiales como bambú, un hacha y le sacaba filo para, cuando llegara la mujer, matarla.

La mujer seguía llorando, y la rata le dijo: «Yo que soy una personita pequeñita tengo un montón de hijos y tú que eres tremenda persona no puedes tener tu bebé. No te preocupes, yo te ayudaré y te enseñaré a dar a luz». En ese lapso, la mujer había cumplido con sus meses de embarazo y ya tenía que dar a luz, y empezó a sentir los dolores. Las ratas la atendieron y la mandaron a su casa muy contenta con su bebé. El hombre, al verla, entró en cólera muy grande. Ella le contó que las ratas le enseñaron a dar a luz.

El hombre dijo: «Bueno, ya no hay nada que hacer. Como descubriste la manera de dar a luz, me saco los senos y te los pongo en tu pecho». Antes los hombres llevaban los senos.

Desde entonces, las mujeres tuvieron senos y aprendieron a dar a luz.

5.2. Los procesos y sus efectos

Los awajún inicialmente se autodenominaron *aents* ('gente'), para diferenciarse de las plantas y animales a los que consideraban homólogos. No siempre los varones fueron guerreros. Adquirieron esta condición, como se ha escrito, al padecer la invasión moche, a quienes llamaron *iwas* o *uwas*.

Debe puntualizarse, una vez más, que la mitología indica que Nantu, la Luna, la deidad más antigua de las culturas amazónicas en general y de la awajún en particular, organizó un matriarcado alimentario primigenio. Les enseñaba la agricultura a las mujeres, mediante las mujeres míticas Nugkui, y les otorgaban los 22 cultivos iniciales.

La parte mítica obtiene evidencias en los hallazgos arqueológicos y etnohistóricos sobre la existencia de matriarcados en la costa norte peruana, vecina de la zona amazónica donde se asientan los awajún.

Jaime Regan S. J. (2010) ha demostrado las relaciones entre moches y grupos jíbaros y postjíbaros. Distingamos y relacionemos tiempo, espacios y construcciones ideológicas entre moches y chimús. Estos últimos se desarrollaron en el mismo territorio donde siglos antes existió la cultura Moche.

Es necesario mencionar el reciente hallazgo de niños sacrificados en estratificaciones chimús. Revelan un particular culto o manejo de la muerte que se ha expandido, obteniendo aplicaciones culturales propias en todo el territorio vecino. Es factible que el guerrerismo awajún y la reducción de cabezas de connotación mágica en la fiesta del Tzantza estén influidos por toda aquella conceptualización.

Étsa, el Sol, hegemonizó a partir de los incas (lo hemos recalcado de manera especial), que le adjuntaron características de dios. Las vertientes

por donde llega la hegemonía masculina son varias: los moches, que eran guerreros, pero adoraban a la Luna; los incas, que en repetidas oportunidades quisieron conquistarlos sin éxito, pero transmitieron la masculinidad solar como oposición a la Luna-Nantu.

Se asienta la masculinización, con la llegada de los conquistadores y sus construcciones religiosas patrísticas, y la demonización es una de las herramientas más terribles. Posteriormente, los nazarenos del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), con el Viejo Testamento como base doctrinal, profundizaron ese proceso que tuvo nítidos perfiles etnocidas en las subjetividades de los pueblos que vivían allí desde mucho antes de las culturas preincas.

Pero al final de todo el proceso descrito las mujeres empezaron su gesta por recuperar el poder perdido. Lo hicieron en el momento mismo en que los varones se hicieron guerreros y destruyeron el matriarcado alimentario.

Hubo toda una serie de instituciones que ellas crearon para recuperar el poder perdido. La condición de recuperación hace que la dirimencia entre varones y mujeres se convirtiera en una competencia por el poder. Si los guerreros manejaron la muerte; ellas, la vida. Al consumir una planta venenosa delante del agresor y públicamente, «subliminalmente», está diciendo: «Mira, consumo la muerte y sobrevivo». Y lo hace a través de lo que más conoce: las plantas.

5.3. Perspectiva lingüística del envenenamiento

Veamos el vocablo *maá* en idioma awajún y los diversos significados que se desprenden y sus relaciones con la muerte, según el Diccionario *awajún-castellano* de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana y el Formabiap (2011), que forma a los profesionales de la educación bilingüe intercultural de Iquitos.

Maábau. Suicida.

Maák. Suficiente. En el sentido de que ya es bastante. Que no se siga haciendo lo mismo a cada momento. Saturación.

Maákua. Ave parecida al águila. Se alimenta de serpientes y animales rastreros. Cuando canta, alguien morirá o habrá adulterio.

Maámamu. Suicidio.

Maámat. Suicidarse.

Maániamu. Peleas. Conflictos. No guerras.

Maánin. Peleador. Que le gusta hacer conflictos. No es sinónimo de guerrero.

Maánit. Peleas. Conflictos.

Maánitut. Tener conflictos.

Maát. Bañarse. Aseo del cuerpo. Bañarse es limpiarse del contacto y manejo diario de las plantas venenosas que manipulan. Lo hacen cuando limpian la chacra, cultivan o cosechan la yuca. El doctor Antonio Brack Egg, en comunicación personal, me informó que el 40 % de las plantas amazónicas son venenosas.

Maámaa (maáma). Yuca. Esta planta es acosada por muchas plantas venenosas. Y es una tarea diaria desvenenarla.

Maámag. Planta venenosa.

Maámayaak. Variedad de yuca.

Maáma. Yuca. Es la maáma, yuca, que se va envenenando.

Maáma. Yuca. Alimento central de la alimentaria awajún.

Maámagg. Planta venenosa. Que va sucesivamente envenenando a la yuca hasta hacerla colapsar. Situación que la mujer evita permanentemente.

Maámamu. Suicidio.

Maámat. Suicidarse.

Bisatkamaámu. Mujer secuestrada durante una guerra. El ganador la hacía suya. Muchas de ellas solían ahorcarse usando sus largos cabellos.

El pensamiento analógico mágico fundó sus propias relaciones y metáforas. En castellano, el término *envenenamiento* se traslada a la mujer que es saturada de agresiones, a la manera de las plantaciones de yucas que se ven cercadas hasta los límites de la vida y de la muerte por las plantas venenosas. Y desde una lógica homeopática y mágica, usan

las plantas venenosas (muerte) para rechazar a la muerte (ingiriéndola) y sobreviviéndola, demostrando su poder de vida sobre el varón que se supone gestiona la muerte.

5.4. Epidemiología histórica

Sobre la epidemiología, que se encarga de la distribución, frecuencia y factores de un fenómeno relacionado con la salud, se halló que Jeanne Grover registró, entre 1940 y 1960, 60 casos, en su mayoría femeninos. Por su parte, Michael F. Brown (1982), entre 1971 y 1989, recogió 186 casos en el río Alto Mayo, en su mayoría femeninos.

Brown (1982) analizó adicionalmente que para el periodo 1977-1981, al contar solo los suicidios registrados en el río Alto Mayo, obtuvo una tasa de 218 suicidios anuales (para una población de 100 000 habitantes), es decir, 17 veces de la tasa de los Estados Unidos en 1976. Agregó que al tomar en cuenta el margen de error, debido al número reducido de la población, se trataba de una tasa bastante alta. Señaló que el índice de suicidios era de aproximadamente de 180 x 100 000 por año para 1977-1990, para una población de 40 000. La proporción arrojaría 10 veces más que el índice de Inglaterra en el mismo periodo. La tasa estadística constante sería de 72 suicidios por año.

En mis primeras investigaciones llevadas a cabo entre 1997 y el 2006, cuando seleccioné 100 casos por año, que fueron estudiados a profundidad y con detenimiento, e incluyó la construcción de genealogías familiares y otras herramientas de la antropología médica, hallé absoluta mayoría femenina. Fueron escogidos respaldados por la opinión de las «socias investigadoras», en las más de 300 comunidades visitadas. La ubicación geográfica fue heterogénea y diversa e incluyó una especial clasificación. La tasa promedio mensual fue de 6.9 eventos suicidales, que incluyen ideación, amenazas, intentos, fallecimientos y actos diversos relacionados con el fenómeno.

6. El «suicidio» femenino awajún

6.1. Definición

Usaremos, con fines de transacción de entendimiento, términos positivistas que expliquen la lógica étnica interna. El suicidio femenino awajún tiene una característica fundamental que es necesario destacar previa y suficientemente: las mujeres no desean morir. Por tanto, lo propio es hablar de intento de suicidio, antes que suicidio propiamente dicho.

Por esa razón, además, es pertinente hablar de suicidalidad femenina awajún, porque se entran y extienden una serie de actos, sentidos, significados procesos y escenarios físicos y simbólicos a partir de ese núcleo.

La suicidalidad femenina es alimentada directamente por una serie de actos derivados de la poligamia y el desprecio patristico acumulado desde niñas.

Después de la creación de las comunidades (1956-1966), la poligamia siguió vigente. Los varones reciclados en su patristica desestimaron los contextos guerreros, pero se quedaron con la institución que más daño y dolor produce a las mujeres: la poligamia y el modo de sentir y practicar la afectividad y el amor.

A diferencia de la suicidalidad occidental y oriental, la mujer awajún no gesta su intención de manera secreta. Es un acto público que se da frente al agresor. Está confirmado que ella siente que es portadora de una acumulación sostenida de agresiones (se ha envenenado afectivamente poco a poco). De allí la pertinencia del término, donde caben lo simbólico, lo cotidiano, la violencia, la resistencia y toda una cadena de desvalores que, acumulados, llenan de *veneno* (daño) a lo *femenino*.

6.2. El envenenamiento

Se dijo que la fractura entre géneros que produjo la destrucción del matriarcado alimentario inicial tuvo como uno de sus efectos que las

mujeres manejaran la naturaleza y, por tanto, cultivaran la chacra y lo hicieran de una manera mágica. Me refero a la magia como ciencia natural, precristiana, no demonizada.

Al manejar la chacra, las mujeres cantan Anen como forma de abono mágico. Tienen unas piedras protectoras llamadas *naámug*. La magia atraviesa todas las relaciones del universo awajún o lo hacía con mayor nitidez antes de la formación de las comunidades.

Es sintomático que Guallart (1989), quien permaneció por 50 años entre los awajún y escribiera 10 libros sobre ellos, jamás mencionara el tema del envenenamiento/intento de suicidio de las mujeres. Cuando fue entrevistado, su actitud al respecto fue irónica, luego resignada y, finalmente, paternalista. Expresó que las mujeres awajún son aficionadas a consumir plantas como si estas fueran alimenticias. Acto seguido se confesó incapaz de aventurar una interpretación y, finalmente, apeló a su profesión y dijo que Dios las perdone.

Para alguien que estuvo tanto tiempo entre la cultura awajún, su punto de vista me pareció deleznable y se lo dije. Le pedí algunos datos que no los escribió, y me sirvieron para confirmar muchos de los hallazgos que para entonces ya brotaban de las indagaciones.

6.3. Algunas instituciones creadas en torno al envenenamiento

Una manera de ingresar al núcleo suicidal es a través del lenguaje desarrollado a su alrededor. Nombrar a los insumos, a las actitudes y a los signos de la potencial suicida. Prestar atención a las definiciones de ese vocabulario étnico ofrece una idea nítida de la psicodinámica interna del fenómeno. A continuación, un recuento del lenguaje suicidal a partir de dos informantes clave, Ananías Uwarai Yagkug y Natalia Mashigkash Tiwijam. Incluyo, además, algunos comentarios personales.

Tomar. Ingerir veneno (*tomar* equivale a intentar el suicidio).

Timu. Barbasco. Arbusto sumamente venenoso. Denominación etnobotánica. El barbasco fue muy usado en las casas clínicas para armar

cercos en torno de ellas, para crear una barrera epidemiológica, para evitar el paso de diversos animales malignos.

Venenos. Son plantas venenosas conocidas solo por las mujeres que las guardan en secreto y a varias de ellas las nombran con eufemismos mestizos como esmalte de uñas, lejía, detergente, pintura labial, champú y otros términos de productos relacionados con la cosmética.

Se trata de plantas que, abiertas con las manos, sus hojas, tallos o semillas arrojan olores similares a los productos mencionados, aunque no todas. Últimamente, acuden de manera directa a los insumos letales como lejía, que se vende en tiendas, especialmente en comunidades próximas a las fronteras culturales nacionales. Debe fijarse aquí lo inmensamente significativo que resulta nombrar a algunas de las plantas venenosas con productos cosméticos o de belleza.

Le gusta tomar. Calificación irónica del hombre sobre la mujer que intenta varias veces el suicidio. La frase «le gusta envenenarse» («está envenenada») es una opinión social que pretende descalificarla.

Sanar. Expresa el pedido desesperado de la mujer que se envenenó (intentó el suicidio) para que la salven o curen y la desenvenenen.

Curar. Lo opuesto a envenenamiento. Equivale a salir del estado de envenenamiento físico y simbólico. Las mujeres de la comunidad son informadas por la protagonista de que tomó veneno y solicita que la curen. Curarse es desenvenenarse.

Todas las mujeres del entorno despliegan una suerte de salvataje comunitario que se mantiene al margen de los servicios de salud oficiales. Solo después de las intervenciones de la OPS/OMS empezaron a referirse oficialmente los casos de envenenamiento a los establecimientos de salud. Sin embargo, esta práctica se ha diluido en los numerosos informes que las redes y microrredes envían a la Diresa y luego se disuelve en el Minsa. No se ha logrado desarrollar un protocolo biomédico ni etnomédico que resuelva el problema.

El término *curar* designa a la serie de operaciones dirigidas a evitar la muerte y detener el tóxico. Es un acto ampliado, porque adicionalmente convoca la atención, el cariño, la solidaridad (una forma de sororidad) y

la unidad de todas las mujeres. La solidaridad del género en torno a un acto que convocó a la muerte, la rechazó y la venció.

Si la mujer, efectivamente, salva de morir, dirá que está curada y hay un sentido importante en el término. La paciente estaba enferma, tomó, se envenenó y no murió, sino se curó. En otras palabras, resolvió un problema y adquirió futuro. Venció a lo que más quiere el varón: su sentido de la muerte.

Muerte. Cuando una mujer fallece por sobredosis, dada la cólera con que realiza el acto o porque las mujeres que acuden en su ayuda en un torbellino de llanto, desesperación y crisis no logran revertir el cuadro, se dice que *le ganó la muerte*.

¿Por qué la envenenada toma veneno si ya está envenenada? Porque el veneno destruirá ese estado. Lo similar actuará sobre lo similar. Es otra operación de homeopatía subjetiva emocional, que responde a otra de las leyes del pensamiento mágico.

Cuidar. Cuando alguna mujer menciona indirectamente la idea (ideación suicida) de tomar veneno porque el varón (o quien cumple ese rol) la viene agrediendo o envenenando, se plantean medidas para evitar que tome.

En el proceso de cuidar a las mujeres de la familia la observan, sin que ella se percate, y le retiran los probables insumos y le preguntarán, cada mañana, por los sueños que tuvo durante la noche, porque en su interpretación se notará la proximidad o lejanía de cumplir con la amenaza.

Son acciones que toda la familia despliega de manera discreta. La siguen sigilosamente a la chacra y a todas sus labores, pero la potencial suicida no toma en cuenta las medidas de seguridad: sigue su propia fenomenología. No es infrecuente que alguna vez alguien haya impedido la decisión final.

Sin embargo, cuidar no es dialogar, no es tratar de conversar o convencerla de otras salidas a sus problemas concretos, cotidianos y, muy especialmente, para que no se afilie al envenenamiento (muerte) como solución.

Una mujer que padece, por ejemplo, la poligamia de su pareja y sufre por esta razón, se siente envenenada paulatinamente. Cuando se

produzca el desencadenante final, el veneno que consuma funcionará como mecanismo relacionador, porque anulará causas y efectos del proceso de sufrimiento, y su decisión de «consumir muerte» relacionará su situación concreta al recurso cultural institucionalizado.

Las mujeres apelan al acto suicida uniendo lo personal a lo general. La muerte como recurso adquiere pleno sentido. Es una herramienta dentro de la cultura y la utilizan cuando las disfunciones enrarecen las relaciones entre las personas y los géneros de un modo crítico.

Es necesario profundizar en muchas líneas de trabajo a la luz del conocimiento producido hasta el momento sobre el fenómeno, que sigue siendo el más alto del mundo en relación con su población, con el agravante de que el INEI ha subregistrado su demografía.

El último censo, como es de conocimiento público, tuvo problemas de toda índole, incluido la autoidentificación. Y es notorio también, para quienes trabajamos en la Amazonía, que con posterioridad al Baguazo, los awajún se protegen de las derivaciones de este, como siempre lo hicieron las etnias ante las agresiones externas, y se recluyen en el centro de los bosques o en las montañas awajún, a las que, además, no siempre ha llegado el Estado.

Una de esas líneas de trabajo se relaciona con el deslinde del por qué solo las mujeres awajún practican sostenidamente el envenenamiento ante las investidas patristicas, y se diferencian de las mujeres de su misma familia lingüística y de otras de la Amazonía que recurren al intento de suicidio o al suicidio propiamente, pero como brotes que concluyen que sus causas son muchas y más diversificadas.

Otra línea tiene que ver con la posibilidad de que asistamos a una «enfermedad cultural», o a una cosmodemia, cuyas anclas emocionales están mucho más arraigadas de lo que suponemos en los «subterráneos» del inconsciente colectivo de los awajún, que no alcanzó a los otros pueblos de raíz jíbara en su largo proceso de diferenciación.

No es tema menor señalar que otras etnias amazónicas peruanas tendieron a la unificación en diferentes procesos y modos como los asháninka, shipibo-conibo, entre otras, pero los de procedencia jíbara se dirigieron a la diferenciación, pese a mantener instituciones culturales comunes.

Al decidirse por el envenenamiento (intento de suicidio), la mujer pondrá en marcha al sistema en su conjunto, tratando de solucionar su problema y dándose la oportunidad de otro futuro, tanto para ella como para todas las mujeres.

El envenenamiento es la puerta de ingreso a un universo donde obtendrá el apoyo de las mujeres y de las Nugkuis y, simultáneamente, le permitirá sancionar al ente «envenenador». Por su especificidad, reitero, todo consumo de veneno se hace deliberadamente ante los ojos o del conocimiento del agresor.

Aconsejamiento. Antigua institución cultural que el guerrero ejercía al despertar a toda la familia durante el amanecer para aconsejarlos (darles consejos) mediante una serie de datos e informaciones para vivir el día. El aconsejamiento era una institución rutinaria preventiva que direccionaba el futuro inmediato.

Atencionada. Es cuando un varón se refiere a que ha disciplinado a una mujer. El varón manifiesta orgullo por haberle llamado la atención por cualquier motivo.

Amenaza. La mujer que acumula sucesivas agresiones (cotidianas-prácticas-simbólicas) del lado masculino, o de quien haga sus veces, expresa su intención de envenenarse. La cólera (*la kajetim*) con que informa de su situación es una amenaza. Equivale, asimismo, a la ideación suicida.

Cólera. La cólera awajún (*kajetim*) es famosa. En las mujeres, la cólera es el acto final de la cadena de agresiones. Se produce en ella inmediatamente después de recibir el insulto o grito final que culmina su decisión.

Saldrá dando un grito horrible y correrá al exterior de su vivienda a coger la planta venenosa que morderá desesperada. Ese grito horrible es la contraparte exacta de la risotada sensual y desafiante exclusiva de las awajún cuando están de buen humor. Este dato es muy importante. La oscilación entre la cólera y la risotada sensual suma rasgos diferenciales a su perfil.

La fenomenología de la cólera hará que no mida la cantidad ingerida y, en ocasiones, sobrepase la dosis y convoque a la agonía veloz que impedirá vencer a la muerte.

Huida. La mujer que corre a tomar veneno es casi siempre vista por el varón que provocó el acto. Es una diferencia sustancial con la suicidalidad no awajún. El acto es una acción entre el agresor y la agredida, una dirimencia final entre lo patrístico y lo matrístico.

En el suicidio occidental y oriental, en todas sus variantes y taxonomías, es un acto secreto que el individuo, hombre o mujer, planea consigno mismo y por largo tiempo.

El hombre que provocó la cólera, que observa el hecho, se «desinflará» o la seguirá insultándola, pero huirá y no retornará a su vida normal, sino después de algunos días.

Sanada. Se refiere a cuando la mujer pasó el envenenamiento, sobrevivió al tratamiento y se perciben evidentes cambios en su entorno, porque el intento de suicidio cambia de manera invariable las cosas y las relaciones.

Después de años se ha visto a mujeres jóvenes, quienes tentaron a la muerte, vivir estabilizadas con los esposos que las gritaron e insultaron, porque dejaron la poligamia y las relaciones fueron reformadas. Sanar es equivalente a curar. La mujer estaba sin alternativas y las encontró después de someter su cuerpo al imperio de la muerte y vencerla.

Consiguió su objetivo. Cambió al varón después de tomar veneno. Envenenarse/desenvenenarse tiene más de un sentido y, como todo acto chamánico, tomar veneno y sobrevivir es una manera de conseguir un futuro.

Salvación. Ninguna de las mujeres, al momento de salvarlas o aplicarles los mecanismos de desintoxicación, biomédicos o étnicos, dijo alguna vez que no la traten de sanar porque quiere morir. Ninguna. Por el contrario, todas se desesperan por vivir y ruegan que las curen (las sanen).

Pago. No hay pago económico o prendario si la mujer se cura (vive), pero si fallece, después del sepelio, sus familiares buscarán inmediatamente al causante del acto y le pedirán cuentas: que pague o entregue una prenda valiosa por su muerte. En caso contrario, será muerto en cualquier momento.

No es fácil conseguir información sobre los pagos, porque se hace de manera secreta; sin embargo, existen cartas y solicitudes a los jefes de comunidad de promesas incumplidas, pero siempre el documento menciona

el tema de fondo de manera indirecta. La documentación forma parte de lo que denominé «la burocracia del envenenamiento» (Guevara, 2012).

Gritada. La mujer awajún especialmente odia que la griten, porque quienes inventaron los cantos mágicos Anen, que son muestras de un lirismo y ternura incomparables. Que alguien las ofenda les provocará inevitablemente cólera.

Insultada. Los insultos de los varones en contra de las mujeres son de una elaboración metafórica impresionante. Las comparan con las mestizas o las huambisas (wampis) y las señalan como sucias, como ratas del monte y peores descalificaciones.

Todos los insultos son comparaciones onerosas con otras mujeres o animales y con una retórica breve pero concisa. Son pequeños discursos devaluadores.

Feamente. Es otra manera de calificar a los insultos: «Fue insultada feamente». Tenemos una subjetividad convertida en una especie de globo ecolisado, al que basta una ligera hincada para reventar. El insulto y el grito finales lo hacen estallar.

Vergüenza. Después del acto suicida sigue un tiempo de recuperación psicofísica, cuya duración dependerá de la fortaleza y las reservas de cada mujer.

Se dedicará íntegramente a sus labores y huirá de las miradas y comentarios. La mayoría califica a la actitud como de vergüenza, pero la calificación podría responder a otra actitud devaluadora en contra de la mujer que desafió a la muerte, pero quien efectivamente sentirá vergüenza es el varón que provocó el acto suicida y en su descargo dirá que le hicieron un problema.

No es seguro si es culpa, depresión posintento (o todos juntos) o una dificultosa y lenta readaptación a la cotidianeidad después del *shock* que supuso movilizar a la muerte en contra de ella, verle la cara y vencerla, sacudiendo a la familia y a la comunidad.

Esa conducta postsuicidal presenta recato, discreción y paz para reconstruir la vida en nuevos términos. Más que vergüenza, es un conjunto de sentimientos y sensaciones que la mujer procesa en silencio y no desea que lo público comunal se inmiscuya en algo que considera íntimo.

Ha pasado una experiencia límite, y necesita saber qué ha cambiado en los contextos y en ella misma. Desea saber si hay un futuro cierto o una ruta hacia él, después del drama de vivir-morir-volver a vivir, que no es otra cosa que poner en limpio la vida para cambiarla.

Problema. El varón que provocó el acto suicida dirá que la mujer le hizo un problema ¿A qué se refiere? Obviamente, toda la comunidad se entera del acto y sabrá que el causante tiene una identidad con nombres y apellidos. Ese es su problema. Con el acto suicidal procesado por la mujer puso en problemas al agresor ante la comunidad. Ante su machismo, su honor, su prestigio y todo cuanto cree que le son propios fueron cuestionados por el acto trasgresor. ¡Y ese sí es un problema para él!

Hablar. La mujer no desea hablar con nadie sobre nada que tenga relación directa o indirecta con su fugaz proceso en el tiempo, pero extenso en su existencia.

Verbalizar sobre el tema le significaría replicar las circunstancias fenomenológicas que solo ella conoce en toda su dimensión y secreto. Otra ley del pensamiento mágico: si hablo de lo mismo, este volverá a existir.

Sería reproducir todo el proceso anterior y volver a vivir lo que odió y sentir otra vez el laberinto. Prefiere buscar, dentro de sí, sus sueños, las cosas nuevas y las posibles herramientas para seguir existiendo.

Simbólicamente, el intento (envenenamiento-desenvenenamiento) constituye definitivamente la búsqueda de una visión de futuro. Es una forma anómica de buscar una visión femenina y de readquirir poder frente al hombre.

Engañada. Define una serie de situaciones relacionadas con abandono, mentira, engaño, manipulación, infidelidad, ocultamiento, etcétera, del hombre en relación con la mujer.

Una mujer engañada lo es en todo sentido y amplitud. Es el punto clave, el más grave, descubrir que en su relación con el hombre el amor no existía, era relativo o efímero, y no de la naturaleza y necesidad que la mujer esperaba.

Las engañadas, social y generalmente, son madres solteras o fueron abandonadas por el padre de sus hijos.

Descubrir el engaño la hiere con profundidad, y puede generar de inmediato un acto suicida o provocarle una cólera intensa que la haga amenazar con envenenarse en cualquier momento.

Cuando ella asume su condición de engañada, nadie podrá hacerle o decirle nada, porque su sola mención podría conducirla al acto suicida.

Sacar mujer. Cuando un hombre hace pública su poligamia e informa que tendrá una segunda o tercera mujer e instala una casa para tal fin.

El varón que insulta y grita se convierte en culpable. Tenemos un intento de suicidio o un suicidio con culpable. Un acto considerado universalmente de esencia individual tiene dos protagonistas en esta cultura.

Otra institución construida alrededor del fenómeno es la enorme cantidad de papeles que se producen en las oficinas del jefe de la comunidad o *apu*. Es una suerte de burocracia que consiste en cartas de los familiares que reclaman el pago de la reparación por la muerte de una mujer. Los oficios dan cuenta que darán muerte al causante del envenenamiento. Las cartas de amor atrapadas por los padres a sus hijas. Los reglamentos internos se cambian a cada tanto escribiendo que está «prohibido el suicidio» (Guevara, 2004).

6.4. Acto final de la suicida

El acto suicida contiene las siguientes secuencias que suelen producirse con una dinámica generalmente veloz (no siempre se cumplen todos los pasos, pero la mayoría de ellos tienen lugar):

El varón, o quien hace sus veces, grita a la mujer (grito ofensivo, corto, dentro de un conjunto de frases denigratorias).

La mujer, en respuesta, grita también (un grito largo con un tono herido).

La mujer huye del espacio donde fue agredida.

La mujer sale corriendo a coger una planta venenosa y vuelve.

La toma públicamente.

Se nota su cólera.

El hombre (o causante de la agresión) acusa el impacto.

La mujer pide auxilio.

Las mujeres familiares y vecinas se disponen a salvarla.

La mujer llora y narra con cólera los pormenores del proceso personal que la llevaron a su decisión.

Predomina el pedido de que la sanen o curen.

La atención que se le brinda a la envenenada es un conjunto solidario y sufriente de actos de parte de las mujeres.

Toda la comunidad se conmueve.

En otras comunidades se han establecido procedimientos y utilizan diversos elementos y plantas para desintoxicarla. No es mayoritaria la asistencia al establecimiento de salud para el tratamiento.

En el curso de este proceso la mujer identifica al culpable.

El hecho de que fallezca o se recupere depende de la cantidad de veneno que haya consumido en su cólera e indignación.

Ayuda mucho el estado de salud de la mujer.

Generalmente solicita que la ayuden para no dejar huérfanos a sus hijos.

Si la ingesta fue leve, logra recuperarse y si es fuerte, sufrirá efectos secundarios orgánicos posintento, de larga duración.

Si es débil, la ingesta fue alta, el tratamiento particularmente fue intenso y sobrevive, sufrirá para siempre dolores, disfunciones y cansancios.

Las que fallecen quedarán en el mechón del cabello, en su ropa, en la memoria de todos los días. Toda su memoria se volverá magia otra vez.

Sobre todo se fijará en la memoria colectiva que se preguntará una y otra vez «¿Por qué se envenenan las mujeres awajún?».

El intento o la supervivencia de la mujer cambia el orden de las cosas, cumple una función. He visto que luego del envenenamiento las relaciones se han simetrizado, pero el culpable seguirá siéndolo por siempre. Y ese estigma hace que los varones no quieran que se sepa del fenómeno ni se hable de él.

Si la mujer vuelve a intentar el envenenamiento, será por los mismos motivos. Existe una mujer que ha intentado el suicidio o envenenamiento

por ocho veces. No ha logrado que su marido deje la poligamia y centre su afecto en ella.

Algunos hombres también incurren en el suicidio. Muchos de ellos son homosexuales o se les atribuye alguna cualidad femenina. Ellos representan la absoluta minoría. Sean mujeres u hombres, siempre es lo matrístico (lo femenino) quien se envenena.

Aquellas que nunca retornaron de las ciudades a sus comunidades quedaron semiinmunizadas contra el suicidio. Por debajo de consideraciones accesorias como la pobreza y la distancia, en realidad no desearon volver a las secuelas de la poligamia y sus contextos, con mayor razón si asistieron a la reforma del amor en nuevos términos.

La poligamia es una institución muy diferente de las costumbres mestizas del doble hogar o la infidelidad y los parecidos acaban en las apariencias, pero no calan en sus sentidos internos.

Sin embargo, algunas mujeres jóvenes que emigraron a estudiar o a trabajar como domésticas tampoco están seguras de querer integrarse totalmente a la sociedad nacional. Muchas de ellas tienen estudios superiores y algunas viven en Lima e intentaron suicidarse y tomaron veneno. La aculturación, que suele ser una eficaz inmunizadora en otros órdenes, no funcionó aquí.

7. Interpretaciones

El intento de suicidio femenino awajún constituye una forma de disfunción cultural. Es una variante de las cosmodemias. Al mismo tiempo, es una instrumentalización al límite de la muerte para aplicar sanciones y reestructurar las relaciones entre hombres y mujeres.

En ese sentido, cumple más funciones axiológicas que patológicas. No obstante, su práctica puede generar en las psicologías personales diversos cuadros mórbidos, reales o metaforizados, sentidos o simbolizados. Debe quedar claro que su génesis no germina desde la enfermedad.

El fenómeno se extiende a una estructura amplia de relaciones entre diversos núcleos de significación: los cantos Anen, el adulterio, los vegetales venenosos y la magia. Y en todos los tiempos de su desarrollo fue la expresión del deseo profundo de la mujer por cambiar al hombre, hacer sentir el amor y desterrar la poligamia.

El intento busca peligrosamente un nuevo futuro en un solo acto totalizador. Genera una visión donde están contenidos la vida de la mujer, la del hombre que desea cambiar y la cultura a la que cuestiona. Por tanto, el intento no es patológico, sino una búsqueda de nuevos sentidos para las relaciones entre hombres y mujeres.

Ellas buscaron durante toda su historia el reordenamiento mágico de los pasados y los futuros, pero no lo consiguieron. Para que ello sucediera necesitaban del apoyo de los varones. Cuando el cambio deseado no llegó, agudizado por el peso de la anomia, la oscilación angustia/esperanza, se decidió por utilizar a la muerte, de filiación masculina, como herramienta para conseguirlo. Es otra forma de pensamiento mágico, una singular forma de homeopatía social.

8. Los mecanismos de recuperación

8.1. Los cantos mágicos Anen

Las mujeres no tuvieron posibilidades de conseguir visiones de poder y de futuro y, al inventar los Anen, consiguieron una manera mágica para introducirse en el corazón del hombre y cambiarlo. Sus orígenes están en el mito del Suwa Anen.

Los Anen femeninos originarios destruían la poligamia y propugnaban la monogamia y sus componentes de fidelidad, dignidad y amor. Servían, además, para administrar su comunicación con las mujeres míticas Nugkuis. Las delegadas de Nantu, la Luna, que viven debajo de la tierra y la alimentan, cuidan y ordenan. Son la naturaleza absoluta.

No se concebía a un guerrero enfermo ni tampoco enamorado. Una revisión de todas las culturas guerreras homologa estos estados. Recurro a Borges —para reforzar mis posiciones— y sus narraciones de orilleros cuchilleros misóginos que ofrecen diálogos y reflexiones enormemente antifemeninos. Por inversión dialéctica, el autor rioplatense resulta un enorme feminista y un analista del machismo y sus afiliaciones al mal.

Una vez visualizado el corazón, la mujer se concentraba y le susurraba versos de amor y fidelidad cantados o recitados. El mensaje es reiterado, reflexivo, no descriptivo, absolutamente lírico, con racionalidad demostrativa, con una lógica evidente de transformación.

El Anen establecía un circuito psicocultural (o para usar una figura físico-química) instalaba un escenario de energía mental afín, de naturaleza metafísica, que hacía posible una comunicación intersubjetiva, totalmente fenomenológica.

Un Anen bien expresado establecía cadenas de comunicación subjetiva y convertía en soportes mediáticos a las aves, al ruido de los follajes, los silencios de la floresta, los vientos, las aguas, toda la ecología y la naturaleza: órdenes femeninos en poder de las mujeres míticas Nugkuis.

Las mujeres usaron los Anen para otros fines también: abono mágico de sus plantas, preparación del masato, administración de los recursos naturales, mantener la salud de sus hijos y curar una serie de síndromes etnosomáticos y, en especial, para entrenar a los perros para la caza.

Tenía a su disposición un amplio repertorio de códigos. Cuando el hombre escuchaba el canto de un ave de un modo distinto, sabía con exactitud que se estaban dirigiendo a él para conmoverlo y cambiarlo. Podía elegir entre aceptar o huir, pero no se tienen evidencias de que guerrero alguno haya sucumbido a un Anen. De haber acontecido así, hubiera sido afiliado a la vida y a la monogamia.

El hombre desmereció el Anen y, en cambio, lo reutilizó para todas las tareas masculinas, incluido el Anen del perdón, que obligaba a cantar a las mujeres cuando eran atrapadas en adulterio, después de inferirle finos cortes (macheteada) en su cuero cabelludo para consignar su condición adúltera.

Jamás la mujer cantó Anen para destruir al guerrero, irrefutable prueba de que su intento fue de transformación (amor) y no de destrucción (guerra-muerte). Y fue masculina la intención de crear Anen para solucionar problemas.

Ni la fiesta del *tzantza* (reducción de cabezas), que en su largo desarrollo pretendió inducir a las mujeres a danzar con los guerreros triunfantes para agenciarlas a la muerte, logró su propósito. No lograron convencerlas nunca.

Es obvio que los hombres polígamos que atrapaban a sus mujeres en adulterio las hacían cantar los Anen de perdón para solucionar su problema: salvar su honor patristico ultrajado, pero nunca intentaron usar los cantos del perdón para perdonarse mutuamente y rehacer las relaciones entre ambos.

Los cantos mágicos Anen están desapareciendo, pero su recuperación sistemática a través de eventos sucesivos y la creación de escuelas donde las niñas los aprendan otra vez es la única manera de incidir de manera indirecta en la disminución del intento de suicidio, suicidio, ideación (envenenamiento en general).

Ese compromiso con las socias investigadoras, las informantes y las mujeres en general me obligan a una intervención que sea la continuación de la investigación, la realización de la película *Las hijas de Nantu*, y emprender un camino, seguramente largo pero necesario, que dará sus frutos en el tiempo.

8.2. El adulterio mágico

Las personas que tratan de explicarse el adulterio anotan: «Como eran tan niñas que las tomaban como esposas, es posible que los guerreros se hicieran viejos antes que ellas» o «Por estar renovando a cada tanto sus visiones, las dejaban solas y ellas aprovechaban para hacerlo».

El guerrero renovaba permanentemente sus visiones precisamente para no hacerse viejo nunca. Cuando «envejecía» su primera mujer, tomaba una segunda, siempre más joven, para contagiarse de su juventud. El adulterio

no se producía necesariamente cuando el guerrero estaba ausente o en la guerra. También era ejercido cuando se dedicaba a tejer, a construir muebles domésticos o a perfeccionar sus armas.

Los hombres escogidos para adúlterar no fueron los guerreros. Es más que seguro que pertenecían a las diversas categorías de aquellos que se quedaron a mitad del camino en la exigente carrera guerrera o tuvieron visiones defectuosas o incompletas. La extrema competitividad convertía en perdedores a muchos varones que tenían que hacer visiones alternativas o secundarias para distintas actividades, entre ellas la de adúlterar. Es posible que hubiera hombres no guerreros especializados en amar.

La singular y estentórea risa femenina awajún, escuchada con mayor frecuencia en los asentamientos de montaña, es un alarde de hembra y poder. Su sensualidad y sarcasmo revelan una impronta independiente de desafío, inexistente en las mujeres de las otras naciones postjibaras.

En comunicación personal, Gil Inoach, líder indígena, dijo claramente alguna vez que «los hombres aguarunas tenían que tener visión de poder y de futuro para vencer el poder de las mujeres [...] sin esas condiciones es imposible satisfacerlas [...] más bien podían quedar debilitados [...] en el suelo, sin comida y abandonados».

En las montañas de Alto Pagki, un anciano venido de Chiriaco, que había conseguido visiones defectuosas y no adquirió el rango de guerrero, no tuvo esposas, no fue polígamo pero fue adúltero: lógica contraria, pero simétrica a la de polígamo.

Mostró su cuero cabelludo surcado por una trama de cicatrices de cortes finos, producto de los machetazos propinados por los guerreros adúlterados, cuando pudieron encontrarlo en compañía de la adúlterante, también macheteada en su cráneo. Adúlterar con un segundo hombre era tratar de cambiar al primero.

Responde a otra de las leyes de la magia como ciencia natural precristina, no demonizada: «Actuar sobre lo semejante cambiará lo semejante».

El adulterio femenino awajún se inscribe dentro del conjunto de herramientas mágicas usadas por la mujer para cambiar al varón y tiene absoluta correspondencia con los Anen.

Si la vocación femenina por el cambio hubiera estado signada por la destrucción, pudo haber utilizado los mecanismos de la «hechicería» o de la «brujería» para hacerlo. Con ello se lograría, envenenar al hombre y no cambiarlo. Pero las evidencias demuestran lo contrario. Y las historias de vida también.

El adulterio es mágico porque, al fracasar con el Anen, la mujer decide relacionarse con cuántos hombres fueran necesarios para lograr el objetivo de cambiar al primero.

El adulterio mágico excedió la costumbre y la práctica del placer y la sexualidad como pulsiones primordiales y se convirtió en una operación del ser o del rehacer el ser. Fue un acto metasexual, con extensiones mágicas y simbólicas, antes que puramente genital, es decir, coito funcional sin erotismo ni compromiso, y acto de sexualidad mecánica con sentidos mágicos y simbólicos.

9. Conclusiones

El intento de suicidio de las mujeres awajún responde a un patrón conductual que se expresa como crisis en las relaciones (humanas) entre lo patristico y matrístico, cuyos orígenes se gestó en los procesos del guerrerismo clásico.

Algo grave sucedió en el proceso de diferenciación de los jíbaros en los awajún entre hombres y mujeres y sus relaciones y en relación con sus concepciones de muerte como solución. Sería necesario indagar sobre ese hecho cultural que no sucedió con los otros pueblos jíbaros en su tránsito a la diferenciación: wampis, shuar, achuar, shapras, kandozis y otros desaparecidos.

La memoria del fenómeno en las generaciones actuales no llega más atrás de la vida en las casas clánicas. Las generaciones mayores aún recuerdan por transmisión oral el ahorcamiento con sus largas trenzas cuando «se cansaban de vivir».

Es un fenómeno extenso e intenso. En términos epidemiológicos, dada la cantidad demográfica de su población, y según los parámetros

establecidos por la OPS/OMS, su práctica es la más alta del mundo. Con mayor razón que es una institución subjetiva instalada de manera permanente en las mujeres. La ideación suicida es permanente.

Es evidente que hubo una disfunción relacional entre hombres y mujeres que no alcanzó a las etnias homólogas del tronco lingüístico jíbaro. Los canales intergeneracionales de comunicación (como el aconsejamiento) se han perdido como ha sucedido lo mismo con otras instituciones, como los cantos mágicos de Anen, cuyo enorme poder pacificador es cada vez más escaso y debe emprenderse un programa de revitalización urgente, lo cual ayudaría de manera indirecta a disminuir las tasas del envenenamiento.

Las visiones de poder y de futuro es otra institución perdida. Su recuperación sería para buscar un nuevo sentido de futuro, tan escaso a esta cultura. Los waymat y los ajutap guerreros ya no tienen sentido, pero las visiones de futuro en nuevos términos y lógicas sí constituyen una manera de recuperarse de la anomia y de su estado actual en general.

Las explicaciones que se den sobre el fenómeno serán necesariamente personales, porque se arriesgan a proponer una interpretación ante tanta complejidad, pero otorgan cabida a otras.

Lo relevante es configurar una visión del fenómeno y afirmar un compromiso de seguir indagándolo y, muy especialmente, diseñar y movilizar recursos de todo tipo para tratar de minimizarlo, a través de estrategias innovadoras y adecuadas para ingresar a sus fondos internos.

El suicidio seguirá alimentando sus componentes internos y su transmisión intergeneracional se dará con mayor velocidad que otros componentes culturales.

No han sido materia del presente artículo, pero acosan al pueblo awajún una serie de síndromes culturales. Hechicería (brujería), enfermedades como el sida, violencia sexual contra menores de edad y otros que no han sido estudiados relacionándolos con el envenenamiento. Los estudios y las consultorías específicas se dirigen a situaciones de desarrollo, e ignoran que sin el prerrequisito de conocer los temas del subjetivario colectivo es imposible que estos últimos prosperen. La prueba radica en que todas las intervenciones externas en territorios awajún han fracasado o tienen impactos de muy baja intensidad.

Debería sistematizarse a través de los agentes de salud comunitarios, elegidos en asamblea general, una red que dé cuenta de todos los eventos «negativos» que acontecen en las comunidades awajún, de modo que se tenga un seguimiento interno de la cultura.

A diferencia de otros investigadores y consultores, sostengo que los awajún no han mostrado capacidad de adaptación plena a los nuevos tiempos, debido a la anomia en la que ingresaron después de fundarse las comunidades. En ellos, anomia es sinónimo de cambio traumático, de un estado de vida por otro. Los varones son quienes mayor capacidad tienen de *copiar* conductas mestizas y vivir entre dos mundos, pero sin que esta sea, necesariamente, una manera de lo que se puede entender por interculturalidad. Basta con leer sus reglamentos internos para saber con exactitud cuáles son los temas que ellos priorizan como problemas y como soluciones.

Es posible hallar en los jóvenes menores de 30 años, varones y mujeres, nuevas actitudes y conceptos de futuro que es necesario alentar. El cambio más traumático fue el pase de las familias clánicas a las comunidades y la instalación de las escuelas y la presencia del ILV y de las iglesias católicas.

Los procesos de demonización cumplieron una nefasta y trágica función. El Estado, a través del Minsa, no está capacitado para atender o prevenir el envenenamiento / intento de suicidio / suicidio. El Estado tuvo erráticas actuaciones o de carácter etnocida, como el ocurrido con el denominado Baguazo.

Si no existe un plan nacional de salud mental para el país, menos tendremos uno para la Amazonía e imposible para los awajún. No es útil mantener el fenómeno en secreto. Su visibilización contribuirá a diversos análisis e intervenciones multidisciplinarias. No obstante, debe señalarse que las intervenciones efectuadas desde la biomédica a través de talleres no funcionan.

El envenenamiento o intento de suicidio es un fenómeno complejo y complicado que se mantiene en secreto y requiere de profundizaciones en algunos aspectos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bant, Astrid (1994). Parentesco, matrimonio, e intereses de género en una sociedad Amazónica: el caso aguaruna. *Amazonía Peruana*, 24, 77-103.
- Bant, Astrid (1999). La política del suicidio: el caso de las mujeres Aguaruna en la Amazonía Peruana. En Maria Heise, Liliam Landeo y Astrid Bant, *Relaciones de género en la Amazonía peruana* (pp. 121-148). Lima: CAAAP.
- Brown, Michael (1982). *La cara oscura del progreso: el suicidio entre los aguarunas del Alto Mayo*. Ponencia presentada en el 44 Congreso Internacional de Americanistas, Manchester.
- Grover, Jeanne (1956). *Relatos de viaje al Alto Marañón*. [Medio de grabación: Rollo 16.75 pp.]. Información de campo (261).
- Grover, Jeanne (1973). *Aguarunas suicidas*. [Medio de grabación: Rollo 2.69 pp.]. Información de campo (15).
- Guallart, José María (1989). *El mundo mágico de los aguarunas*. Lima: CAAAP.
- Grupo de Desarrollo del Alto Marañón (1978). Informe final del Proyecto de Desarrollo del Alto Marañón. Amazonas: Grupo de Desarrollo del Alto Marañón.
- Guevara, Willy (2001). *Suicidio y cultura en el Marañón*. OPS, OMS.
- Guevara, Willy (2004). *Metodologías para los estudios de las enfermedades culturales amazónicas*. OPS, OMS

- Guevara, Willy (2006). *Escritura del informe: salud con perspectiva de etnia y género. Costa, Andes y Amazonía*. OPS, OMS, WDC/Gender, Ethnicity and Health Unit.
- Guevara, Willy (2010). *El amor en las mujeres amazónicas en contextos patriarcales: el caso de la mujer Awajún y el descubrimiento del amor en las comunidades*. Informe de Investigación de Campo. OPS, OMS.
- Guevara, Willy (2012). *Patrística y matrística: sistematización de los talleres de validación en comunidades Awajún sobre temas y problemas de su cultura*. Lima: CARE.
- Guevara, Willy (2013). *Las visiones de poder y de futuro (el Ajutap y el Waymat) en el guerrerismo clásico Awajún: un estudio comprado de las culturas guerreas y sus relaciones con lo femenino*. OPS, OMS.
- Guevara, Willy (2015). “*Las etnias amazónicas más allá de sus culturas y su relación con el Estado- Nación*” ;*Conocen cómo funciona el Estado? Sus relaciones con las ONGs y la necesidad de crear mecanismo de ayuda no paternalista que vayan más allá del asistencialismo y la antropología. Pautas y conceptos para una nueva visión de la Amazonía*. Documento de Trabajo.
- Guevara, Willy (2018). *Estrategias desde la antropología médica para intervenir en las enfermedades culturales amazónicas*. Ottawa: Entre Dos Mundos.
- Heise, María; Liliam Landeo y Astrid Bant (1999). *Relaciones de género en la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.
- Larrabure y Correa, Carlos (1905). *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*. Lima: Imprenta de la Opinión Nacional.
- Reagan, James (2010). Los awajún y wampís contra el Estado: una reflexión sobre antropología política. *Investigaciones Sociales*, 14(24), 19-35.

Wipio Paucai, Hugo (2011). *Diccionario Awajún-Castellano (normalizado)*. Serie: Construyendo Interculturalidad AIDSESEP/ISEPL. Iquitos: Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía peruana.

CAPÍTULO 12

LA SELVÁTICA DE *LA CASA VERDE*: MÁS ALLÁ DE LA VIOLENCIA DEL ESTEREOTIPO Y DEL ESTIGMA²⁷

Andrea Cabel García - Universidad de Lima

«¿De veras que en la selva andan botadas las mujeres?
—dijo el Mono— ¿Son tan sensuales como dicen? —Mu-
cho más de lo que dicen —afirmó Lituma—. Hay que an-
darse defendiendo. Te descuidas y te exprimen; no sé cómo
no salí con los pulmones puro agujero. —Entonces uno se
comerá a las que le dé la gana —dijo José. —Sobre todo si
es costeño. —dijo Lituma —Los criollos las vuelven locas».

Mario Vargas Llosa. *La casa verde*.

1. Introducción

Las lecturas colonialistas sobre la supuesta sexualidad lujuriosa de la «mujer salvaje» fueron fraguadas desde los tiempos de Colón. A partir del encuentro, el continente americano fue representado en iconografías como una mujer semidesnuda que invitaba a la conquista y la posesión. Esta «pornotropía», como la llama Gisela Pagès (2013), «canalizaba los temores y los prejuicios que despertaban las nuevas tierras, que fascinaban, pero al mismo tiempo generaban prevenciones» (Pagès, 2013, p. 280). Posteriormente, estas imágenes se extendieron hasta la Colonia, periodo en el que los cuerpos de las mujeres siguieron simbolizando la tierra

²⁷ Este ensayo es una versión reducida de uno de los capítulos de mi tesis doctoral *La desfamiliarización del Otro y del Uno para repensar la violencia y la indigeneidad amazónica peruana*. Esta investigación, defendida en diciembre del 2017, se encuentra en el repositorio de la Universidad de Pittsburgh y es de dominio público.

conquistada en tanto formaban parte del «arquetipo de una indígena voluptuosa e inmoral que derivó en el de buena salvaje desprovista de tabúes» (Sancho, 2007, p. 144).

La casa verde (en adelante, *LCV*), segunda novela del laureado escritor peruano Mario Vargas Llosa (en adelante, *MVLL*), es particularmente relevante, pues proporciona imágenes sobre la mujer indígena amazónica que transgreden las tradicionales formas de representarla. Esto obedece, también, al contexto de su gestación y producción: la cercana filiación al socialismo, y, con ello, la empatía con la política y los ideales de la Revolución cubana de su autor. Al respecto, Gerald Martin (2012), estudioso de la obra del nobel, señala lo siguiente: «esta obra representa el punto más alto del radicalismo político del novelista, por su crítica al patriarcalismo, el capitalismo y el imperialismo, temas ineludibles en la época» (p. 30). Pero, como sabemos, con el tiempo, *MVLL* abandona el proyecto político de la izquierda y deja de asumir la postura de un «socialista imaginario» (Moraña, 2013) para convertirse en un «liberal imaginario» (Lauer, 1989).

Entonces, ¿por qué leer una obra del siglo pasado que no está alineada con los cambios ideológicos de su autor? Ciertamente, numerosos críticos soslayan una respuesta novedosa a esta interrogante y optan por invalidar el potencial social y cultural de su narrativa de aquel entonces (los 60). Sin embargo, nuestra propuesta es distinta. Nosotros, a diferencia del investigador peruano Víctor Vich (2002) o de la estudiosa Mabel Moraña (2013), no buscamos analizar la conexión entre esta novela y sus condiciones de producción; tampoco entre lo que está representado y quien lo representa. Hacerlo sería retroceder en el tiempo y escribir sobre un *MVLL* que no existe más. Lo que consideramos urgente, en primer lugar, es visibilizar las diversas imágenes que se ofrecen de la mujer amazónica y, en segundo lugar, examinar sus muestras de agencia a través del personaje que ocupará nuestra atención: Bonifacia.

Sostenemos, entonces, que en esta novela no solo las mujeres, sino los amazónicos en general, revelan complejos lugares de enunciación y prácticas simbólicas en las que es posible advertir su agencia y sus luchas

constantes por mantenerla. De ahí que nuestra hipótesis no desconoce la irregularidad política e ideológica de *MVLI*, sino que se apoya en una relectura muy personal de la novela, de tal modo que podamos problematizar las figuraciones tradicionales de las amazónicas usualmente hipersexualizadas y vistas como objetos de abuso y subordinación. Así, de acuerdo con José Miguel Oviedo (1970), creemos que *LCV* no nos permite creer, sino que nos plantea dudar, sobre todo, de las representaciones construidas para forjar la idea de la mujer amazónica: su lujuria, su necesaria subordinación, su sexualidad, etcétera.

2. La anatomía de *LCV* y nuestra propuesta

LCV es una novela particularmente difícil, porque no hay una linealidad temporal claramente establecida. En ese sentido, a diferencia de proponer un juego en el que se salta de un lado al otro (como en *Rayuela*), *LCV* ha sido llamada «quipu literario» y «un poliedro de miradas y de voces: polifonía coral, imagen caleidoscópica» (Valles, 2015), o en palabras de Julio Cortázar, «una complejísima estructura musical» (1965), para enfatizar la intrincada intersección de los cinco nudos paralelos y las múltiples historias secundarias que se generan a partir de ellos. Para obtener una noción aproximada de su complicada estructura, la crítica Sara Castro-Klarén (1988) anota que *LCV* «enlaza a tres generaciones y comprende en total a unos 34 personajes» (p. 45). En esa línea, *MVLI* (1970) señala que cada una de las cinco tramas compone una historia independiente, es decir, una nueva novela. No obstante, en el desarrollo de la lectura, se advierte que cobran mayor importancia las «reglas del caos» (Oviedo, 1970), o el «*principle of discontinuity*» (Moody, 1983), que permiten —pese a la falta de integración de la estructura— que todas las historias funcionen casi al unísono.

Nuestro análisis se centra en una de las líneas narrativas: la historia de Bonifacia, niña aguaruna que es raptada por una misión de monjas del Instituto Lingüístico de Verano (en adelante, ILV), con el fin de ser «civilizada», pero que termina ejerciendo la prostitución en el burdel

piurano que da nombre a la novela (*La Casa Verde*). Al respecto, en *Historia secreta de una novela* (1971) —conferencia en la que MVLl cuenta los pormenores que inspiraron *LCV*— leemos varios detalles sobre su visita a Santa María de Nieva, en 1958. Nieva, cabe resaltar, es uno de los dos escenarios más relevantes; el otro será el arenal, en Piura. Por ello, queremos subrayar que la historia de Bonifacia no es imaginada, sino que es emblemática de la realidad que MVLl observó en su viaje. Aquí recae la importancia de releerla y analizarla: la violencia contra las mujeres amazónicas no son eventos aislados, ni mucho menos fabulados en *LCV*. Son eventos históricos, conocidos de primera mano por un autor, con el fin de denunciar y no solo para contar. Así, en esta novela accedemos a la figura de una mujer amazónica colocada en la intersección de cuatro elementos de poder: de la religión, que quería «civilizarla»; de la milicia, que apoyaba este proyecto; de la violencia, y del Estado, claro, que buscaba beneficiarse con ello.

Ahora bien, en esta vía denunciatoria, veamos sucintamente la historia que nos compete. La obra se inicia con un grupo de monjas del ILV acompañadas por algunos soldados yendo a «cazar» niñas indígenas para llevárselas a las misiones, donde les enseñarían la doctrina católica, el español, la lectoescritura, la cocina, y, por supuesto, las virtudes del pudor. Bonifacia es bautizada por las monjas y su expulsión de la misión obedece a que ella ayudó —muchos años después— a que otras niñas aguarunas cazadas, escapen de la misión. Cuando vive fuera de este grupo, aunque aún en Santa María de Nieva, conoce de modo muy casual al sargento Lituma. Se enamoran, acepta casarse con él y se va a vivir al Piura natal de su esposo. Es en el barrio Mangache²⁸ donde conoce la viciosa vida de

28 La Mangachería es un barrio machista y ultraviolento en Piura en el que el prostíbulo ocupaba una función significativa. Los mangaches son, además, «urristas», es decir, simpatizantes del partido vernacular Unión Revolucionaria fundado en los años 30 por el general Sánchez Cerro, «tosco y ultraconservador militarote que llegó a ser presidente del Perú» (Oviedo, 1970, p. 124). Raymond L. Williams (2001) lo describe de manera más amable: «la Mangachería era un barrio lumpenproletario con su propio carácter. La gente de la Mangachería vivía en casuchas, pero estaban orgullosos de su música, de sus bares, de su comida y sus otras tradiciones. Tenía una cultura popular bien vista. Los habitantes de la Mangachería también eran seguidores orgullosos del general Sánchez Cerro, el líder conservador con tendencias fascistas. Según las leyendas populares en Piura, Sánchez Cerro nació en la Mangachería» (p. 133).

Lituma y convive poco con él, porque que es llevado a una cárcel en Lima acusado de homicidio. Entonces, Bonifacia es renombrada. Su proxeneta Josefino le asigna un apodo singular (la Selvática) y la obliga a trabajar en el burdel La Casa Verde. Vale la pena mencionar que él es uno de Los Inconquistables (Mono, José, Lituma y Josefino), es decir, uno de los compañeros de juerga de Lituma.

Aunque pareciera que ella es usada y violentada, nuestro ensayo deconstruye y analiza su configuración para demostrar cómo encarna un paradigma de agencia. Al respecto, sostenemos en la primera parte de nuestro ensayo que ella resiste y responde desde lo que el pensador afroamericano W. E. B. Dubois (2007) llamó *doble conciencia*: un concepto que se define como «la sensación particular de mirarse a uno mismo a través de la mirada de los otros» (pp. 8-9; traducción mía)²⁹. En otras palabras, saber cómo la están pensando le posibilita problematizar esta construcción sobre ella y, al mismo tiempo, protegerse en un medio que la ve como un sujeto lujurioso y siempre deseante. Del mismo modo, usando esta estrategia, Bonifacia nos deja oír la voz de *la doble conciencia*, la cual deja en claro que ella no es —nunca fue— meramente un objeto para ser conquistado.

Posteriormente, en la segunda parte titulada «La Selvática: prisma y distorsiones», proponemos una lectura de Bonifacia en la que ella funciona como un elemento que contribuye a entender cómo se ha construido la idea de la mujer amazónica. Esta «idea» sostiene que las mujeres de la selva despliegan una «sexualidad exuberante y son capaces de satisfacer las más altas exigencias masculinas» (Paredes, 2005, p. 19) y «además estarían dispuestas al juego erótico con liberalidad» (Chirif, 2004, p. 64). Aunque Bonifacia se disponga a trabajar como sirvienta y bordadora para paliar su abandono y desempleo, la única opción que le proporcionaron, tanto por su origen como por su género, fue la prostitución.

29 «This sense of always looking at one's self through the eyes of the others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity».

3. La violencia representada

Nuestro ensayo plantea que la importancia de analizar a Bonifacia no radica en que ella nos permite verla como hipersexualizada, sino que ella nos muestra, por oposición, lo que otros ven de ella. De este modo, se contrastan dos representaciones: la que ella propone de sí misma y la que aún, con ello, se le adjudica ciegamente. Para contextualizar esta «idea de la selvática», es decir, la construcción de su hipersexualidad, es necesario entender cómo se ha construido el imaginario sobre la Amazonía peruana y qué tensiones guarda con el resto de regiones.

El politólogo Jorge Morel (2011) nos ofrece una primera aproximación para entender la geopolítica de la violencia en la Amazonía. Él señala que hay una cierta literatura que enfatiza el carácter socialmente construido de las tres regiones naturales del Perú. En esta conformación segmentada, las regiones giran en torno a la capital. Por esta razón, mientras más desconectado —entiéndase, lejano— se esté de ella, se ocupará un lugar más rebajado en la jerarquización social. De ahí que la selva, por su distancia de la capital, haya sido considerada como «desconocida», «misteriosa» y «exótica».

Este arbitrario conocimiento sobre la Amazonía y la consecuente actitud colonialista (que podríamos resumir en la doctrina de «la conquista del Perú por los peruanos»³⁰ que expresara el expresidente Belaúnde y que reencarnara —con sus diferencias— otro exmandatario con su lógica del perro del hortelano) son las que han justificado y encubierto, en muchos casos, diversos acontecimientos, como el Baguazo, el bombardeo con Napalm a cuatro clanes mayorunas, la muerte silenciosa de los niños machiguenga³¹ y, más actualmente, ingentes derrames de petróleo en Loreto.

30 Véase el artículo Dourojeanni (2017)

31 Jack Lo Lau nos narra el fallecimiento de bebés que no reciben ninguna atención en las postas de servicio médico. Como resultado, mueren bajo la absoluta indiferencia del resto del Perú. Cito un fragmento de su investigación: «El responsable de salud en la comunidad, en la posta de Yomibato, aunque fue llamado por radio, no llegó a Cacaotal para constatar la muerte de la niña y atender a los demás enfermos. Solo envió cinco cajas con medicamentos acompañados de cinco recetas que indicaban las dosis que debían tomar las personas cuando tuvieran gripe, tos o diarreas» (2017).

Frente a este contexto, sigue siendo la antropología la única práctica académica que, abiertamente, se ha detenido a elaborar e investigar sobre causas y efectos de la violencia. Al respecto, es imprescindible destacar algunos trabajos de gran relevancia, como los del antropólogo Alberto Chirif (2009; 1991; 2007). Estos se centran en exponer diversas aristas de la confrontación entre el valor que los indígenas le confieren a su territorio versus el que le dan las empresas extranjeras y el Estado peruano, que, en ambos casos, buscarían expropiarlos. De otro lado, Óscar Espinosa (1993; 1995; 1996) ha publicado interesantes estudios sobre los constantes atropellos a los derechos de los asháninkas³² durante los años del conflicto armado interno. Más recientemente, Espinosa (2016), así como el francés Jean Pierre Chaumeil (2014), ha escrito textos que analizan las políticas indígenas como otra forma de responder a la violencia. No obstante, estas contribuciones, como las de otros científicos sociales (Varesse, 1968; Wallace, 1956; Mallon, 1985; Trapnell, 1982; Barclay y Santos Granero, 1980; Rumrill, 1984; Fernández y Brown, 2001), no logran desmontar las representaciones que se ejercen sobre los amazónicos, ya que no proponen ideas para pensarlas de otro modo.

Sucede más o menos lo mismo con los libros centrados en desarrollar el panorama general de la situación de la mujer amazónica. Sin embargo, hay pocas investigaciones que han tomado en cuenta el análisis de las representaciones como núcleo de la violencia. Entre ellas «La “charapa ardiente” y la hipersexualización de las mujeres amazónicas en el Perú: perspectivas de mujeres locales», de la antropóloga Angélica Motta (2011), y «El imaginario sobre la mujer loretana», de Alberto Chirif (2004), y «Sexualidad en la Amazonía: la construcción del imaginario social», del educador José Barletti (2004). Encontramos también los textos de María

32 «Los asháninka constituyen el pueblo indígena amazónico demográficamente más numeroso del Perú. Este pueblo ha sido también conocido con el término *campa*, denominación que muchos han rechazado por asociarla a connotaciones peyorativas. En su lugar, prefieren denominarse asháninka, que puede traducirse como “gente”, “paisano” o “familiar” [...] El pueblo asháninka vive principalmente en el área que se extiende entre las laderas orientales de la Cordillera de los Andes y el alto Yurúa, que abarca zonas de los pisos ecológicos de selva alta y de selva baja de los departamentos de Junín, Ucayali, Huánuco, Cusco, Pasco y Ayacucho. Según datos obtenidos por el Ministerio de Cultura, la población de las comunidades asháninka se estima en 114,1834 personas». (Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios, 2017)

Emma Mannarelli (2004) y Gonzalo Portocarrero (2004), que apuntan hacia una hipótesis similar: la hipersexualidad de las amazónicas responde a que la mirada que las ha construido es únicamente masculina y parte fundamental de una ansiedad por controlar la sexualidad femenina.

En esta línea, la aparición de *Estudios de la mujer indígena amazónica* (2017) es crucial para entender —con cifras y mapas— una amplísima gama de problemáticas que afecta a las mujeres amazónicas y el lugar que ocupan las figuraciones simbólicas en los regímenes de alteridad. Además, de igual modo que el artículo de Motta, reúne testimonios de mujeres que exponen sus puntos de vista particulares. Definitivamente, esta es una iniciativa valiosa en tanto nos invita a ir más allá de la mera teorización para detenernos a escuchar sus voces. En ese sentido, nuestra propuesta intenta seguir estos pasos (y llenar un vacío en algunos otros estudios) y aportar una posibilidad de repensar a las mujeres amazónicas desde su misma agencia. Con ello, esperamos cuestionar los imaginarios sociales desde una obra en la que la mujer amazónica desempeña un rol protagónico.

4. «¿Ves que no soy tonta?»

El capítulo I inicia con una voz de alerta y angustia: «¡Se han escapado, madre! —balbuceó la madre Angélica— no queda ni una sola, Dios mío» (p. 17). La reacción de desconcierto se prolonga y se convierte en confusión; las madres piensan que su sujeto de confianza, Bonifacia, ha sido «robada» por las indígenas: «Te robaron las llaves? —dijo la madre superiora. —¡No cambiarás nunca, descuidada! —la mano de la madre Angélica revoloteó sobre la cabeza de Bonifacia—. ¿Ves en que han terminado tus negligencias?» (p. 19). Bonifacia soporta estas humillaciones en silencio y eso, precisamente, es lo que desequilibra y desconcierta más a las monjas. Ella habla español y las monjas esperan que explique cómo ellas habían escapado. No obstante, muestra cómo «sus labios rectos y espesos estaban soldados en una mueca hosca». Mientras tanto, del lado de las madres, la angustia crece: «—Voy a enfadarme, Bonifacia, te hablo con consideración

y tú como si oyeras llover —dijo la superiora. —¿A qué hora las dejaste solas? ¿No cerraste bien el dormitorio?» (p. 19).

Por supuesto, entre las posibilidades que barajan, nunca consideran que Bonifacia haya decidido, por cuenta propia, solidarizarse con las niñas y dejarlas ir. Esto es imposible porque significaría que de algún modo Bonifacia habría entablado algún vínculo con esas niñas, y eso es difícil de asimilar: ellas eran «paganas» y Bonifacia ya era «cristiana». Por ello, no podría comunicarse o empatizar con las aguarunas. No obstante, cuando las monjas comentan que «le robaron las llaves a esta tonta», Bonifacia responde:

No me digas tonta, mamita —dijo Bonifacia, los ojos muy abiertos. —No me robaron.

Tonta, tonta rematada —dijo la madre Angélica. —¿Todavía te atreves? Y no me digas mamita.

—Yo les abrí la puerta —Bonifacia despegó apenas los labios. —*Yo las hice escapar, ¿ves que no soy tonta?*

Don Fabio y la superiora alargaron las cabezas hacia Bonifacia, la madre Angélica cerró, abrió la boca, roncó antes de poder hablar:

¿Qué dices? —Roncó de nuevo— ¿tú las hiciste escapar?

—Sí, mamita —dijo Bonifacia. —Yo las hice (p. 21, énfasis nuestro).

Se entiende que cuando ella desdice la verdad que se la ha construido, las madres se niegan a aceptar otra posibilidad («¿Todavía te atreves?»). Las madres no pueden ver, no pueden pensar de otra forma. Es en ese momento que Bonifacia desvela la realidad: no solo están equivocadas, sino que ella no es lo que pensaban. La reacción de las monjas, entonces, se mantiene en suspenso: «*Don Fabio y la superiora alargaron las cabezas hacia Bonifacia, la madre Angélica cerró, abrió la boca, roncó antes de poder hablar*» (p. 21, énfasis nuestro). Desconcierto, sorpresa: las monjas no saben cómo lidiar con la muestra de agencia de Bonifacia. De ahí que solo se lean gestos; luego, una pregunta de confirmación para comprobar si es real lo que está sucediendo. No deja de ser interesante que aun cuando se

trate de una posibilidad estilística y narrativa que las madres obliteren la confesión de Bonifacia, el narrador prefiere concederle el protagonismo a la aguaruna.

En esas circunstancias, las monjas no pueden elaborar un parche que tape la imagen de Bonifacia remeciéndolas y, por ello, optan atacarla y reprocharle todo lo que se han sacrificado por ella. Con esto solo consiguen que Bonifacia les dé la posibilidad de conocer una verdad aún más traumática: que les ha mentido desde hace mucho tiempo. Veamos el fragmento en cuestión:

—¿Por qué nunca nos dijiste que hablabas aguaruna, Bonifacia? —dijo la superiora.

—¿No ves como las madres dicen ya te salió el salvaje? —dijo Bonifacia —¿No ves como dicen ya estas comiendo con las manos, pagana? *Me da vergüenza, madre* (p. 72, énfasis nuestro).

Una clave para «escuchar» lo que hemos llamado la voz de la *doble conciencia* está en el uso de la palabra *vergüenza*. La vergüenza traduce su conocimiento sobre el otro y sobre ella. Asimismo, la cita es esencial para discutir dos asuntos. Primero, Bonifacia claramente arguye que no quería que piensen que a ella «se le había salido el salvaje». Con ello, deja claro que conoce las connotaciones del concepto *salvaje*. Al demostrar que sabe lo que el Uno (por ejemplo: las madres civilizadas, letradas, educadoras) piensa de las mujeres como ella, es decir, de las indígenas, revela claramente el uso de la *doble conciencia*. Segundo, Bonifacia alude a un detalle interesante para justificar la alusión previa: «¿No ves como dicen ya estas comiendo con las manos, pagana?». Este comentario reafirma su conocimiento sobre la manera en que las monjas miran a los indígenas y a sus costumbres.

Asimismo, Bonifacia confiesa haberles ocultado otros detalles. Por ejemplo, no sentía el asco que ellas manifestaban ante algunas prácticas culturales, como la de sacarse los piojos del cabello y comérselos como un gesto de confianza.

—Y después protestas cuando las madres te dicen salvaje —dijo la superiora. —¿Acaso estás hablando como una cristiana? Y ella también buscaba en sus pelos y *no le daba asco, madre, y a cada uno que encontraba lo mataba con sus dientes. ¿Asquerosa?, sí, y sería la superiora hablas como si estuvieras orgullosa de esa porquería y Bonifacia estaba, eso era lo terrible madre*, y la paganita se hacía la que le encontraba y le mostraba su mano y rápido se la metía en la boca como si fuera a matarlo (p. 77, énfasis nuestro).

Como vemos, a través del ritual de buscar y comer piojos —aunque sean imaginarios— y de hablar aguaruna, Bonifacia les demuestra a las niñas que era una de ellas. Esta cita, y la anterior, nos revela una parte de lo que MVLI ha construido con cuidado: la psiquis de Bonifacia, lo que para nuestro trabajo significaría otra de las capas de complejidad en la representación de la mujer indígena.

Afirmaremos, entonces, que Bonifacia posee una consciencia primaria, por llamarla de algún modo, que es lo que le ayuda a determinar «lo propio», lo aguaruna, lo que es considerado «salvaje». Pero, de otro lado, despliega otra consciencia, que es a la que Du Bois (2007) llama *doble*. Esta es la que le produce vergüenza, es decir, le permite leer cómo otros ven lo que ella ve como propio. Con esto presente, Bonifacia encarna a una mujer que identifica los peligros a los que está expuesta por la mirada del otro.

Ahora, específicamente en la segunda cita, Bonifacia y las monjas usan una palabra significativa: asquerosa. Sin duda, el asco es útil para mediar la imagen que se tiene del Otro, ya que demuestra la carga que contiene la mirada del Uno sobre el indígena. Bonifacia no da visos de mostrar repulsión por participar de la costumbre aguaruna de buscar piojos y de comérselos, pues se siente parte de esa cultura y entiende lo que significa para las niñas; no obstante, saberse parte de este grupo y aceptar que no siente «asco», le produce «vergüenza». Estar entre esta dicotomía (asco/vergüenza), y moverse entre ambos procesos como un sujeto liminal, es un indicador de que ella no solo usa una doble consciencia, sino que es precisamente esta la que le favorece esgrimir su defensa al responder por qué liberó a las niñas aguarunas.

Si bien las monjas habían manifestado su sorpresa y desconcierto ante el uso de la doble consciencia de Bonifacia, más tarde demuestran solamente encono. Ellas le recuerdan que le ofrecieron comida, vestido, educación, un nombre y, sobre todo, un dios al cual adorar. Sin embargo, lo cierto es que, como sabemos desde la primera página de la novela, Bonifacia nunca fue «recogida», sino capturada, raptada con violencia y separada de los suyos con crueldad. De este modo, cuando las monjas le reclaman por ser malagradecida, ella nuevamente demuestra saber «algo» que las monjas no: tiene conocimiento de su llegada junto a Jum, un cacique aguaruna que podría ser su padre, y el castigo que le había dado este al entonces gobernador Julio Reátegui. Veamos ese momento:

Ya está, ya se le había metido el demonio en el cuerpo, mamita. ¿Qué decía esta loca? A ver con qué salía ahora y a Bonifacia la habían traído a Santa María de Nieva con el pagano ese. Las pupilas se lo contaron, *ahora la madre Angélica tenía que ir a confesarse la mentira. Si no se iría al infierno, mamita.*

—¿Y entonces para que me preguntas, mañosa? —dijo la madre Angélica—. *Es falta de respeto y además pecado.*

—*Era jugando, mamita*—dijo Bonifacia—Yo sé que te vas a ir al cielo (p. 74, énfasis nuestro).

Lo que también nos llama la atención es la forma cómo afirma saber de antemano algo que las monjas suponían velado. Con este gesto, Bonifacia invierte la doctrina que ha recibido durante años: ahora es la indígena la que les enseña que no se debe mentir so pena de castigo. Esto cobra un matiz casi cómico cuando la madre Angélica advierte que Bonifacia ya sabe de antemano la verdad, que solo está esperando que le cuenten («la está probando»). Su respuesta es una mezcla de ética y religión en una misma frase («es una falta de respeto y además pecado»), a fin de volver a un equilibrio semiótico, es decir, para regresar determinadas palabras «a sus dueños». Así, ella, la madre, es quien debe hablar de los pecados y del respeto, no Bonifacia. Mientras, la respuesta de esta sigue siendo lúdica

(«—Era jugando, mamita—») y regresa al desequilibrio («Yo sé que te vas a ir al cielo»).

Por supuesto, no deja de ser llamativo que antes de intentar probar la veracidad de la monja, Bonifacia exprese que el «demonio se le había metido en el cuerpo», es decir, a que solo poseída podría hablarles de ese modo; no obstante, la actitud irónica se mantiene a lo largo de ese diálogo, y trasluce un vacío en el que las monjas no habían caído en cuenta: «—¿El pagano ese era mi padre, mamita?» (p. 75). Las madres le responden claramente «no». Sin embargo, la respuesta de Bonifacia vuelve a demostrar desconfianza, como cuando «probaba» la veracidad de las monjas: «*¿No le estaba mintiendo, mamita? Pero la madre Angélica nunca mentía, loca, por qué le iba a mentir a ella. ¿Para qué no le diera pena de repente, mamita? ¿Para qué no se avergonzara?*» (p. 75, énfasis nuestro). La vergüenza vuelve a aparecer entre los argumentos de Bonifacia para desvelar cómo ejerce la doble conciencia, es decir, cómo conoce los pensamientos de los demás sobre ella.

A todas luces, Bonifacia utiliza lo que las madres le han enseñado (el pudor, la vergüenza, el decoro), pero para sus propios fines. Así, demuestra que está un paso más adelante de las monjas: contrario a lo que la crítica mayoritaria sostiene, no es una alteridad del todo «controlada» (Lamana, 2007). Esto se aprecia en el desenlace del diálogo, cuando Bonifacia intenta justificar haber mordido a la madre cuando era niña y recién la habían llevado a la misión:

—No sabía lo que hacía —dijo Bonifacia—, ¿no ves que era paganita?

Si te beso ahí donde te mordí, ¿me perdonarás, mamita?

—Todo me lo dices con un tonito de burla y una mirada pícaro que me dan ganas de azotarte —dijo la madre Angélica. —¿Quieres que te cuente otra historia? (p. 77, énfasis nuestro).

Bonifacia es irónica: «—No sabía lo que hacía —dijo Bonifacia—, ¿no ves que era paganita?». Está jugando con lo que es ser «pagano» y la madre lo sabe, pero sabe, además, que todo lo dicho anteriormente, el probar

su veracidad, el preguntarle tantas veces si Jum era su padre, el culpar al diablo por hacer tantas preguntas, todo eso, era solo parte de una treta. Bonifacia, entonces, está irrumpiendo en el control que se ejerce sobre los indígenas y las representaciones que circulan en torno a ellos. O, dicho de otro modo, ella está «poniendo en riesgo la necesaria ceguera que se necesita para emprender una conquista» (Lamana, 2007, p. 78). De alguna forma, problematiza al sujeto colonizador/«civilizado» y lo descoloca de su cómodo lugar en el que es él quien debe tutelar. Por ello, a la madre Angélica «le dan ganas de azotarla».

5. La Selvática: prisma y distorsiones

En la segunda etapa de la novela, cuando Bonifacia es la Selvática, se exponen dos puntos clave para nuestro estudio. Por un lado, ella se muestra a sí misma claramente distanciada de las ideas hipersexualizadas que se propagan sobre las indígenas amazónicas: quiere incluirse en el sistema de producción económica y se muestra interesada en extraer beneficios a partir de esto. Después de todo, sabe que las enseñanzas de las monjas en la misión son una especie de capital simbólico, y quiere comenzar a darle una utilidad práctica para recibir ganancias. De otro lado, siguiendo con lo visto en el acápite anterior, ella continúa usando la doble conciencia para protegerse de humillaciones y ataques. Veamos un ejemplo:

¿Cuánta plata tenía? Bonifacia comenzó a sonreír con timidez, *¿no necesitaba un trabajito, don Aquilino?*, y sus ojos observaban la boca del viejo con ansiedad, *¿Que le hicieran la comida mientras se quedaba en Santa María de Nieva?*, *¿que le fueran a recoger fruta?*, ¿que le limpiaran la balsa no necesitaba? El viejo se acercó a ella, ¿de dónde la conocía? La examinó de arriba abajo: ¿la había visto antes, no es cierto? —Quisiera una telita —dijo Bonifacia y se mordió los labios. Señaló la choza y, un instante, sus ojos se iluminaron. Esa amarilla que guardó al último. Se la pago con un trabajito, usted me dice cuál y yo se lo

hago. —Nada de trabajitos —dijo el viejo— ¿no tienes plata? —Para un vestido —susurró Bonifacia suave y tenaz —*¿Le traigo fruta? ¿Prefiere que le sale el pescado? Y le rezaré para que no le pase nada en sus viajes, don Aquilino. [...] Voy a casarme, no sea malo —dijo Bonifacia— con esa telita me haré un vestido, yo sé coser* (p. 203, énfasis nuestro).

Bonifacia enumera todas las actividades que puede realizar: sabe cocinar, puede recoger buena fruta, reza como las monjas le enseñaron, cose vestidos, etcétera. Sin duda, se está presentado como una mujer que puede subsistir tranquilamente con el fruto de su trabajo. De hecho, antes de partir a Piura, cuando se despide de su amiga Lalita, Bonifacia le ofrece mandar dinero a modo de agradecimiento:

Ya le he dicho y él está de acuerdo —dijo Bonifacia. —Me dará un sol cada semana, y yo haré trabajos para la gente, ¿no ves que las madres me enseñaron a coser? ¿Pero no se la robaran? Tiene que pasar por tantas manos, a lo mejor no te llega. —No quiero que me mandes —dijo Lalita. —Para qué necesito plata. —Pero ya se me ocurrió la manera —dijo Bonifacia, tocándose la cabeza. —Se la mandaré a las madres, ¿Quién se va a atrever a robárselas a ellas? Y las madres te la darán a ti (p. 315, énfasis nuestro).

Como en el caso anterior, Bonifacia confía en sus conocimientos. En sus planes nada podría fallar: está preparada para triunfar, pero, cuando llega al barrio mangache, todo esto se desdibuja y ella se convierte en la «idea de la mujer amazónica». Para entender a qué nos referimos con esta denominación, leamos lo que comentan de ellas:

¿De veras que en la selva andan botadas las mujeres? —dijo el Mono —¿Son tan sensuales como dicen? —*Mucho más de lo que dicen —afirmó Lituma —Hay que andarse defendiendo. Te descuidas y te exprimen, no sé cómo no salí con los pulmones puro agujero. —Entonces uno se comerá a las que le dé la gana —dijo José. —Sobre todo si es costeño —dijo Ltiuma. —Los criollos las vuelven locas* (pp. 217-218, énfasis nuestro).

En esta conversación, Los Inconquistables le piden a Lituma que confirme las versiones que circulan sobre las mujeres y la selva. Por supuesto, Lituma no solo admite la supuesta veracidad de los rumores, sino que exagera. Sus fantasías de las mujeres amazónicas de sexualidad exuberante enmarcan el imaginario que ha justificado las más salvajes atrocidades hacia las mujeres amazónicas. La conversación continúa de la siguiente forma:

¿En Santa María de Nieva había muchas hembras, primo? —insistía el Mono. —*Se podía cambiar a diario* —dijo Lituma. —*Muchas, y calientes como las que más*. De todo y al por mayor, blancas, morenitas, bastaba estirar la mano (p. 218, énfasis nuestro).

Acerquémonos a estas dos últimas citas desde el ensayo en el que Angélica Motta (2011) compara el paisaje hipersexualizado de la selva y la simbolización siempre deseante de la mujer amazónica con su trabajo de campo en Iquitos y Pucallpa. Nuestro interés en el contraste es el de demostrar las consecuencias de la realidad, pervivencia y fortaleza de estos prejuicios. Esto nos llama la atención, porque los estudios de caso que incorpora son muy parecidos a lo que le sucede a Bonifacia: mujeres que solo por ser de la selva acaban siendo víctimas de discursos y prácticas que las asocian al exceso primitivo. En la novela, como sabemos, Bonifacia es virgen al momento de su encuentro con Lituma. Y, a lo largo de su vida en la selva, Lituma solo establece relaciones con niñas que escapan asustadas de las misiones, nunca aparecen «al por mayor» y de «todos los colores» como presume frente a sus congéneres. Con esto queremos subrayar lo siguiente: Lituma miente y lo hace no solo por hombría u orgullo, sino porque sabe que le van a creer.

Así, la imagen de la «chuncha disponible» aparece ya no solo en boca de Los Inconquistables, sino en los soldados que lo acompañaban en su misión en la misma selva. «La chuncha lo está exprimiendo como a un limón —dijo el Pesado—, seguro se encama con ella tres veces al día y tres veces en la noche. ¿Por qué crees que con cualquier pretexto se sale del

puesto? Para encamarse con la chuncha, claro» (p. 292). Lo curioso es que los soldados *están* en la selva, entablan contacto con las tribus indígenas y saben que las mujeres *no son* como ellos afirman. De hecho, todas las mujeres indígenas a las que los soldados acceden es a través de violaciones, ninguna de ellas se ha acercado a ellos por amor o deseo. Podemos afirmar, incluso, que no hay ni una sola mujer indígena en esta obra que seduzca a alguno de ellos. El interés muy sexualizado es unilateral: va del lado de los soldados y de los piuranos hacia las indígenas, y responde más a una idea sobre ellas que a una realidad.

Sostenemos, entonces, que las afirmaciones de los soldados sobre las amazónicas son un ejemplo de lo que el antropólogo australiano Michael Taussig (1993) denomina el *delirio ilimitable*, constituyente nuclear del «intercambio de realidades ficticias». Me explico. El «intercambio de realidades» plantea que se ataca al otro no por lo que es, sino por lo que se imagina de este. Encontramos esta reflexión en *Mimesis and Alterity*, cuando el mismo autor propone que la realidad, tal como la pensamos, es una construcción³³. Es en esta dirección que podemos repensar la violencia contra la mujer amazónica desde la perspectiva de las representaciones. Así, una mujer que es de la selva evoca «ideas de desorden y exceso, características coherentes con la percepción de primitivismo» (Motta, 2011, p. 31). Además de cargar con el peso de su geografía, la selva, también ha sido hipersexualizada en las geopolíticas de las relaciones de poder en el Perú.

Estas nociones son las que se imponen cuando los soldados ven a las amazónicas correr, defenderse, gritar, intentar salvarse y, aun así, continúan pensando que todas estas demostraciones de pánico son signos de su liberalidad sexual. Por esa razón, la novela nos permite leer cómo se reproducen estas ideas y qué sucede del lado de la mujer amazónica que resiste y responde.

Coloquemos un último ejemplo para ilustrar nuestra propuesta. Casi al final de la obra, la Selvática es «obligada» a ir al cumpleaños de uno de Los Inconquistables, el Mono. Llegada a la fiesta, el Mono intenta acercársele, y ella comienza a defenderse sin alterar el tono festivo de la reunión:

33 En sus palabras: «reality as really made-up» (1993, p. 255).

Josefino se rio, el Mono se dejó cachetear otra vez, primita mala, y ahora la Selvática iba de un lado a otro [...] Ahora la Selvática y el Mono estaban quietos en un rincón, y ella lo cacheteaba siempre, primita mala, ya le dolía de veras, ¿por qué le pegaba? Y se reía, que lo besara más bien, y ella también se reía de las payasadas del Mono (p. 332).

La Selvática se ríe mientras abofetea a uno de Los Inconquistables: el gesto de violencia con el que se defiende y aparta al potencial abusador es lúdico. En esta escena ya no es a ella a quien golpean, como sucedió cuando recién llegó al barrio. Se han trastocado los papeles y los otros Inconquistables la miran sin detenerla ni censurarla.

Sucede algo parecido en otra escena. A raíz de la muerte de don Anselmo, el músico del burdel, Los Inconquistables discuten su origen, y nadie puede creer que él haya nacido en la selva y que le haya revelado esa confesión tan «íntima» a la Selvática. Veamos:

Porque yo también soy selvática —dice ella y lanza una mirada orgullosa a su alrededor —porque éramos paisanos. —Te estás haciendo la burla de nosotros, recogida —dice Lituma. —*Recogida pero bien que te gusta mi plata —dice la Selvática —¿Mi plata también te parece recogida? Los León y Angélica Mercedes sonríen, Lituma ha arrugado la frente [...] —No me calientes, chinita —sonríe artificialmente Lituma. —No es día de discusiones. —Cuidado que se caliente ella, más bien —dice Angélica Mercedes. Y te deje y tú te mueras de hambre. No te metas con el hombre de la familia, inconquistable* (pp. 374-375, énfasis nuestro).

Como es notorio, ahora las jerarquías están invertidas. Ella es «el hombre de la familia», ya que ocupa —por su trabajo y dinero— un lugar superior. Por ello, les habla desde una absoluta independencia y puede jugar con las reglas de los lugares a los que acaba perteneciendo: la Mangachería y el burdel. En efecto, creemos que atender a esta novela nos evidencia la construcción de un estigma y de un imaginario histórico que han permitido abusos sin haber recibido mayor debate. Y es a este

detalle al que queremos apuntar con nuestro análisis de Bonifacia: ella no es el concepto que se ha construido sobre su identidad, sus deseos, sus aspiraciones. Aunque no consigue impugnar los prejuicios a partir de su discurso, lo que hace es superarlo desde gestos, acciones concretas, el dominio de situaciones y, también, desde la ironía. Creemos, después de todo, que leer *LCV* desde una lectura enfocada en un personaje puente, como es ella, nos invita a echar una mirada crítica a las representaciones de las mujeres amazónicas, quienes luchan a diario contra una realidad que las distorsiona y las violenta.

6. Reflexiones finales

Nuestro ensayo procura como fin último deconstruir las ideas homogenizantes sobre las mujeres amazónicas. En ese sentido, subrayamos que la exotización es una forma de radical violencia hacia ellas, pues justifica violaciones y humillaciones, y, más aún, potencia la invisibilización de su agencia en un contexto complejo como lo es el peruano. En esta línea, nuestro trabajo ha presentado, en una primera parte, mecanismos que la protagonista de la novela desarrolla para protegerse de la violencia (sea física, simbólica, verbal) a la que está expuesta desde su infancia. Hemos demostrado que el mecanismo principal es la doble conciencia, que se manifiesta en una voz también «doble» —es decir, una voz que actúa obedeciendo no solo a ideas propias, sino al conocimiento de aquellas que gravitan en torno a ellas mismas—, que nos permite escuchar y atender a la presencia de los elementos *desfamiliarizantes*. Entiendo por *desfamiliarización* un ejercicio de reconocimiento del otro como poseedor de agencia, capaz de proponer cambios: un sujeto de derecho. Desde nuestra lectura, las tensiones que Bonifacia produce son claves para repensar cómo las ideas sobre las amazónicas se han sostenido, y cómo invisibilizarlas con discurso, propuestas y estrategias cercena gran parte de la realidad.

Después de todo, Bonifacia ha aprendido a jugar con las reglas del desierto y de la selva, de la misión y de la tribu, del prostíbulo y

de la misión católica. Adaptando sus herramientas —como la doble conciencia—, ha aprendido a ser parte de todos esos espacios para subsistir en ellos. Esto es lo que nos parece de mayor valía: reconocer que, incluso en los años de las caserías que relata MVLL, las indígenas podían lograr su propia agencia y un poco de éxito. En su caso particular, el éxito recae en amoldarse a cualquier situación, por más hostil que sea, basándose en su discernimiento del Uno: conocer al que aparentemente domina el contexto para subvertirlo un poco. Atendemos, pues, a una masculinidad domesticada y a una feminidad construida muy por fuera del juego erótico, sino más bien como el núcleo bélico de la supervivencia. Así, nuestra intención de proponer otra lectura desde la voz de una protagonista femenina —usualmente descartada por una abrumante mayoría de la crítica literaria— es un intento por transformar la mirada orientalizante sobre los cuerpos (discursivos, geográficos, humanos) femeninos y feminizados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barletti, José (2004). Sexualidad en la Amazonía: la construcción del imaginario social. En Eliana Elías y Eloy Neira (Comps.), *Salud reproductiva en la Amazonía: perspectivas desde la cultura el género y la comunicación* (pp. 99-116). Iquitos: Minga Perú.
- Base de Datos de Pueblos Originarios (2017). Asháninkas. Recuperado de <http://bdpi.cultura.gob.pe/node/15>
- Castro-Klarén, Sara (1988). *Mario Vargas Llosa. Análisis introductorio*. Lima: Latinoamericana Editores.
- Chirif, Alberto (2004). El imaginario sobre la mujer loretana. En Eliana Elías y Eloy Neira (Comps.), *Salud reproductiva en la Amazonía: perspectivas desde la cultura el género y la comunicación* (pp. 59-80). Iquitos: Minga Perú.
- Cortázar, Julio (1965). *Tres cartas a Mario Vargas Llosa*. Recuperado de <https://www.letraslibres.com/mexico-espana/tres-cartas-vargas-llosa>
- Dourojeanni, Marc (2017). *Belauinde en la Amazonía*. Recuperado de <http://www.caaap.org.pe/website/2017/06/12/belaunde-en-la-amazonia-por-marc-j-dourojeanni>
- Du Bois, W. E. B. (2007). *The souls of black folk*. Oxford: Oxford University Press.
- Espinosa, Óscar (1994). *La repetición de la violencia: informe sobre la situación de los asháninka de los ríos Ene y Tambo*. Lima: CAAAP.

- Espinosa, Óscar (1995). *Rondas campesinas y nativas en la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.
- Espinosa, Óscar (2011). La antropología amazónica en el Perú y su relación con el movimiento indígena. En Jean-Pierre Chaumeil, Óscar Espinosa y Manuel Cornejo (Eds.), *Por donde hay soplo: estudios amazónicos en los países andinos* (pp. 377-392). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Espinosa, Óscar (2016). Los asháninkas y la violencia de las correrías durante y después de la época del caucho. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, (45), 137-155.
- Lamana, Gonzalo (2008). *Domination without dominance: Inca-Spanish encounters in early colonial Peru*. Durham: Duke University Press.
- Lauer, Mirko (1989). El liberal imaginario: Mario Vargas Llosa, político de los años 80. En *El sitio de la literatura: escritores y política en el Perú del siglo XX* (pp. 97-119). Lima: Mosca Azul.
- Lo Lau, Jack (2017). *Comunidad machiguenga lucha por sobrevivir dentro del Parque Nacional del Manu*. Recuperado de <https://es.mongabay.com/2017/08/comunidad-machiguenga-lucha-sobrevivir-dentro-del-parque-nacional-del-manu/>
- Martin, Gerald (2012). The early novels: *A Time for Hero* y *The Green House*. En Efrain Kristal y John King (Eds.), *The Cambridge Companion to Mario Vargas Llosa* (pp. 22-36). Cambridge: Cambridge University Press.
- Mallon, Florencia (1985). *The defense of community in Peru's central highlands: peasant struggle and capitalist transition, 1860-1940*. Princeton: Princeton University Press.
- Mannarelli, María Emma (2004). Comentario (Sexualidad en la Amazonía: la construcción del imaginario social de José Barletti). En Eliana Elías y Eloy Neira (Comps.), *Salud reproductiva en la Amazonía: perspectivas desde la cultura el género y la comunicación* (pp. 117-123). Iquitos: Minga Perú.

- Moody, Michael (1983). Un pequeño remolino: la estructura narrativa de *La casa verde*. En Charles Rossman y Alan Warren Friedman (Eds.), *Mario Vargas Llosa: estudios críticos* (pp. 29-56). Madrid: Alhambra.
- Moraña, Mabel (2013). *Arguedas/Vargas Llosa: dilemas y ensamblajes*. Madrid: Iberoamericana.
- Motta, Angélica (2011). La «charapa ardiente» y la hipersexualización de las mujeres amazónicas en el Perú: perspectivas de mujeres locales. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, (9), 29-60.
- Morel, Jorge (2014). De una a muchas Amazonías: los discursos sobre «la Selva» (1963-2012). En Roxana Barrantes y Manuel Glave (Eds.), *Amazonía peruana y desarrollo económico* (pp. 21-46). Lima: IEP, GRADE.
- Oviedo, José Miguel (1970). *Mario Vargas Llosa: la invención de una realidad*. Barcelona: Barral Editores.
- Pagès, Gisela (2013) *Mujeres entre mundos: discursos, tópicos y realidades de género en América Latina (Perú, siglo XVIII)* (Tesis doctoral). Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra. Recuperado de https://ddd.uab.cat/pub/tesis/2013/hdl_10803_129368/gp1de1.pdf
- Paredes, Susel (2005). *Invisibles entre sus árboles*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Portocarrero, Gonzalo (2004). Introducción: tensiones y (des)encuentros. En Eliana Elías y Eloy Neira (Comps.), *Salud reproductiva en la Amazonía: perspectivas desde la cultura el género y la comunicación* (pp. 13-28). Iquitos: Minga Perú.
- Sancho, Carmen (2007). *El viaje poético de las nativas norteamericanas como contradiscurso de reconciliación y resistencia: (una visión interdisciplinar)* (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

- Taussig, Michael (1993). *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. New York: Routledge.
- Taussig, Michael (2002). *Chamanismo, colonialismo, y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Trapnell, Lucy (1982). El tambo: por el camino del despojo y la desnutrición. *Amazonía Indígena*, (4), 22-29.
- Vargas Llosa, Mario (1965). *La casa verde*. Barcelona: Seix Barral.
- Vargas Llosa, Mario (1971). *Historia secreta de una novela*. Barcelona: Tusquets.
- Valles Calatrava, José (2015). *La casa verde: medio siglo de un quipu literario*. Lector, trama y técnicas narrativas en *La casa verde* de Mario Vargas Llosa. *Signa*, (24), 497-513.
- Varese, Stefano (2011). Amazonía: ¿cuarenta años de diálogo antropológico o de monólogo ideológico? En Jean-Pierre Chaumeil, Óscar Espinosa y Manuel Cornejo (Eds.), *Por donde hay soplo: estudios amazónicos en los países andinos* (pp. 21-36). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Vich, Víctor (2002). *El caníbal es el otro*. Lima: IEP.
- Wallace, Anthony F. (1956). Revitalization movements: some theoretical considerations for their comparative study. *American Anthropologist*, 58(2), 264-281.
- Williams, Raymond (2001). *Mario Vargas Llosa: literatura y política*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.

CAPÍTULO 13

PUBERTAD Y ELECCIÓN MATRIMONIAL. LA CIUDAD DE LIMA Y LA EXPERIENCIA DE LA SEVICIA CONYUGAL EN LA AGONÍA COLONIAL

Luis Bustamante Otero - Universidad de Lima

1. Introducción

La historia de la familia engarzada con la historia de género, entre otras variables aledañas, continúa siendo un campo fecundo de investigación. Las características de las fuentes utilizadas, generalmente litigios judiciales, explican en buena medida esta consideración al haber posibilitado el análisis de una gama relativamente amplia de tópicos, entre ellos el honor, el patriarcado, los patrones matrimoniales, el incumplimiento de esponsales, la sexualidad, las relaciones de género, los vínculos entre lo público y lo privado, la ilegitimidad y, especialmente, los conflictos conyugales que fueron más copiosos de lo supuesto. Estas fuentes, no obstante, reflejan más lo atípico que lo usual y siguen siendo instrumentos fundamentales para penetrar en el mundo de la privacidad y de las relaciones entre hombres y mujeres (Twinam, 2007, p. 334).

Las desavenencias conyugales, en particular, han merecido una especial atención de parte de la historiografía que se ocupa de la realidad colonial hispanoamericana. Y, aunque esta ha demostrado que las relaciones consensuales o de amancebamiento fueron comunes en el mundo urbano y podían ser también conflictivas (Lipsett-Rivera, 1996; Salinas Meza, 1994), su dificultad para estudiarlas, habida cuenta de los escasos testimonios dejados por las partes, así como el hecho evidente de que los vínculos forjados por el matrimonio estuvieran más extendidos (el influjo de Trento), generaron un énfasis mayor en el estudio de estos.

Por otro lado, si algo llama la atención al examinarse la documentación contenciosa colonial relativa a matrimonios, es la omnipresencia de la

violencia. Enraizada en lo más profundo de las estructuras sociales y políticas, era parte constitutiva de las mentalidades de la época. Las sociedades del Antiguo Régimen, incluyendo las hispanoamericanas, fueron sumamente violentas. Pese al carácter orgánico y presuntamente armonioso del orden corporativo imperante, aparecían tensiones y conflictos que, eventualmente, «derivaban en rupturas abiertas que precisaban la enérgica restauración del orden» o la búsqueda de nuevos equilibrios; la violencia era inseparable de la cotidianeidad y «constituía un recurso habitual para el encauzamiento de los conflictos» (Iglesias Rodríguez, 2012a, pp. 45-46). Sin embargo, esta no respondió solo a pulsiones naturales, pues fue también un producto cultural modulado por factores y condicionamientos propios del Antiguo Régimen³⁴. La violencia intrafamiliar, por ende, no fue una anomalía, mucho menos en el caso de las sociedades urbanas hispanoamericanas en donde el carácter colonial del sistema, la esclavitud, el desarrollo de prácticas serviles, las diferencias étnicas, entre otros factores, aderezaron las relaciones interpersonales y contribuyeron a la intensificación del conflicto y la violencia.

Un elemento decisivo en los vínculos matrimoniales signados por el maltrato, tanto en el Viejo Mundo como en el Nuevo, fue el patriarcado. Asociado a criterios valorativos y emocionales como el honor —«un sentimiento demasiado íntimo para someterse a definición: debe sentirse», afirmaban Peristiany y Pitt-Rivers (1993, p. 19)— que empapaban a toda la sociedad, el sistema patriarcal modeló, estereotipó y normó las relaciones entre individuos, familias y entidades corporativas. En este sentido, la familia colonial terminó siendo como un pequeño reino en el que el esposo-padre, esto es, el patriarca, actuaba como un rey benevolente. La familia, empero, no fue solo una metáfora del estado corporativo, fue la unidad social básica sobre la que descansó el sistema, porque «el hombre era el representante del Estado en la familia, y gobernaba a su esposa y a sus hijos

34 Prácticas violentas que en la actualidad son materia de rechazo y condena eran parte de las conductas admitidas social y legalmente. La tortura, por ejemplo, formaba parte de diversos procedimientos penales. Cuán violentas eran las sociedades occidentales de la Edad Moderna es algo que requiere de matices y comparaciones. Véanse, al respecto, los artículos de Iglesias Rodríguez (2012b) y de Pascua Sánchez (2012).

igual que él a su vez era gobernado por el rey» (Arrom, 1988, pp. 97-98). Diversos discursos impulsados por las elites dirigentes respecto del orden matrimonial racionalizaron y respaldaron el orden patriarcal. El jurídico, sustentado en el código de las Siete Partidas y en las Leyes de Toro, asumía que la «imbecilidad» del sexo, es decir, la supuesta fragilidad o debilidad de las mujeres, ameritaba que estas sean tratadas como menores de edad y justificaba su subordinación al patriarca (Borchart de Moreno, 1991, p. 167). El discurso religioso de base escolástica que, partiendo del Génesis bíblico y el dogma pecado original, justificaba la primacía del marido y la sujeción de la mujer dentro del conyugio promoviendo conductas estereotipadas (Ortega Noriega, 2000, p. 58). Finalmente, el discurso médico, proveniente de la tradición aristotélica y galenista, difundió la imagen de la mujer como varón imperfecto, lo que subvaloró el cuerpo femenino y lo redujo a fines sexuales o reproductores; de ahí las peculiaridades psicológicas femeninas de presunta debilidad e irracionalidad, etcétera (Ortega López, 1999, pp. 190-191).

El patriarcado no fue un sistema estático e implicaba protestas, luchas y alianzas en las que la autoridad era evaluada. Las relaciones jerárquico-patriarcales entrañaban reciprocidad y asimetría. Dentro del matrimonio, el vínculo marido-mujer venía aparejado de autoridad y obediencia que se expresaban en el cumplimiento de derechos y obligaciones relativas a cada parte. La inobservancia de estas daba pie al conflicto y, en el caso de la mujer, a la posibilidad de «castigo» por parte de su consorte, que debía ser moderado y eventual y nunca arbitrario, además de tener una finalidad correctiva. Lo contrario era sevicia. El fundamento moral y jurídico que avalaba el «castigo» se basó en la presunción de que las mujeres tenían una natural inclinación a incumplir con sus obligaciones, motivo suficiente para disciplinarlas (Gonzalbo Aizpuru, 2009, p. 293). En suma, bajo las condiciones antedichas, el uso de la violencia por parte del *pater familias* era una atribución inherente a su condición. Además, los ideales del honor inmersos en el sistema impulsaron a los patriarcas a esperar y exigir sumisión y docilidad. Su descuido justificaba la aplicación la violencia «correctiva».

Lo expuesto lleva a una conclusión obvia: el empleo de la fuerza por parte de los maridos estuvo legitimado y avalado ideológicamente. No

obstante, su ejercicio acarrea dos problemas. El primero, el hombre era quien determinaba qué conducta era reprensible; el segundo, cómo «dilucidar dónde establecer los límites de la fuerza que debía aplicarse a la esposa para conseguir la obediencia conyugal debida» (Franco Rubio, 2013, p. 143). Lo que ellos juzgaban era su derecho como autoridad. El uso correctivo de la violencia podía ser interpretado por las mujeres como un abuso intolerable, un exceso, máxime si este era percibido como injustificado y abusivo. En otras palabras, la arbitrariedad y la inmoderación sacudieron y exacerbaron los conflictos conyugales, y dieron lugar, más allá de las causas que los motivaron, a numerosas querellas entabladas en los juzgados civiles y eclesiásticos. El fundamento central fue la sevicia.

En el caso hispanoamericano colonial, la historiografía sobre conflictividad marital y violencia ha sido prolífica y continúa mostrando vitalidad³⁵. El eje sobre el cual han girado las investigaciones ha sido el binomio patriarcado-honor, el mismo que ha servido para penetrar en las causas más frecuentes del maltrato doméstico, entre otros tópicos. Al profundizar en ellas, se confirma la generalización del fenómeno y la uniformidad de los agentes causales. La sevicia, hija del patriarcado, rara vez se presentaba aislada, pues estuvo normalmente asociada a elementos como el adulterio, el alcoholismo, el abandono y la falta de manutención, principalmente, sin desmedro de la presencia de otros factores que no necesariamente se adosaban en el tenor de las demandas interpuestas en los juzgados, pero que muchas veces terminaban siendo más importantes, a pesar de su carácter incidental y recóndito (Bustamante Otero, 2018).

Arribar a estas conclusiones supone, sin embargo, algunas atingencias. En principio, el matrimonio fue siempre materia de control político y religioso. Padres, familias, Estado e Iglesia juzgaron tener derecho a inmiscuirse en los enlaces conyugales. A pesar de que la monarquía hispánica hizo suyos los dispositivos conciliares de Trento, admitiendo la importancia del libre consentimiento en la creación del vínculo conyugal, en la práctica las leyes civiles continuaron reconociendo los intereses de las

35 Véase al respecto el *dossier Matrimonio en los siglos XVI-XVIII: Derecho canónico, conflictos y realidad social* (2016) y la reciente publicación de Bustamante Otero (2018).

familias. En general, los matrimonios respondieron a las aspiraciones de los padres o tutores, quienes debían vigilar y aprobar las futuras nupcias para asegurar el mantenimiento del linaje, la posición social o el incremento patrimonial, soslayando los deseos de los hijos. Muchos matrimonios fueron el resultado de la patria potestad.

Por otro lado, aunque la Iglesia garantizó muchas veces la elección individual de los novios por encima de los intereses familiares y sus tribunales, solían proteger la libre voluntad de los desposados, al menos hasta comienzos del siglo XVIII (Seed, 1991). La propia Iglesia consideraba necesarios los consejos paternos respecto del futuro conyuge y aceptaba la posibilidad de oponerse al casamiento de sus hijos si hubiere causas justas (Rípodas Ardanaz, 1977, pp. 260-263). La literatura preceptiva y de consejos, desarrollada por intelectuales eclesiásticos y ciertamente el mismo Estado, abogaron también por el control paterno. La intromisión de los padres en los enlaces de sus vástagos puede rastrearse en diversas fuentes judiciales: en las solicitudes de dispensa de amonestaciones promovidas por los novios para eludir la presión familiar³⁶, en los procesos por incumplimiento de palabra de casamiento (esponsales) y en los expedientes relativos a matrimonios clandestinos (Latasa, 2008, p. 57)³⁷. Asimismo, son de destacar los procesos de nulidad matrimonial que proliferaron durante todo el periodo colonial, una de cuyas causales, la falta de consentimiento (aunada a la nula libertad de elección), ocasionó numerosos juicios. En el caso de Lima, la coerción paterna y familiar por un matrimonio socialmente adecuado y el uso de la dote como mecanismo para establecer arreglos nupciales fueron los motivos más significativos de explicación de los matrimonios durante los siglos XVI y XVII (Martín, 2000, pp. 136-149).

36 En su afán de garantizar el libre consentimiento en la elección conyugal y solucionar los problemas derivados de las uniones prohibidas, Trento estableció mecanismos que dieran publicidad previa al matrimonio. Las proclamas públicas o amonestaciones debían ser anunciadas desde el púlpito durante tres domingos. Las particulares condiciones americanas permitieron flexibilizar el procedimiento en el Nuevo Mundo e, inclusive, exonerar de las mismas a los novios, con el fin de apoyar el libre albedrío y protegerlo de presiones externas.

37 Denominado matrimonio de futuro, los desposorios o sponsales fueron una ceremonia de naturaleza íntima en el que la pareja se comprometía a casarse; por ser jurídicamente un contrato. Los sponsales tenían valor legal. Los matrimonios clandestinos eran aquellos celebrados sin la presencia del párroco y de testigos.

Durante el siglo XVIII, las tendencias regalistas, impulsadas por el reformismo borbónico, agudizaron las tensiones entre obediencia y aspiraciones individuales. Si Trento había validado el libre albedrío de los futuros esposos, pero simultáneamente hacía «público reconocimiento de su incredulidad sobre los matrimonios que se hacían contra la voluntad paterna», dejando abierto el camino para que la autoridad paterna se imponga (Rodríguez, 1997, pp. 145-146), la promulgación de la *Pragmática Sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales* (1776) zanjaría el problema en favor de los padres. Aplicada en América dos años después, la *Pragmática Sanción* entronizó al patriarca familiar como jefe indisputado al establecer su necesario consentimiento para los esponsales y matrimonios de los hijos e hijas menores de 25 años. En ella se aclaró que si hubiere disensos o diferencias entre estos y sus padres (o tutores) debían ventilarse en los juzgados civiles y no en los eclesiásticos como había sido costumbre (Konetzke, 1962, III, pp. 406-413)³⁸. El objetivo central de la norma era evitar los matrimonios «desiguales», es decir, aquellos efectuados entre personas de «calidad» dispar. La monarquía borbónica entendía que estos eran fruto de la pasión desenfadada de los jóvenes quienes, desoyendo los consejos paternos, atentaban contra el honor de las familias y el orden social.

La *Pragmática* fue promulgada en un contexto de incremento del poder absolutista del Estado y de debilitamiento de la ideología patriarcal y corporativa de la familia ante el auge de los valores individualistas. Su publicación, por otra parte, fue precedida por años de agitaciones y protestas sociales en España, de manera que algo más estaba en juego. Lo que había que defender era la autoridad política y el orden social, pues en

38 La *Pragmática Sanción* buscó también enfrentar los amancebamientos, la ilegitimidad y la proliferación de desórdenes conyugales, entre ellos el adulterio y la sevicia. En la perspectiva borbónica, estos problemas no hacían más que acentuar el «desorden» que, partiendo de las familias, se extendía al orden público, retroalimentándose mutuamente. La *Pragmática Sanción* sería revisada (modificada) y reiterada varias veces durante las siguientes décadas y, aunque en principio se dirigió a las élites peninsulares para que estas puedan objetar los matrimonios de sus hijos por asuntos de desigualdad socioeconómica, en el caso hispanoamericano fue usada tanto por aquellas como por los sectores emergentes. No fue la única diferencia, pues en el Nuevo Mundo la «desigualdad» tuvo un cariz étnico, por lo que las oposiciones matrimoniales se efectuaron también para evitar mezclas indeseadas. Lo paradójico es que la *Pragmática Sanción* fue utilizada también por mestizos, indios y hasta castas. Véase, Bustamante Otero (2018, pp. 96-111).

una sociedad en donde el orden patriarcal parecía en peligro, «los reyes patriarcales trataron de restaurar las fuentes de su autoridad y poder, en las unidades superiores e inferiores del cuerpo social y del cuerpo político que encabezaban orgánicamente. Y la unidad inferior, en la España de la Edad Moderna, era sin duda la familia» (Fernández Pérez, 1997, p. 76).

Si antes de la *Pragmática Sanción* la injerencia de los padres en la concertación de los matrimonios de los hijos había sido evidente, aunque con limitaciones, su divulgación robusteció aún más su poder y su capacidad de intervención. La multiplicación de los juicios de disenso racional de matrimonios —comprometiendo a gente de todos los estamentos sociales— así lo demuestra (Carballeda, 2004, pp. 222-224). La intromisión de los padres en las decisiones adoptadas por sus hijos puede, sin embargo, rastrearse también en otras fuentes que, por su carácter, serían más apropiadas para examinar otros aspectos de las relaciones intrafamiliares. En efecto, además de los procesos contenciosos ya señalados, los divorcios y los litigios matrimoniales³⁹ proporcionan pistas para aproximarse al problema de la intrusión paterna. A partir de ellos se comprueba que esta contribuía a atenuar o intensificar los conflictos maritales. No obstante, una lectura atenta de las demandas y réplicas de este tipo de documentación demuestra que los embrollos conyugales y la violencia podían ser también el resultado de un matrimonio impuesto por los progenitores o tutores.

2. Pubertad, matrimonio e intimidación en Lima (1795-1820)

El presente trabajo busca examinar algunos casos de violencia conyugal que se presentaron en la ciudad de Lima y en sus inmediaciones a

39 Los problemas conyugales, en principio, se debían resolver el interior del hogar. Si continuaban, se acudía al párroco y, en los casos más extremos, a los tribunales, especialmente al eclesiástico. De esta manera, se explican los múltiples litigios matrimoniales y, entre ellos, el divorcio. El *divortium quoad thorum et mensam*, separación de morada y de cuerpos con subsistencia del vínculo, solo se aprobaba bajo determinadas causales debidamente reconocidas por la legislación canónica, que no permitían la posibilidad de contraer nupcias nuevamente.

finés de la época colonial (1795-1820). Utilizando documentación judicial eclesiástica que alberga el Archivo Arzobispal de Lima (AAL), se enfatizará el estudio de aquellos matrimonios que, signados por la sevicia y factores evidentes como los antes mencionados, tuvieron también otros ingredientes explicativos, entre ellos el de la intervención de los padres en la concertación de los enlaces matrimoniales de sus hijas. Lo que se intenta demostrar más específicamente es que tal intrusión, una forma de violencia por las características que presentó, doblegó la voluntad de las núbiles que, en los casos a examinar, eran púberes. Durante los procesos judiciales iniciados, en la mayoría de los casos por ellas, meses o años después de sus respectivas bodas, estas mujeres rememorarían la forma en que fueron casadas, asociando el maltrato experimentado en el matrimonio con las circunstancias que dieron lugar a sus respectivos casamientos, como si hubiese una línea de continuidad entre la imposición y la violencia paterna con la que vivían ahora con sus maridos.

Por aquel entonces la capital virreinal peruana, un *hinterland* de aproximadamente 50 000 habitantes, que incluía caseríos adyacentes, pese a la significativa presencia de peninsulares y criollos, presentaba una composición étnico-racial predominantemente afrodescendiente, percibida por las élites como una amenaza al orden existente. El crecimiento demográfico, las migraciones a las ciudades, el mestizaje *in crescendo*, el trastocamiento de las fronteras tradicionales del honor, el desarrollo de la economía de mercado, las reformas borbónicas y las nuevas ideas ilustradas, la incubación de la crisis colonial, entre otras consideraciones, crearon las condiciones para poner en tela de juicio el patriarcado, aunque sin impugnarlo. Colocaron sobre el tapete el matrimonio y las relaciones familiares e impulsaron, de manera indirecta, el aumento de la conflictividad marital y la litigación, como ocurriría con otras áreas de Hispanoamérica⁴⁰.

Los expedientes en cuestión responden a las características de las querellas por maltrato, en especial los concernientes a procesos de divorcio

⁴⁰ Los problemas familiares y, dentro de ellos, los conyugales recorrieron el pasado colonial hispanoamericano. La historiografía ha demostrado que, desde las décadas finales del siglo XVIII hasta los tiempos de las independencias, se produjo un aumento significativo de los mismos, al menos de los judicializados. Ver Bustamante Otero (2018, pp. 50, 157-158).

(una causal de este era la sevicia). Se pormenorizan usualmente los incidentes de violencia, aludiéndose a la frecuencia e intensidad de los mismos, no faltando por cierto las explicaciones relativas a las motivaciones subyacentes que, como quedó señalado, hacen referencia a reclamos por adulterio, falta de manutención, abandono, alcoholismo y también afición por las apuestas de parte de los maridos. En resumen, los registros judiciales muestran una gama bastante amplia de motivos que pueden concatenarse de diferentes maneras, sin agotar por ello el análisis, pues la lectura detenida de los mismos revela casi siempre factores adicionales, en apariencia accesorios, pero que resultaban ser más importantes de lo supuesto. Es este, precisamente, el caso de aquellas mujeres que al iniciar un proceso judicial en el tribunal eclesiástico de Lima asociaron, no siempre de manera muy consciente o transparente, la experiencia de la violencia que denunciaban con la condición puberal o adolescente que tenían al momento de casarse.

Las parejas comprendidas en casos de violencia conyugal pertenecieron a diferentes estratos de la sociedad limeña, con énfasis en los sectores intermedios y, sobre todo, entre la plebe. La composición étnica es también variable. De un espectro de 358 procesos contenciosos en los que estuvo presente la sevicia, por lo menos 20 de ellos corresponden a matrimonios efectuados cuando la doncella era púber o adolescente (Bustamante Otero, 2018, pp. 159, 183)⁴¹. Se trata de casos en donde ellas mismas mencionan expresamente la edad que tenían al momento de las nupcias, aunque es probable que esta cifra quede corta si nos atenemos al hecho de que no era obligatorio este dato en las causas matrimoniales. Además, el tenor de algunos escritos induce a creer que su número haya sido mayor: se hallaba «de tierna edad al momento de tomar estado y nuestros padres fuesen los que le dieron por marido...», refiere el hermano de Pasquala Bardales en

41 La cifra en cuestión es el resultado de la revisión exhaustiva de los expedientes judiciales relativos a conflictos conyugales, específicamente de aquellos en los que estuvo presente la sevicia, que albergan el Archivo Arzobispal de Lima y el Archivo General de la Nación. La veintena de casos en donde se ha encontrado una correspondencia entre púberes/adolescentes obligadas a casarse y violencia conyugal, proviene de las secciones de Divorcios, Litigios Matrimoniales y Nulidades, pertenecientes al Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL).

la causa de divorcio incoada por esta (AAL, Divorcios, Leg. 80, 1799). En tanto, María Selestina Baca, al recordar el momento de su casamiento, afirmaba más decididamente que «ni aun la menstruacion me venía tan solo pr. obedecer a mi madre qe. fue quien lo dispuso» (AAL, Divorcios, Leg. 87, 1817).

Las mujeres incursoas en estos casos tenían entre 12 y 15 años al momento de desposarse⁴². De acuerdo con las costumbres, refrendadas por las leyes, las mujeres dejaban de ser párvulas a los 12 años⁴³ y pasaban a ser consideradas doncellas aptas para el matrimonio. Si bien se trataba de menores de edad, por lo que requerían de autorización para casarse, el matrimonio sin permiso paterno podía validarse (la doctrina del libre consentimiento), a menos que existiese algún impedimento canónico (Arrom, 1988, p. 75). Sin embargo, tras la *Pragmática Sanción* y, específicamente, a partir de la modificación de 1803, los padres podían negar su permiso a los hijos menores que desearan casarse sin especificar causas (Rípodas Ardanaz, 1977, p. 273). Por ello, las doncellas pasaban a ser objeto de vigilancia especial para así evitar consecuencias indeseables, pues en el Antiguo Régimen el honor familiar estaba fuertemente vinculado a la sexualidad femenina; la virginidad, valor supremo, debía quedar a salvo. De ahí también el interés de los padres por iniciar arreglos matrimoniales tempranos. Además, la salvaguarda del honor familiar exigía escoger pareja de acuerdo con los intereses y criterios parentales, porque el matrimonio era clave como mecanismo de reproducción social.

Aunque se presumía que al alcanzar la pubertad los jóvenes conocían la ley y tenían «uso de razón», difícilmente podrían haberse opuesto a la voluntad de sus mayores. Inclínados por obediencia a consentir el casamiento propuesto por sus padres, los hijos menores de ambos sexos, incluso los de los sectores más pobres, «no se atrevían a casarse sin el

42 Una excepción llamativa es la de Magdalena Vega, quien afirma haber contraído matrimonio «contando solamente la edad de once años, y seis meses» (AAL, Divorcios, Leg. 87, 1817). Es probable que la edad mencionada aluda, más que a las nupcias, al intercambio de votos matrimoniales.

43 Fijar los 12 años de edad como límite a partir del cual las mujeres podían casarse supone un criterio meramente sexual. Un hecho biológico, la menarquia, fijaba el momento a partir del cual la mujer ingresaba a la donceller y debía ser estrechamente vigilada: García González (2007, p. 92).

consentimiento de sus padres, y mucho menos contra la voluntad de éstos» (Potthast, 2010, p. 76). Y si estos faltasen, otro miembro de la familia asumía el control de una decisión tan importante como esta. Es cierto que había un relativo protagonismo de los jóvenes afectados, quienes aprovechaban los días de fiesta, entre otros lugares y momentos de sociabilidad, para conocer y tratar a quienes podían ser sus futuras parejas. Pero, en realidad, el proceso de búsqueda y selección del cónyuge idóneo era protagonizado, principalmente, por los padres, quienes elegían al futuro consorte según los criterios de la literatura piadosa y de consejos, esto es, privilegiando la igualdad social.

Sin embargo, ¿qué protagonismo podría haber en púberes de 12 a 15 años? Para plantearlo de otra manera, ¿qué libertad de elección podría haber en jóvenes de esta edad? En efecto, algunos de los casos fueron el resultado del mero acatamiento, pues el respeto y la obediencia a los padres era la regla inculcada a los hijos desde la infancia. Así lo manifestaron tanto el hermano de Pasquala Bardales como María Selestina Baca en los casos citados. Esta última es, inclusive, explícita: «me hallaba sujeta y conforme a obedecerle como es de consiguiente en una mujer de tan tierna edad» (AAL, Divorcios, Leg. 87, 1817). Así lo dio a entender también Jacova Martel en la demanda de divorcio contra su esposo Pedro Rodríguez, por sevicia y otros excesos, al mencionar que se casó a instancias de su padre, «de edad de quince años no cumplidos [...] por hallarme de edad tan tierna, y por cumplir con mis Padres como hija obediente» (AAL, Divorcios, Leg. 86, 1812). Por su parte, Josefa Gregoria Orellana, en la querrela interpuesta por sevicia contra Manuel Puga, su marido, menciona haberse casado de 13 años, «no con mi espontanea voluntad sino esforsada a pr. El respeto de mi Madrina» (AAL, Litigios Matrimoniales, Leg. VII, n.º 53, 1814). La misma Magdalena Vega refrenda esta tendencia al señalar que matrimonió con quien sería su esposo, Pasqual Ospina, «por condesender con la voluntad de mis Padres, que me obligaron a ello» (AAL, Divorcios, Leg. 87, 1817).

No obstante, los comentarios de Josefa Gregoria y de Magdalena presentan un matiz, pues ambas refieren, aunque de manera distinta, haber sido obligadas. Aquí la obediencia, sustentada en el respeto y la devoción,

no se condice necesariamente con la obligación y esto es lo que, al parecer, ocurrió también con otras chicas. Petronila Vargas menciona que su madre la casó «contra su voluntad, abusando pa. ello de las pocas luces, y edad de mi Parte (pues apenas tenia trece años) y de su potestad materna» (AAL, Nulidades, Leg. 59, 1812). En tanto, doña Baltazara de Cárdenas —en el interminable juicio iniciado por su esposo, don Domingo León y Otoya, para que ella retorne a su hogar, pues se encontraba acogida en casa de su padre— señaló que su matrimonio «fue obra únicamente de mi resignación y obediencia Paterna» debido a la «crítica enfermedad de mi Madre de hallarse tullida, y aunque yó resistia semejante enlace mi Padre me obligó a ello [...]» (AAL, Litigios Matrimoniales, Leg. VI, n.º 33, 1801). En suma, la sumisión y el respeto interiorizados, y la presión de las circunstancias entremezcladas con instigación, forzaron a estas mujeres a aceptar los casamientos que se le proponían o imponían. La obligación adquiere un tono semántico diferente.

La impronta de la patria potestad que, según las Partidas, unía a padres e hijos, y descansaba en los principios interdependientes de reverencia, sujeción y castigamiento (Lavallè, 2007, p. 174), es la misma que, luego, se trasladaría a la relación conyugal. La *potestas* ejercida por el padre facultó a este a desplegar una autoridad casi omnímoda sobre sus vástagos, con control sobre su educación, sus propiedades y sus transacciones legales. Le concedió, incluso, el derecho a castigar a su hijo con moderación y no «con palo, piedra u otra sustancia dura» (Arrom, 1988, pp. 88, 93). Desde la perspectiva filial, la otra cara de la patria potestad, además del respeto y la obediencia, era el miedo. El miedo reverencial era «aquel que todo hijo bien nacido debía experimentar para con sus progenitores, y que procedía en línea directa de la *patria potestas*» (Lavallè, 2007, p. 174). Es el miedo que, entendido como un deber moral y legal, quedó graficado en los ejemplos presentados.

Sin embargo, un acercamiento a la demanda de divorcio por sevicia interpuesta por Tomasa Barreto contra su esposo Pedro Donaires evidenciaría que los límites del miedo reverencial podían ser franqueados. Tomasa refiere que la casaron sus padres «contra mi voluntad» y que, mientras vivió con ellos:

Repetidas vezes, me hui del lado de mi madre, pr. qe. [...] siempre mi madre [buscó] atraerme y darme castigos contra toda inhumanidad, pues asta me pelo, y con afrenta pues solo me pelaron media cabeza [de manera que] ya viendome asi sin poder salir a la caie, ni a parte ninguna, hubo con este castigo de casarme [...] (AAL, Divorcios, Leg. 84, 1807).

La experiencia de Tomasa permite ingresar al terreno del justo miedo, aquel que procedía ya no de la autoridad paterna, sino «de una fuerza indebida y sobre todo de sus excesos» (Lavallè, 2007, p. 175)⁴⁴. De manera análoga a los argumentos esgrimidos por los religiosos que solicitaban la nulidad de su profesión, entre los que se encontraba la edad, la falta de consentimiento y la violencia psicológica o física, muchas veces yuxtapuestos (Lavallè, 2005), las mujeres que litigaron con sus maridos en el fuero eclesiástico por maltrato y otras tropelías, nos recuerdan las circunstancias en que se efectuaron sus respectivos matrimonios. En todos estos casos aparece el miedo para explicar, de manera sugerida o palmaria, la decisión adoptada.

Algunas de estas mujeres también recordaron el dolor y el desconcierto que sintieron al experimentar tempranamente la violencia de su cónyuge, lamentándose, a su vez, de su suerte, su inexperiencia o su ingenuidad, aunada a su edad. Bartola Balverde, al quejarse del estado de abandono en el que se encontraba, rememoraba las amenazas, golpes e insultos de su marido, el pulpero Bartolomé Buson, con quien tenía 10 meses de casada. Señaló que cuando este la arrojó a la calle «a mas de las doce de la noche, y llena de terror y miedo», lo hizo «sin considerar los cortos años que cuento, qe. ápenas llegan á quince» (AAL, Divorcios, Leg. 84, 1805-1807). En tanto, doña Bartola Cárdenas, al expresar su desazón a su marido don Francisco Galdeano, por la falta de manutención y la

⁴⁴ Los conceptos de miedo reverencial y justo miedo provienen de los expedientes de nulidad de profesión promovidos por religiosos de diversas órdenes para conseguir la separación definitiva de su respectiva comunidad. Tales conceptos eran utilizados por los abogados para explicar (y diferenciar) el miedo que sintieron los novicios al momento de profesar sus votos. Véase también Lavallè (2005).

situación de incuria en la que se encontraba, obtuvo como respuesta insultos y amenazas «sin atender a mi criansa corta edad pues no llevo á los quince y christianas costumbres con qe. he sido nutrida» (AAL, Divorcios, Leg. 78, 1795). Por otra parte, doña Rosa Miranda, al referirse a la vida disipada y corrupta de su marido, así como a sus agresiones, para dar curso al proceso de divorcio que iniciaba, mencionó haber sido criada por una señora piadosa a quien conoció «pr. verdadera Madre hta. qe. cumpli doce as. en qe. que me entregó esta en matrimonio». Apenas casada, sin embargo, su marido, el chinganero español Lorenzo Ramírez:

[...] dio a conocer su caracter grosero y poco christiano, pues con una desemboltura escandalosa usaba del matrimonio, qe. mas parecia Amasio qe. marido, añadiendo a este criminal procedimto. el modo bestial con qe. lo ejecutaba [...] y mucho mas qdo. con un impuro, é, indesente obscuro qe. me dio en un pecho, me llebó con los dientes me llebó) un pedazo del peson, cuya sicatris no se ha borrado en cinco as. [años] de este suceso (AAL, Divorcios, Leg. 86, 1811)⁴⁵.

Sea miedo reverencial o justo miedo, el miedo fue una consecuencia directa de la violencia, una violencia estructural que se filtraba por las rendijas de la cotidianeidad, que incluye las vivencias familiares. Es verdad que no todo matrimonio concertado por los padres tendría que haber recorrido los senderos de la violencia, pero no es menos cierto también que la violencia conyugal derivó de elementos estructurales como el patriarcado, que a fines del siglo XVIII aparecía más fortalecido que antes.

Si bien las discordias familiares han sido privilegiadas por la historiografía, en especial las maritales, es necesario reconocer que muchas de las agresiones personales directas y, en general cualquier forma de

45 El subrayado y el paréntesis son del documento. Del mismo modo, el procurador de doña Estefanía Quispillo, «Yndia noble vecina de esta ciudad», al evocar los primeros días de matrimonio de ella señalaba que, «en la tierna edad de trece o catorce», ya padecía tiranía y crueldad de parte de su marido, quien, sin considerar su mocedad y «débiles fuersas», «la dedicó al pesado trabajo de conducir pr. si sola viveres a la Plasa Mayor» de Lima, desde las chacras del pueblo de la Magdalena, entre otros excesos que ella consideraba recios e indignos de su condición (AAL, Divorcios, Leg. 87, 1816).

imposición arbitraria con uso de la coacción, se quedaron en el ámbito privado de las familias y no llegaron a trascender en la esfera judicial, tanto por el fuerte carácter jerárquico-patriarcal de las organizaciones familiares y la inercia del *habitus* al que aludía Bourdieu (2000), como por la legitimación de la violencia «correctiva». Debido al carácter de las fuentes disponibles, el maltrato conyugal ha sido, sin embargo, la forma más conocida de violencia intrafamiliar. En este sentido, la violencia ejercida contra los hijos ha pasado desapercibida. Los procesos judiciales alusivos a conflictos matrimoniales pueden servir también como una ventana para acercarse a las relaciones entre padres e hijos y comprobar que el maltrato podía ser también una forma de vínculo que conectaba diversas etapas del ciclo vital de las personas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Archivo Arzobispal de Lima (AAL)

Sección divorcios

Legajo 78 (1795-1796)

Legajo 79 (1797-1798)

Legajo 80 (1799)

Legajo 81 (1800)

Legajo 83 (1802-1804)

Legajo 84 (1805-1807)

Legajo 86 (1810-1814)

Legajo 87 (1815-1820)

Sección litigios matrimoniales

Legajo VI (1796-1804)

Legajo VII (1805-1815)

Sección nulidades

Legajo 59 (1810-1819)

- Arrom, Silvia (1988). *Las mujeres de la ciudad de México (1790-1857)*. México, DF: Siglo XXI Editores.
- Borchart, Christiana (1991). La imbecilidad y el coraje: la participación femenina en la economía colonial (Quito, 1780-1830). *Revista Complutense de Historia de América*, 17, 167-182.
- Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bustamante, Luis (2018). *Matrimonio y violencia doméstica en Lima colonial (1795-1820)*. Lima: Universidad de Lima, IEP.
- Carballeda, Angela (2004). Género y matrimonio en Nueva España: las mujeres de la elite ante la aplicación de la *Pragmática Sanción* de 1776. En Pilar Gonzalbo Aizpuru y Berta Ares Queija (Coords.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas* (pp. 219-249). Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, El Colegio de México.
- De la Pascua, María José (2012). Conflictividad, criminalidad y violencia en la época Moderna: aproximación histórica desde la perspectiva integradora de la vida cotidiana. En Manuel Peña (Ed.), *La vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: Abada Editores.
- Revista Complutense de Historia de América (2016). Matrimonio en los siglos XVI-XVIII: derecho canónico, conflictos y realidad social. *Revista Complutense de Historia de América*, 42.
- Fernández, Paloma (1997). *El rostro familiar de la metrópoli: redes de parentesco y lazos mercantiles en Cádiz, 1700-1812*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Franco, Gloria (2013). La vida cotidiana de las mujeres y su regulación. Entre los modelos ideales y las conductas transgresoras. En Máximo García Fernández (Dir.), *Cultura material y vida cotidiana moderna: escenarios* (pp. 131-149). Madrid: Sílex.

- García, Francisco (2007). La edad y el curso de la vida: el estudio de las trayectorias vitales y familiares como espejo social del pasado. En Francisco Chacón, Juan Hernández y Francisco García (Eds.), *Familia y organización social en Europa y América, siglos XV-XX* (pp. 89-108). Murcia: Universidad de Murcia.
- Gonzalbo, Pilar (2009). *Vivir en Nueva España: orden y desorden en la vida cotidiana*. México, DF: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- Iglesias, Juan José (2012a). Tensiones y rupturas: conflictividad, violencia y criminalidad en la Edad Moderna. En Juan José Iglesias (Ed.), *La violencia en la historia: análisis del pasado y perspectiva sobre el mundo actual* (pp. 41-91). Huelva: Universidad de Huelva.
- Iglesias, Juan José (2012b). Pulsiones y conflictos: rupturas y formas de lo cotidiano. En Manuel Peña (Ed.), *La vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)* (pp. 217-238). Madrid: Abada Editores.
- Konetzke, Richard (1962). *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810* (vol. 3). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Lavallè, Bernard (2005). Miedo reverencial versus justo miedo: presiones familiares y vocación religiosa en Lima (1650-1700). En Claudia Rosas (Ed.), *El miedo en el Perú: siglos XVI al XX* (pp. 83-102). Lima: PUCP, Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos (SIDEA).
- Lavallè, Bernard (2007). Violencias y miedos familiares en los Andes coloniales. En Pilar Gonzalbo y Mílada Bazant (Coords.), *Tradiciones y conflictos: historias de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica* (pp. 161-177). México, DF: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, El Colegio Mexiquense.
- Latasa, Pilar (2008). Publicidad y libertad en el matrimonio: autoridad paterna y dispensa de amonestaciones en Lima, 1600-1650. En

- Jesús Usunáriz y Rocío García Bourrellier (Eds.), *Padres e hijos en España y el mundo hispánico: siglos XVI Y XVIII* (pp. 53-67). Madrid: Visor Libros.
- Lipsett-Rivera, Sonya (1996). La violencia dentro de las familias formal e informal. En Pilar Gonzalbo y Cecilia Rabell (Coords.), *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica: seminario de historia de la familia* (pp. 325-340). México, DF: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos y Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Martín, Luis (2000). *Las hijas de los conquistadores: mujeres del virreinato del Perú*. Barcelona: Editorial Casiopea.
- Ortega López, Margarita (1999). Cuerpo e identidad de las mujeres en el antiguo régimen. En María López (Coord.). *De la Edad Media a la Moderna: mujeres, educación y familia en el ámbito rural y urbano* (pp. 185-206). Málaga: Universidad de Málaga.
- Ortega, Sergio (2000). El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales. En Seminario de Historia de las Mentalidades, *Vida cotidiana y cultura en el México virreinal: antología* (pp. 22-73). México, DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Peristiany, J. G. y Julian Pitt-Rivers (1993). Introducción. En Julian Pitt-Rivers y J. G. Peristiany (Eds.). *Honor y gracia* (pp. 15-37). Madrid: Alianza Universidad.
- Potthast, Barbara (2010). *Madres, obreras, amantes... Protagonismo femenino en la historia de América Latina*. Madrid: Iberoamericana, Vervuert.
- Rípodas, Daisy (1977). *El matrimonio en Indias: realidad social y regulación jurídica*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- Rodríguez, Pablo (1997). *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada: siglo XVIII*. Bogotá: Editorial Ariel.

- Salinas, René (1994). Uniones ilegítimas y desuniones legítimas: el matrimonio y la formación de la pareja en Chile colonial. En Pilar Gonzalbo y Cecilia Rabell (Comps.), *La familia en el mundo iberoamericano* (pp. 173-192). México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Seed, Patricia (1991). *Amar, honrar y obedecer en el México colonial: conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*. México, DF: Alianza Editorial.
- Twinam, Ann (2007). Estado de la cuestión. La historia de la familia, la historia del género: pasado, presente y futuro. En Francisco Chacón, Juan Hernández y Francisco García (Eds.), *Familia y organización social en Europa y América, siglos XV-XX*. Murcia: Universidad de Murcia.

CAPÍTULO 14

¿DURMIENDO CON EL ENEMIGO? UN ESTUDIO EXPLORATORIO SOBRE LA VIOLENCIA, LA FAMILIA Y EL MATRIMONIO ENTRE AFRICANOS Y AFRODESCENDIENTES. LIMA A FINES DEL PERIODO COLONIAL

Maribel Arrelucea - Pontificia Universidad Católica del Perú

1. Introducción

Según datos proporcionados por el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (MIMP), entre enero del 2009 y junio del 2018 fueron asesinadas 1129 mujeres. De todas ellas, 674 encontraron la muerte en sus domicilios, a manos de sus esposos, parejas y exparejas⁴⁶ (MIMP, 2018). Aunque no tenemos cifras claras para el periodo colonial, los numerosos expedientes judiciales muestran que existen continuidades y rupturas en la larga historia de la violencia. Por ejemplo, las mujeres de la sociedad colonial no acudían a los tribunales para quejarse de violencia, sino más bien de sevicia, entendida como el exceso del castigo. Sin embargo, urge entender la violencia de género desde una perspectiva histórica estructural. Hay que ser claros en señalar que una mirada al pasado no es para constatar que antes también se presentaban estos casos o el pasado es el origen de todos los males actuales. Como historiadora, mujer y madre, me interesa entender la violencia familiar y cómo nos afecta a las mujeres entendiéndolas en su contexto histórico, su diversidad étnica, socioeconómica, cultural, entre otras especificidades⁴⁷.

El presente artículo tiene como problemática las relaciones de pareja entre africanos y afrodescendientes, libres y esclavos, en Lima a fines del periodo colonial, entre 1700 y 1820. ¿Cómo se plantearon las relaciones afectivas y sexuales entre los individuos libres y esclavizados en Lima? ¿Es posible hablar de amor y familia en el caso de las personas esclavizadas? O,

⁴⁶ Recuperado de <https://www.mimp.gob.pe/contigo/contenidos/pncontigo-articulos.php?codigo=8>.

⁴⁷ En torno a una discusión teórica acerca de las mujeres, ver Verena Stolcke (1996) y Joan Scott (1996).

por el contrario, ¿la esclavitud los sumió irremediamente en un estado de violencia? El objetivo del artículo es explorar los matices en las relaciones de pareja enmarcadas en la experiencia de la esclavitud y la libertad. Una revisión a los documentos judiciales probablemente nos conduzca a ver la violencia de género al interior de las parejas y las historias del fracaso amoroso y sentimental. Sin embargo, como veremos luego, la violencia formó parte de las estructuras de la sociedad de Antiguo Régimen y se reforzó con la esclavitud.

En cuanto al soporte teórico, uso y discuto los conceptos de violencia, familia, africanos y afrodescendientes. La violencia como tal era la agresión física y verbal, amenazas e insultos, la privación de la libertad, la tortura, entre otros. Podía presentarse entre superiores e inferiores, por ejemplo, de padres a hijos, de esposo a esposa, de patrón a trabajadores, de amo a esclavo. La violencia entre africanos y afrodescendientes, libres y esclavizados, se entiende en el contexto de la sociedad de Antiguo Régimen, operó como parte del ejercicio del poder de los superiores hacia los inferiores y como corrección, se esperaba que el superior eduque y enseñe a los inferiores. En ese contexto, las mujeres fueron más vulnerables a sufrir violencia del esposo, el padre, los hermanos, patrones y amos. Esto podía ser más complejo cuando se trataba de mujeres esclavizadas, negras y de castas. Los corpus jurídicos vigentes en la colonia admitían el «justo castigo» y la «corrección moderada» de los hombres sobre las mujeres e inferiores. Solo en caso de sevicia o exceso en el castigo, se podía demandar. Entonces, la sociedad virreinal admitía la violencia física y psicológica, incluidas las amenazas, la coerción o la privación arbitraria de la libertad que ahora condenamos. Era natural emanada de la superioridad del que ejercía el castigo ejemplar; pero con sus límites, en este caso, la sevicia, la posibilidad de demandar por exceso de castigo.

Es importante no dejarse encorsetar por el viejo concepto decimonónico que identificaba a la familia como un grupo consanguíneo que cohabita en una residencia común⁴⁸. En el presente hay familias

48 Según Flandrin (1979), la familia se fue modificando a lo largo del tiempo debido a profundos cambios sociales, económicos y culturales.

que se mantienen como tal a pesar de la inmigración y el divorcio, entre otros factores. Los hijos, padres y madres no pierden el vínculo afectivo. En la sociedad colonial, los africanos y afrodescendientes enfrentaron situaciones similares. Al pertenecer a un propietario, estaban sujetos a ser vendidos, alquilados o donados, y eso implicaba rupturas. Sin embargo, la distancia no rompía totalmente los vínculos familiares. El trabajo de archivo demuestra la existencia de las relaciones afectivas consanguíneas y espirituales, los mecanismos de protección relacionados con el cuidado de la salud, la alimentación y el parto, la defensa de sus derechos e, incluso, la liberación de sus miembros. También la familia mantuvo y reprodujo jerarquías internas entre padres, madres, abuelos, abuelas, hijos, padrinos, madrinas y nietos, litigando por sus derechos y participando en los acontecimientos más importantes de la vida como el bautizo, el matrimonio y la muerte. Por último, la familia se articuló a pesar de la esclavitud, solucionando algunas limitaciones, como la cohabitación y la venta. La documentación muestra la silenciosa lucha de los africanos y afrodescendientes por mantener sus lazos de parentesco y la memoria familiar (Arrelucea, 2018).

En cuanto al tercer concepto, prefiero usar «africanos» y «afrodescendientes» antes que «negros», «mulatos», «tercerones», entre otras denominaciones de castas. Los africanos y afrodescendientes conformaron un colectivo social a partir de sus orígenes geográficos y ancestrales en común y la condición legal de esclavitud y libertad. Así, prefiero usar «africanos» y no «bozales», porque el último término fue sinónimo de ‘torpeza’ e ‘inferioridad’. Asimismo, los descendientes de los africanos son «afrodescendientes», no «zambos», «mulatos» y otras denominaciones de castas, tal como fueron identificados por las autoridades, los intelectuales y los propietarios⁴⁹. Como historiadora marco un distanciamiento con el lenguaje de época porque sirvió para dominar, jerarquizar e inferiorizar a los individuos. En cambio, el lenguaje académico, desde el presente, intenta comprender las complejas relaciones entre los individuos dentro de las estructuras sociales (Arrelucea, 2018).

49 Para una discusión teórica sobre las castas, ver Araya (2010), Guzmán (2010), Obara-Saeki (2010) y Cosamalón (2017).

Por último, la metodología empleada es la histórica. El trabajo de archivo permite reconstruir las experiencias de los africanos y afrodescendientes, en especial, los expedientes criminales y civiles de la Real Audiencia de Lima y las causas de negros del Tribunal Eclesiástico. Ambos corpus documentales merecen algunas consideraciones hermenéuticas. En este artículo empleo con mayor énfasis las causas de negros del Tribunal Eclesiástico porque ofrece más ventajas para acercarse a los africanos y afrodescendientes. Se trata de quejas, no demandas, que están libres del formulismo jurídico y el papel sellado, que eran obligatorios en la Real Audiencia. Por tanto, la presencia de un abogado se torna innecesaria. Para los historiadores, este aspecto es muy valioso, porque estamos ante documentos con escasos filtros donde es más evidente el lenguaje popular, los dichos y giros cotidianos, los argumentos de los protagonistas, sus experiencias legales previas, propias o de conocidos. En cuanto a los expedientes criminales y civiles de la Real Audiencia de Lima, existía la necesidad del empleo del papel sellado que era costoso para las personas con escasos recursos económicos. Además, las demandas debían seguir un formulismo jurídico y, por tanto, era necesario contratar a un abogado, lo que podría significar un filtro determinante al momento de acceder a la voz de los sectores populares. En otras palabras, podría ser que en los expedientes criminales y civiles solo tengamos la voz de las autoridades, amos y patrones, es decir, los agentes del poder, aunque aparecen fragmentos en las demandas, declaraciones iniciales y confesiones que constituyen «ventanas» por donde se filtran detalles interesantes para reconstruir la acción, los planteamientos y las estrategias de los africanos y esclavizados. Coincidiendo con la propuesta de María Eugenia Albornoz, los expedientes son más interesantes desde el punto de vista cualitativo, especialmente en trabajos cortos como un artículo, porque permiten analizar y comprender la naturaleza de la querrela, la complejidad de la violencia y la interacción entre sus protagonistas (Albornoz, 2006).

En cuanto a la historiografía peruana, autores como Tardieu (1997), Bowser (1977), Mannarelli (1993), Hünefeldt (1984) y Arrelucea

(2018) han abordado directamente el tema del matrimonio y la familia esclavizada⁵⁰. Tardieu mostró la violencia extrema y los fuertes límites para construir relaciones de pareja y familia: se focalizó en especial en la violencia sexual ejercido por africanos y afrodescendientes. Para Tardieu (1997), la violación sexual sería el recurso desesperado de hombres convertidos en animales. En ese contexto, el sistema esclavista sería la explicación de la violencia sexual. Sin embargo, en esa explicación los hombres africanos y afrodescendientes son imaginados como violadores, agresivos e incapaces de establecer relaciones afectivas. Por su parte, Bowser y Mannarelli sostienen que no se puede hablar propiamente de familia para el caso de los esclavizados. Según Bowser (1977), la esclavitud anulaba la presencia del padre biológico y esposo reforzando, más bien, los lazos entre las mujeres y sus hijos. En esa línea, Mannarelli (1993) considera que los esclavizados, al ser cautivos y sujetos a otra persona, son agentes sociales incapaces de crear sus propias relaciones familiares por estar aplastados por los amos.

En la otra orilla, Hünefeldt (1984; 1988) otorgó mayores márgenes de acción a los esclavizados para conformar sus familias, aunque con muchas limitaciones. Según la autora, la familia esclava sí se pudo desarrollar gracias a la difusión del sistema a jornal que dotó de mayores recursos a los esclavos para mantener a otras personas y la abierta protección de la Iglesia católica, muchas veces opuesta a los amos. Desde otra perspectiva, Arrelucea (2018) cuestionó el concepto de familia y los métodos para abordar las fuentes históricas que, en suma, impiden apreciar las relaciones afectivas y sexuales, incluida la familia esclava. En esa línea, mi argumentación se basa en el análisis de documentos que evidencian diversas estrategias —el matrimonio, el ahorro, la familia, la lealtad esclava— desplegadas dentro de los marcos de la esclavitud. Los africanos y afrodescendientes en general, y no solo jornaleros, trataron de casarse con residentes, mantener sus vínculos familiares y amicales, ahorraron, se liberaron, pertenecieron a cofradías y plantearon sus demandas en los tribunales⁵¹.

50 Sobre el matrimonio, la ilegitimidad, las relaciones interétnicas y la violencia en el matrimonio en el Perú colonial, ver Mannarelli (1993), Lavalle (1999), Cosamalón (1999) y Bustamante (2018).

51 Para una mayor discusión acerca de la familia y el matrimonio de esclavizados en el Perú, ver Arrelucea (2018). Hay una bien nutrida historiografía en América Latina sobre el tema. La negativa inicial de Aguirre

Este artículo se dividirá en cuatro partes. La primera presentará el peso de la esclavitud en el Perú, la segunda explicará de manera breve el matrimonio y la familia del Antiguo Régimen, y en especial se enfocará en el caso de los esclavizados. La tercera parte se centrará en la violencia doméstica ejercida por parejas esclavizadas o libres. La última parte analizará las múltiples formas que desplegaron los esclavizados y sus parejas libres para defender el matrimonio y la familia. Por último, el artículo ofrecerá unas reflexiones a la luz de las evidencias expuestas.

2. La esclavitud limeña

La esclavitud en el Perú nunca fue una modalidad laboral a gran escala como en algunas regiones donde existieron plantaciones —son los casos del Caribe y Brasil—, que contaron con factores de producción favorables como extensas tierras, agua en abundancia, climas y condiciones de suelo adecuados para cultivos como el tabaco, la caña de azúcar y el café. Estos cultivos requerían una organización adecuada para la producción y una mano de obra a gran escala, rentable, disciplinada y muy controlada, tal como fue la esclavitud de plantación. A medida que se fue ampliando el mercado capitalista, se elevó el consumo de estos productos y se intensificó el uso de la mano de obra esclava para satisfacer la demanda mundial.

A pesar de ser una modalidad a pequeña escala, la esclavitud se focalizó en determinados espacios. Según el censo de 1791, del total de esclavos en el Virreinato (40 337), el 92 % (37 109) se concentró en la costa, lo cual refleja que fue una alternativa laboral importante en esta región, mientras que la mano de obra indígena disminuyó por la despoblación del siglo XVI y la reorientación de la economía colonial, en especial en la costa central, pues allí se concentró el 72 % de todos los esclavos del Virreinato. Esto significa que estos esclavos convivieron con una variopinta población: el

Beltrán y Moreno Fragnals ha cedido paso a exploraciones interesantes sobre la familia de esclavizados y mujeres. Ver balances historiográficos en Stolcke (1992), Mayo, Negrón y Mayo (1997), Miranda (2012), Zárate (2012) y Masferrer (2013).

28 % fueron indios; 9 %, mestizos; 20 %, españoles, y 15 %, pardos. La concentración de esclavos en esta región tampoco fue tan homogénea: de los 28 852 esclavos de esta región, el 62 % (17 881) residió en el Partido de Lima, que incluyó a la ciudad y sus alrededores. Se puede afirmar que, del total de esclavos del Virreinato del Perú en 1791, el 44 % residió en el Partido de Lima, lo que indica el peso de la esclavitud urbana y cortesana en la sociedad colonial (Arrelucea y Cosamalón, 2015).

En el caso de Lima, los españoles representaron el 36 % de la población; los africanos y afrodescendientes esclavizados, el 25.6 %, y las llamadas castas libres, el 19 %, en la que se incluían a los mulatos, cuarterones, quinterones, zambos y chinos. Si sumamos a los africanos y afrodescendientes, libres y esclavizados, tenemos un 47 % del total de la población residente en la ciudad, mientras apenas el 8 % son identificados como indios. Se puede afirmar que la mitad de la población limeña tenía antecedentes africanos y se constituía en el grupo más visible del espacio urbano (Arrelucea, 2018). Estas cifras extraídas del censo de 1791 muestran la complejidad del tejido social y étnico de la ciudad a fines del periodo colonial, también la importancia de la mano de obra esclavizada en la ciudad destinada a servicio doméstico, trabajos rurales (recordemos que dentro de las murallas y en los alrededores existían chacras destinadas al consumo local) y, en especial, el trabajo a jornal dentro de la ciudad y fuera de ella. Hay estudios que demuestran la mayor demanda para el trabajo a jornal, tanto de las elites como de los sectores medios y populares. El sistema era bastante práctico: cualquier persona podía comprarse un esclavo si tenía el dinero suficiente y lo colocaba a jornal sin cubrir sus necesidades básicas. Esta modalidad otorgaba un mayor margen de libertad a los jornaleros y jornaleras, también generaba posibilidades de individualismo, libertad y ahorro. También estaba asociado a la sobreexplotación, las penurias y la desesperación, de acuerdo al oficio, los salarios y los jornales señalados al amo⁵².

52 Para el caso peruano, ver Hünefeldt (1979; 1987). En este periodo los jornales de libres y esclavizados muestran rangos estables y más o menos uniformes en Lima, Santiago y México. Al respecto, ver el trabajo comparativo de Enriqueta Quiroz (2012).

3. El matrimonio y la familia en el Antiguo Régimen. El caso de los esclavizados

El matrimonio en España y sus colonias tiene una historia algo accidentada y fluctuante: osciló entre la libre voluntad de los contrayentes y el autoritarismo de los padres, según la época. A partir de la *Pragmática Sanción*, aprobada por Carlos IV en 1789, se afianzó la autoridad de los padres para decidir por los hijos⁵³. En contraste, el matrimonio de esclavos fue considerado obligatorio y de libre elección desde muy temprano (Tardieu, 1997). La Corona y la Iglesia tuvieron una política claramente favorable hacia el matrimonio de esclavos, como se puede apreciar en sus principales corpus jurídicos. Las Siete Partidas, corpus del siglo XIII vigente en el Virreinato peruano, señalaron que los esclavizados podían casarse libremente: «pueden los siervos casar en uno y aunque lo contradigan sus señores, valdrá el casamiento»⁵⁴. El matrimonio esclavo fue considerado igual que el de las personas libres, un ritual sagrado que, además, no podía ser derogado por la ley humana de la esclavitud, favoreciendo contundentemente la libre elección de los contrayentes esclavos. La Recopilación de Leyes de Indias, corpus redactado en el siglo XVII, mantuvo el derecho del matrimonio entre esclavizados, pero además, estipuló que, en caso de la venta de un esclavo casado, el dueño del otro cónyuge podría comprarlo para mantener el matrimonio. En el caso del matrimonio de una persona libre con otra esclavizada, el cónyuge libre estaba obligado a seguir al esclavizado⁵⁵.

Por su parte, la Iglesia también se preocupó por conservar el matrimonio, evitar amancebamientos, hijos ilegítimos, adulterios, entre otras prácticas consideradas alteradoras del orden. También aprobó el matrimonio de

53 Sobre los cambios en la percepción del matrimonio ver el magnífico y siempre vigente libro de Seed (1991). Sobre la Pragmática en el Perú, ver Cosamalón (1999), Lavallé (2003) y el reciente libro de Bustamante (2018). La *Pragmática Sanción* abrió un nuevo espacio de confrontación entre padres e hijos con el argumento de la desigualdad de castas, que será nombrado en primera instancia para después seguir con las económicas.

54 Las Siete Partidas del rey Alfonso el Sabio, partida IV, título 5, ley I.

55 Recopilación de Leyes de Indias, libro VII, título V, ley V. Ver también Tardieu (1997). Un buen panorama sobre Hispanoamérica en D'Avray (2012).

esclavos. El Segundo Concilio Limense de 1567 aplicó las decisiones del Concilio de Trento, y amenazaba con excomulgar a los dueños que pusiesen trabas al matrimonio de los esclavos, y en el Tercer Concilio de 1583 se condenó cualquier obstáculo al matrimonio (Tardieu, 2005).

Los africanos y sus descendientes esclavizados, sujetos a un propietario y no a un padre, usaron en provecho propio la libre elección del cónyuge y el matrimonio con un residente limeño. En ese sentido, la protección eclesiástica al matrimonio se convirtió en un arma legal porque, cuando un propietario decidía vender a su trabajador esclavizado fuera de Lima, el cónyuge acudía a los tribunales para bloquear la venta. Esta práctica, llamada «expatriación» por las personas esclavizadas, fue muy extendida, probablemente porque ellos mismos compartieron sus pequeñas victorias con sus parientes, amigos y colegas, tal como se observa en las quejas presentadas en el Tribunal Eclesiástico.

La familia fue definida legalmente en Las Siete Partidas: «familia se entiende el señor de ella, e su mujer, y todos los que viven so él, sobre quien ha mandamiento, así como los fijos e los sirvientes e los otros criados» (Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio, libro VII, título XXXIII, ley VI). La ley hace referencia a una familia de Antiguo Régimen bajo la autoridad de un *pater familia*; sin embargo, también debemos revisar el accionar de las personas en los tribunales, cómo interpretaban las leyes y modificaban sus conductas en la vida cotidiana⁵⁶. Ciertamente, la ley y el peso de los amos en las relaciones familiares de los esclavizados fue importante, pero no todo acababa con esta intervención. La legislación nos brinda una pista para comprender las prácticas cotidianas, pero estas se produjeron en un escenario de negociación en el que los esclavizados participaron de manera activa y la Iglesia no siempre apoyó a los amos. De acuerdo con el tiempo y los lugares, más bien se preocupó por el matrimonio y los sacramentos de las parejas esclavizadas.

La legislación, los censos, los libros de matrimonio e inventarios fueron documentos que se generaron para controlar conductas, contar individuos,

56 Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio tiene una gran influencia romana, sobre el tema ver el clásico trabajo de Finley (1982).

tasar mercancías y asentar matrimonios legales. La naturaleza de este tipo de información no reside en el registro de familias nucleares, sino en el de seres humanos considerados objetos de posible venta, que deben ser numerados en cuanto a su utilidad práctica o de hogares en función de una cabeza de familia que se encarga de ordenar la unidad doméstica. Por ello, los censos se utilizan generalmente para la historia demográfica y social, mientras los inventarios de esclavizados son empleados, frecuentemente, para el estudio de la esclavitud rural. En el censo, las autoridades consideran a las unidades familiares como base y los esclavizados figuran como propiedades adscritas al dominio del cabeza de familia, que dificulta la visibilidad de la familia esclava que residía en su interior. En el caso de los inventarios, la lógica del documento hace que la prioridad sea ordenar la propiedad esclava en función de su importancia como mano de obra y su valor para una posible venta. Solo encontramos una lista de nombres, edad, alguna seña y la tasación; nunca los lazos de parentesco entre ellos, apenas aparecen las esclavas con sus «crías». En estos documentos los padres biológicos y los parientes esclavizados se hacen invisibles a los ojos de los investigadores.

Sin embargo, considero que existen suficientes indicios demográficos, económicos, sociales y culturales que sugieren la existencia de uniones entre africanos y afrodescendientes esclavizados y libres, tanto de matrimonios legítimos como concubinato, con una relativa estabilidad temporal entre sus miembros. Los documentos resguardados en los archivos, en especial las quejas ante el Tribunal Eclesiástico, reflejan la existencia de familias de africanos y afrodescendientes esclavizados y libres, visibles a partir de las quejas y denuncias correspondientes a diversos tipos de esclavos: de haciendas, artesanos, jornaleros y domésticos, quienes se desplazaban de un lugar a otro, de las chacras y haciendas a la ciudad y viceversa, testimoniando la existencia de lazos familiares dentro y fuera de la ciudad.

4. Durmiendo con el enemigo: La violencia doméstica y la esclavitud

Los africanos y afrodescendientes esclavizados acudieron a los tribunales para quejarse de sus cónyuges y parejas. Tal como ahora, la vida

matrimonial no era fácil. A veces, una pareja de esclavizados, al obtener la libertad, enfrentaban tantos conflictos que el matrimonio se deterioraba irremediabilmente. Sabemos de algunos casos porque llegaron a los tribunales y generaron una documentación; sin embargo, otras parejas vivieron relativamente en paz, criaron a sus hijos y envejecieron juntos sin dejar huella de la felicidad conyugal. Entre los casos usuales en los tribunales figuran las quejas de mujeres esclavizadas casadas con esclavos, libertos e indios, quienes, al mismo tiempo, también eran sus propietarios. Las mujeres esclavizadas compradas por sus esposos enfrentaban una mayor desigualdad y subordinación. Esta peculiar situación de esposa-esclava podía incrementar los conflictos conyugales y erosionar el vínculo matrimonial, tanto así que varias mujeres se presentaron al Tribunal Eclesiástico para anular sus matrimonios invocando la sevicia conyugal. Ese fue el caso de Isabel, una joven esclavizada comprada por su esposo liberto, quien después de un tiempo la obligó a trabajar de jornalera y llegó a azotarla públicamente por no entregarle el jornal correspondiente⁵⁷.

El caso del matrimonio de Catalina Palacios Cabrito y Miguel Gerónimo de Jesús evidencia los complejos problemas que afrontaban los africanos y afrodescendientes después de superar la esclavitud. En 1791 se casaron, él se registró como «negro chala», esclavo del padre fray Asencio de la Concepción y ella como «negra chala», esclava de doña Cipriana Palacios⁵⁸. Quince años después, en 1806, Catalina se presentó ante el Tribunal Eclesiástico para separarse de Miguel. Según la versión de Catalina, los dos trabajaron mucho para juntar dinero y liberarse, pero existían diferencias económicas entre ambos cónyuges, según la versión de Catalina: «deberá entender Vuestra Señoría en el aire que le hago, pues siendo él esclavo sirviendo en su casa, y yo de jornalera ¿quién sería el que trabaje para la libertad de ambos? Parece que sería yo»⁵⁹. De acuerdo con Catalina, la libertad exacerbó los problemas conyugales:

57 AAL, Causas de negros, legajo 32, año 1788.

58 AAL, Libro de matrimonios de San Lázaro, años 1782-1825.

59 AAL, Litigios matrimoniales, legajo 6, año 1806. Agradezco a Jesús Cosamalón las copias de estos valiosos documentos que permiten ver el lado más brutal de las relaciones matrimoniales de esclavizados.

Primera: que estando preñada de un hijo que no se logró [que] naciese con felicidad, eran tan repetidos los golpes que me infirió por quitarme la plata que lograba con mi trabajo que dio lugar a que me lo sacasen muerto, que me sacramentasen y aún estuviese en agonías. Segunda: en prosecución del ataque pasado a los 4 ó [o] 6 meses me volví a poner preñada y estando de 4 meses, en una noche de las oraciones, a las 3 de la mañana, fueron tantos los golpes que me infirió que a las 4 de aquella mañana lo mal parí [malparí] quedando encerrada y sin auxilio alguno hasta el otro día. Testigos los del callejón donde vivía Calle de la Chacarilla. Tercera: en otra ocasión por no quererle dar para que jugase la plata que tenía junta me tiró contra el batán dándome un golpe en la cintura que dio mérito a que me arrojase del cuerpo 4 basenicas [bacinicas] de sangre dejándome como muerta. En otra ocasión lo pille [pillé] con su manceba en el día de su santo nombrada Rita, en otra ocasión con Josefa Conga, en otra con Mariana y en todas tres veces ha descargado su ira conmigo, lo que sucedió cuando lo pille [pillé con] Rita con quien está viviendo al presente a pan y manteles sin que jamás me haiga [haya] dado ni unos zapatos, antes, por el contrario, me ha robado varias veces dejándome sin nada para obsequiar a sus mancebas. Yo lo visto, yo lo mantengo, yo le doy ropa y cuanto necesita y con todo en otra ocasión me robó 200 pesos para el juego. En otra ocasión 50 pesos para el mismo fin⁶⁰.

No tenemos la versión de Miguel para contrastarla con la de Catalina. Sabemos que algunos litigantes exageraban algunos aspectos convirtiéndolas en escabrosas para ganar un proceso; sin embargo, podemos aproximarnos un poco a los complejos conflictos generados a partir del tránsito de la esclavitud a la libertad. En el proceso, Miguel asumió una conducta dominante, violenta y destructiva. Por eso, Catalina termina con una súplica: «Últimamente es tanto lo que me maltrata que ya no quiero vivir con él hasta la muerte»⁶¹.

60 AAL, Litigios matrimoniales, legajo 6, año 1806. De manera similar, Juana de Ampuero, identificada como «mulata» libre, casi fue asesinada por su cónyuge, José Vicente Verdugo, un «mulato» liberto. AAL, Causas de negros, legajo 33, expediente LXI: 117, año 1794.

61 AAL, Litigios matrimoniales, legajo 6, año 1806.

Otras mujeres esclavizadas mantenían relaciones con sus propietarios. Algunas tuvieron buena vida, ropa, alimentos, permisos, paseos y diversiones, hasta la libertad. Otras, en cambio, fueron sometidas a relaciones violentas de las que dejaron pocas huellas para la historia. Uno de esos casos fue el de María del Rosario, comprada por don Juan Rodamonte bajo el compromiso que solo se ocuparía de lavar su ropa y atenderlo: la llevó a su casa y le fijó una propina. Poco después, el amo le permitió trabajar por las tardes cuidando un vecino enfermo y, posteriormente, María pudo visitar a su esposo, también esclavo. Un tiempo después, según declaraciones de María, el amo le confesó su afecto, le prometió la libertad y parece que las relaciones empezaron bien para ambos; sin embargo, al poco tiempo el propietario le recortó sus libertades: le prohibió visitar al esposo, después no quiso que siga trabajando y, posteriormente, prohibió que salga de la casa.

En un claro intento de control sobre María del Rosario, el amo decidió encerrarla bajo llave en la casa: ella reclamó, gritó, lloró y pidió ayuda a los vecinos. Nadie acudió a liberarla. Después empezaron los golpes, en la casa y en la calle. En la demanda, María detalló los golpes en la calle, los insultos y las amenazas, todo frente a los vecinos y esclavos. Nadie intervino. Finalmente, logró escapar acudiendo a los tribunales para denunciar a su amo por sevicia. El amo negó los cargos:

La esclava María del Rosario es una mujer viciosa, sin conducta y sin honor. Esta demanda que si se adoptase en toda su forma daría margen a que otras varias de su clase con igual ejemplo procurasen sacudir el yugo de la servidumbre diciendo contra su amo las cosas más flagiciosas [sic] y delincuentes, poniéndose desde luego en libertad al pretexto de dicha demanda y de la fianza que la acompaña lo que desde luego traería unas resultas muy perniciosas contra el buen orden y arreglo de la sociedad⁶².

62 AGN, RA, Causas civiles, legajo 292, cuaderno 2607, año 1790, fx. 13v.

María del Rosario, al igual que otras esclavas sometidas a estos procesos, no presentó testigos honorables para probar su demanda; tal vez, por eso, el abogado defensor se limitó a pedir la variación de dominio, es decir, la venta. Sin embargo, en un giro sorprendente, el proceso concluyó con una declaración de María del Rosario en la que desistió continuar con la acusación «por consejo de algunas personas y para poner mi ánimo en tranquilidad». Pero, a continuación, impuso ciertas condiciones: fijó un mes de plazo para buscar nuevo amo, pidió rebajar su valor a 255 pesos, también exigió que mientras durara la búsqueda de un nuevo propietario, pudiera vivir en otra casa y, por último, pidió olvidar los jornales atrasados. De manera increíble, el amo aceptó. La última foja fue la boleta de venta y el precio es el que pidió María. Finalmente, consiguió algunos beneficios: menor precio, nueva propietaria, la posibilidad de que esta sea más condescendiente, cancelación de su deuda, además de un mes de libertad, sin obligaciones con nadie. Está claro que ella finalmente sacó algún provecho a pesar del abuso de su propietario⁶³.

Algunas mujeres libres mantenían una relación sentimental con sus esclavizados, se casaban y procreaban hijos, pero en los archivos ha quedado constancia de las relaciones conflictivas, las agresiones y hasta los asesinatos. Por ejemplo, hacia 1795, María Andrea Balanzate, una joven liberta identificada como «mulata», había tenido un fugaz amorío con Pedro José, trabajador esclavizado de don Martín de Osambela. Un tiempo después de la ruptura, se encontraron en una tienda de la calle de Núñez, sorpresivamente Pedro sacó un cuchillo y la atacó con tanta furia que generó pánico entre los vecinos y transeúntes. Después, el agresor salió muy tranquilo limpiando su cuchillo ensangrentado frente a la mirada de los transeúntes. En total, María Andrea sufrió dos grandes heridas en la espalda y una nalga, ambas de cuatro centímetros de largo, según informó el protomédico. Si bien el cirujano estimó que las heridas no eran de gravedad, María Andrea fue internada en el Hospital San Bartolomé. El expediente solo consigna la versión de María Andrea, quien atribuyó la

63 AGN, RA, Causas civiles, legajo 292, cuaderno 2607, año 1790, fx 13-30.

agresión a los celos de Pedro: «tuvo una relación ilícita por lo que lo dejó, por ello [Pedro] la odia, reserva en sí un odio implacable y un deseo de matarla»⁶⁴.

Aunque parezca exagerado, algunos africanos y afrodescendientes esclavizados lograron intimidar a sus propietarios para bloquear su uso como mano de obra. Pero, a veces, también golpeaban a sus madres y parejas. Este es el caso de Joaquín, comprado en 1783 por doña Petronila Taboada. Sobre los datos biográficos de Joaquín, apenas sabemos que era joven, «mulato» y casado con una limeña esclavizada. Luego de un tiempo, doña Petronila lo vendió a don Juan de la Riva, dueño de una panadería, quien pasó varios apuros para mantenerlo controlado, pues, a pesar de estar encadenado, logró fugarse cinco veces. Entonces, doña Petronila, quien en realidad ya no tenía que ver en el asunto, acudió al Tribunal para pedir protección, pues Joaquín fue sorprendido limándose las cadenas. En un momento de máxima tensión, doña Petronila suplicó:

Si don Juan de la Riva siente recelos, con mayor causa los he de tener yo pues a más de ser mujer sola he pretendido castigar sus atrevimientos y corregir sus vicios [...] me he visto en la precisión de poner recurso hasta el presente en un monasterio a la mujer del mulato por haber proferido este y aún profiere que la ha de matar así a ella como a mí⁶⁵.

Es revelador cómo la esposa y la expropietaria tienen miedo a ser golpeadas y la única protección fue el monasterio, mientras se resolvía la venta de Joaquín fuera de Lima. La violencia de algunos hombres podía ser contenida por las leyes y las instituciones públicas, pero de manera más eficaz por la Iglesia, en especial cuando se trataba de mujeres, vistas como criaturas débiles, necesitadas de protección y tutelaje.

64 AGN, Real Audiencia, Causas criminales, legajo 81, cuaderno 1002, año 1795, fx 1v.

65 AAL, Causas de negros, legajo 31, expediente s/n, año 1783, fx 1.

5. La otra cara: La defensa del matrimonio y la familia esclavizada

Las peticiones de los esclavizados generaban verdaderas batallas con sus propietarios porque los esclavizados y sus cónyuges —libres o esclavizados— deseaban ganar mayor margen de tiempo juntos, mientras que los propietarios procuraban ampliar el control sobre la vida de sus esclavizados. En 1783, María Yta, «negra» esclava, se presentó al Tribunal Eclesiástico para denunciar a doña Ángela Villanueva, propietaria de su esposo Basilio López, limeño, identificado como «zambo». Según María, la propietaria encerró a Basilio en la panadería Las Trigueras, cerca de la plazuela San Francisco para venderlo fuera de Lima: «no solo lo tiene prisionero trabajando en exceso, sino que también no puede recibir visitas como la de su madre y esposa por orden expresa de su ama». Para María fue un exceso: «es grande el rigorismo con que en esta ciudad se manejan los amos y ha deteriorado tanto a los miserables esclavos»⁶⁶. Parece un caso similar a los demás, pero luego María contó que Basilio fue comprado para ser jornalero:

[...] en cuatro años poco más o menos le había visto el rostro tres o cuatro veces y en todo este tan dilatado tiempo jamás le ha recibido ni un par de zapatos, alimentado ni curado [...] ha sido preciso que el infeliz se haya curado en la casa de su madre [...] luego en el Hospital de San Bartolomé donde entró en calidad de libre y no de esclavo y así consta de los libros de las entradas de enfermos del dicho hospital.

En suma, María denunció la falta de atención, cuestionó a la propietaria y defendió la vida semilibre de Basilio como esclavo jornalero, derechos que fueron adquiridos por la costumbre y la flexibilidad de la propietaria. Parte de la denuncia de María dejó en evidencia las redes familiares de los esclavizados. Basilio se curó en casa de su madre, una mujer identificada como negra liberta cuyo nombre no se mencionó en el documento.

La defensa de la propietaria fue acusar a Basilio de ladrón consumado, según ella, fue capturado en Ica con María a la que da el título de

66 AAL, Causas de negros, 31, expediente LVXIII: 21, año 1783.

«amacia» para que las autoridades la vean como una mujer sin honor. Según la propietaria, Basilio se fugó de la cárcel para continuar una vida de fechorías, robos e insolencia. A pesar de la acusación, la defensa no presentó copia alguna del supuesto proceso judicial ni denuncias contra Basilio, que hace suponer que fueron falsas. María continuó presentando quejas sobre el maltrato que sufría Basilio en la panadería; luego presentó a Manuel Sagredo, maestro sastre con tienda, dispuesto a comprar a Basilio. La propietaria se negó, aduciendo que Basilio costó 460 pesos, más las multas, prisiones y jornales adeudados. María no se amilanó, siguió tenaz hasta 1786, año en que se dictó la sentencia. Los miembros del Tribunal mandaron que Basilio sea vendido en Lima en 300 pesos, menos de lo que costó. Este caso evidencia las redes de los africanos y afrodescendientes, la importancia de la presencia femenina en la protección, curación, negociación y confrontación con los amos. Tal vez por ello, los propietarios, como Ángela Villanueva, prohibían que, una vez capturados, reciban visitas de cónyuges, parientes y amigos.

Las mujeres, libres y esclavizadas, fueron muy tenaces en los tribunales, pero los hombres también. Por ejemplo, en 1792 se presentó a la Real Audiencia Manuel de Aguirre para interponer una demanda contra doña María del Carmen Gutiérrez, ama de su esposa Petronila Gutiérrez:

Hace el tiempo de cinco años que la referida mi mujer se halla padeciendo de los dos ojos en los que tiene dos nubes grandes, el uno de ellos ciego enteramente y el otro casi perdido pues solamente ve bultos [...] Pero, sin embargo, [sic] de estar sacrificándome en pagarle los jornales por lo mucho que amo y estimo a mi mujer ha resuelto la referido doña María del Carmen Gutiérrez, separarnos [...] Me causaría gravísimos perjuicios así por no poder aliviar a mi mujer como por no tener esta infeliz otro asilo que mi protección de mi trabajo personal⁶⁷.

Manuel era libre, de casta «cuarterón» y su mujer Petronila, esclava, de casta «china». A pesar de las diferencias legales y de castas, ambos

67 AAL, Causas de negros, expediente s/n, año 1792, fx. 2.

defendieron su derecho a vivir juntos. De ser cierta la demanda, demostraría que, a pesar de las barreras legales de la esclavitud, las personas convivían, amaban y protegían a su cónyuge, así sea esclavo.

Juan de Astorga fue otro esposo empeñado en proteger su matrimonio con Josefa Delgado, una esclava. En 1794 se presentó a la Real Audiencia a nombre de su mujer aduciendo el maltrato de su propietaria, Polonia Peñaloza, identificada como india. Juan describió los maltratos y sufrimientos:

Desde el tiempo cuando entró la dicha mi mujer y su hija a poder de la dicha Polonia no ha experimentado otra cosa que infelices atropellamientos y castigos teniéndola en continuo remo y trabajo sin asistirla con la menor manutención ni darle qué vestir ni comer [...] El pensamiento de la dicha Polonia es sin duda visible y ocular su solicitud por ser contra expresamente prevenido por las leyes establecidas y es cosa muy dura y aun contra razón y justicia que una infeliz negra inhábil que no tiene juicio haya de precisarle a la contribución de jornal con la mayor tiranía [...] por las crueldades y excesos y criminosos que opera la dicha Polonia no puede sufrírsele el tiránico yugo a que tiene reducida a la dicha mi mujer y su hija⁶⁸.

La intención era bastante clara. Juan quería que los jueces vieran que Josefa había pasado del paraíso al infierno, porque Polonia era una mujer, india y, además, cruel. Afirmó que Josefa estaba enferma de epilepsia o gota coral, a pesar de lo cual su ama exigió los jornales. Por su parte, Polonia Peñaloza apeló al derecho de la propiedad:

[...] el juicio es un pretexto despojándola de su útil posesión y este es el motivo Señor para que esta gente de cautiverio se anime a semejantes recursos con el depravado fin de andar a sus anchas y manejarse como libres sin reconocer señorío⁶⁹.

68 Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Real Audiencia, Causas civiles, legajo 324, cuaderno 2950, año 1794, fx 1-2.

69 *Ibidem*.

Polonia no usó los argumentos de otras propietarias en litigios similares. Por ejemplo, pudo decir que era mujer sola y viuda, de carácter débil para controlar a Josefa, pero prefirió usar los estereotipos negativos sobre los trabajadores esclavizados para bloquear el pedido de Juan y, finalmente, ganó.

Otros hombres casados con esclavizadas agotaron las instancias y secuestraron a sus esposas. Por ejemplo, en 1785 Miguel Alvarado, «indio» y alcalde del pueblo de Huaral, se casó en la hacienda de Huando con Manuela Palomares, identificada como «negra» esclava de una condesa, cuyo nombre no es mencionado en el documento. Después de tres años, la condesa se trasladó a Ica con Manuela, pero Miguel se las ingenió para huir con ella después de rogar sin éxito que sea vendida en Chancay. En 1788 la condesa denunció a Miguel por secuestro⁷⁰.

Otros varones reclamaban que liberaran a sus esposas esclavizadas de panaderías y las cárceles para servirse del trabajo personal. En 1795, Miguel Vergara acudió al Tribunal Eclesiástico para exigir que el amo de su esposa la vendiera y así poder hacer vida maridable. Su escrito evidencia las otras ventajas del matrimonio: «estuve frecuentando su casa sin la menor novedad después que cumpliera mi esposa con su servicio y sin faltar a sus obligaciones debía también atender al mío». Pero el propietario de Manuela lo acusó de hurto para que sea encadenado en una panadería:

[...] impidiendo no solo el uso del matrimonio en aquellos días acostumbrados, no quería que mi mujer salga a verme ni que yo vaya a su casa abonando a que no sepa nada de mí ni me lave la ropa teniendo corazón para prohibirle así que fuese a auxiliarme cuando me estaba muriendo en el hospital⁷¹.

Como se observa, Miguel creía que su esposa debía atenderlo, lavar su ropa, administrarle las medicinas, cocinar, entre otras tareas reconocidas

70 AAL, Causas de negros, legajo 32, expediente LXIX: 35, año 1788. No sabemos el final de esta historia porque el documento solo conserva la demanda de Miguel. Este caso también es interesante porque evidencia los vínculos entre afros e indígenas, que ahora etiquetamos como interétnicos. Para los matrimonios interétnicos, ver Cosamalón (1999).

71 AAL, Causas de negros, legajo 33, expediente LXI: 76, año 1795, fx. 1.

por la costumbre, además de la esclavitud. Su reclamo fue por la privación de sus derechos y pequeños privilegios conyugales.

Los principios jurídicos, la defensa de la Iglesia y la activa participación de los africanos y afrodescendientes esclavizados erosionaron parcialmente el poder privado de los amos. Al ser conocedores del marco legal, usaron ampliamente estos resquicios para evitar la venta fuera de la ciudad, llamada por ellos «expatriación» o «destierro». Esto fue percibido por los propietarios; por eso, reiteradamente argumentaban que la instancia eclesiástica era un refugio o pretexto con que querían redimirse de la potestad de sus amos.

[...] para ello interponen la superior justificación de Vuestra Superioridad y no es mi ánimo quebrantar los preceptos de la Iglesia, pero tampoco puedo permitir que se defraude el dominio del esclavo por un matrimonio cuidadosamente celebrado. Los amos no tienen facultad de hacer divorcios, empero tampoco los esclavos de salir del dominio contra la voluntad de los amos⁷².

Otros amos desconocieron o minimizaron el sacramento del matrimonio. Así exclamó uno al ser obligado a vender a su esclava en Lima para que siguiera haciendo vida maridable:

Por estos tropiezos y porque los esclavos no tienen propiamente voluntad, todos los derechos no llaman matrimonio al que los esclavos contraen, ellos, aunque reciben el sacramento, su uso como todos los demás de sus propias acciones depende de la de los amos y cuando tanto influye en que la mía sea no adecuarla a las intenciones del esclavo⁷³.

Los hombres esclavizados presentaron quejas y demandas para mantener unida su familia, evitar la venta de sus esposas e hijos y

72 AAL, Causas de negros, legajo 30, expediente s/n, año 1770, fx. 1.

73 AAL, Causas de negros, legajo 33, expediente LXI: 76, año 1795, fx. 1.

reclamando que los propietarios asuman los costos de la manutención de sus hijos. Este último reclamo nos podría parecer irresponsable, pero debemos recordar que la esclavitud se heredaba por la madre y el propietario de una mujer esclavizada debía hacerse cargo de los hijos de esta. La idea de paternidad responsable no existía en la sociedad de Antiguo Régimen, menos aún en las relaciones familiares enmarcadas por la esclavitud; sin embargo, no faltan casos de padres esclavizados y libres manteniendo a su prole esclavizada.

En 1793, María de Jesús, una jornalera esclavizada, quedó embarazada y de común acuerdo con su esposo, un «mulato» libre, decidieron que dejaría de trabajar y que el parto y los cuidados del recién nacido serían cubiertos por él. Como María dejó de pagar sus jornales, la propietaria, aduciendo cimarronaje y deuda de jornales, la encerró en la panadería del Mascarón: allí María trabajaba encadenada con los dolores del reciente parto. El esposo de María demandó al propietario de inmediato, reclamando por los gastos del parto y el bebé:

Así como el ama tiene acción a su cobro de jornales también la suplicante la tiene para el pago de lo que gastó parece no debería privársele de la libertad con esa prisión que sufre pues causada la deuda se sabe el privilegio del dominio por el procedimiento constituyendo una acerval [sic] tiranía su ejecución [...] Toda ama está obligada, por derecho, a mantener a los hijos de sus esclavos en atención a ser mejoras suyas⁷⁴.

Raras veces encontramos documentos en los que las personas esclavizadas expresaron su deseo de preservar sus familias, vivir la maternidad, la paternidad y los afectados, pero queda en evidencia a través de sus prácticas cotidianas como manumitir a la esposa esclava antes de concebir hijos, liberar a los hijos pequeños porque costaban menos, pedir

⁷⁴ AGN, Real Audiencia, Causas civiles, legajo 314, cuaderno 2846, año 1793, fx. 3. Este documento sugiere que en el parto se reforzaban los cuidados sobre la madre y el bebé, además, era una celebración familiar, para presentar al recién nacido por eso la ropa nueva para el otro hijo. La lista completa de los gastos en Arrelucea (1999).

tiempo libre para visitar a los familiares, buscar nuevo comprador cerca de la vivienda de los cónyuges e hijos y casarse con residentes limeños de tal manera que ante cualquier intento de separar la familia se podía tomar acciones como bloquear la venta del cónyuge, si iba a ser enviado fuera de Lima, o litigar para que los hijos no sean vendidos ni separados de sus madres. Tal vez, las palabras de Manuel Fandiño, un limeño esclavizado, reflejan con mayor precisión estos sentimientos. Manuel fue identificado como «zambo», quien en 1790 decidió fugar al monte cuando se enteró de que su nuevo amo iba a mudarse a Moquegua llevándose a todos sus esclavos. Después de ser capturado explicó que «no se hallaba en ánimo de salir de esta ciudad por ser su patria respecto a haber nacido en ella y sobre todo tener el amor de su madre y hermanos»⁷⁵.

Ser vendido fuera de Lima podía ser el peor de los castigos porque rompía los lazos de parentesco y amicales. En los archivos existen documentos que evidencian la preocupación y atención permanente de muchos padres y madres. Por ejemplo, en 1784 María Antonia Oyague compró su libertad y dejó en poder de su exama a su hija María Ignacia, pero continuamente reclamó a la propietaria para que mejore la alimentación y vestimenta de su hija. Un día de 1798 un grupo de vecinos piadosos fueron a la casa de María Antonia llevando a su hija muy enferma, quien no había comido ni recibido atención médica. Entonces, ella interpuso una demanda por sevicia, porque su hija «ha tolerado hambres y desnudeces y continuos castigos pues su ordinario alimento ha sido escasísimo, su vestuario de jerga, el castigo notorio»⁷⁶.

La propietaria argumentó que María Antonia no ejercía trabajos pesados; sin embargo, su afirmación quedó desmentida con los testimonios de varias mujeres afrodescendientes que declararon haber observado la falta de atención hacia la pequeña María Ignacia. El proceso judicial duró hasta 1800 y la sentencia exculpó a la propietaria del cargo de sevicia; sin embargo, la tenaz madre logró algo muy importante para su hija: María

75 AGN, Real Audiencia, Causas civiles, legajo 292, cuaderno 2611, año 1790. Fx. 1.

76 AGN, RA, Causas civiles, legajo 367, cuaderno 3366, año 1798. Otros casos similares en legajo 363, cuaderno 3323, año 1798; legajo 325, cuaderno 2965, año 1794 y legajo 315, cuaderno 2865, año 1793.

Ignacia fue vendida en menos precio a un comprador en Lima y con la condición de pagar un jornal relativamente más bajo. Sin duda alguna valió la pena la batalla legal para conservar a su hija en Lima. Además, revela la capacidad de algunas mujeres esclavizadas, como María Antonia, para tejer sus redes de solidaridad. Es sintomático que presente testigos mujeres, madres y afrodescendientes como ella, dispuestas a interceder por una jovencita.

6. Discusión

La violencia ejercida sobre las mujeres en el espacio doméstico debe ser entendida en un marco mayor, el de la violencia estructural de la sociedad colonial. No se puede analizar como un caso aislado porque ello podría conducirnos a pensar que la violencia es propia de determinadas castas y grupos socioeconómicos. El discurso eclesiástico y la legislación permitían la violencia como parte del ejercicio del poder de los superiores. Dentro de la familia existía un orden jerárquico que aseguraba también el ejercicio del poder y la violencia: el padre sobre toda la familia, los sirvientes y los esclavos; la madre sobre los hijos, los sirvientes y los esclavos; el hermano mayor o primogénito sobre sus hermanos menores, los sirvientes y los esclavos. Incluso existían jerarquías entre la servidumbre esclavizada donde se reproducía el orden, la autoridad y la violencia. Una cocinera, así sea esclavizada, ejercía poder y violencia sobre esclavizadas nuevas, sin especialidad, consideradas auxiliares de cocina. En los talleres, obrajes, caleras, haciendas, panaderías, entre otras unidades de producción, los capataces y sus auxiliares, que podían ser libres o esclavizados, ejercían dominio y violencia física sobre los trabajadores libres y esclavizados. Los azotes eran parte de las labores cotidianas. Hace mucho tiempo, Flores Galindo (1984) se sorprendió de encontrar cadenas y látigos en los inventarios de las panaderías. En los inventarios de haciendas, trapiches, obrajes y otros centros laborales también existían cadenas, látigos, cepos, entre otros artefactos de tortura física. En las relaciones familiares y de

barrio las personas asumían que los mayores y más notables también debían ejercer micropoderes que les daba el privilegio de ordenar y golpear. Un africano, llamado bozal comúnmente, era visto y tratado como inferior por los afrodescendientes llamados criollos, un trabajador esclavizado con especialidad estaba por encima de otro sin oficio, una esclava que trabajaba de vendedora podía ser mal vista ante los ojos de los demás por estar en la vía pública, muy diferente a una esclava doméstica. Estas jerarquías definían también el dominio físico sobre el cuerpo de las personas consideradas inferiores, era parte del derecho de los superiores, sea un capataz, un padre, un propietario, un esposo, un esclavo. A todo esto, también hay que agregar las diferencias de género, las mujeres en general eran vistas como cuerpos disponibles si no estaban protegidas por un hombre en una casa «decente». En el caso de las mujeres de sectores populares y las esclavizadas, estaban más expuestas al abuso y el golpe cotidiano. Las africanas y afrodescendientes eran más vulnerables por su situación de mujeres, pobres, esclavizadas, trabajadoras en el espacio público y negras. Como ya se ha visto, la violencia provenía de los amos, los patrones, los esposos, los vecinos y otros esclavizados⁷⁷. Además, el castigo físico debía ser un «espectáculo punitivo» en los patios de las casas, las calles, las panaderías y la plaza. El ejercicio del castigo sobre el cuerpo y el sufrimiento del castigado debía ser para escarmiento del transgresor y los demás (Foucault, 1989). De allí que hemos visto esposos esclavizados, amos y autoridades atacando en público directamente el cuerpo, como el de María Andrea Balanzate, con heridas profundas en su vientre y nalgas, espacios eróticos prohibidos para el examante que, al atacarlo y marcarlo, lo convierte en un cuerpo grotesco, sin atractivo erótico; por tanto, priva a la mujer de la elección personal del placer.

Como se ha observado, la ley y las autoridades eclesiásticas protegieron el matrimonio entre esclavos; sin embargo, lo fundamental fue el accionar de los africanos y afrodescendientes esclavizados, quienes ampliaron los márgenes de esos pequeños derechos convirtiéndolos en costumbres

77 Sobre la violencia sexual ver Tardieu (2005) y Arrelucea (2018).

sólidas. Las quejas que presentaron los primeros litigantes fueron sumando esfuerzos y consolidando el derecho al matrimonio y a no ser vendido fuera de la ciudad. Este esfuerzo puede parecer un acto imperceptible cuando leemos casos aislados, empero se convierte en una victoria sólida por los resultados a lo largo del tiempo. Los casos examinados en los archivos limeños ilustran ampliamente la importancia que los africanos y afrodescendientes esclavizados concedieron al matrimonio porque presentó varias ventajas, en principio, la posibilidad de neutralizar la venta fuera de la ciudad por el hecho de ser casado con un residente limeño. También es importante observar que el vínculo matrimonial implicó pequeñas concesiones como dormir con el cónyuge los fines de semana, tener permiso para visitarlo en los otros días de la semana, en otras palabras, tener un tiempo de libertad conyugal. Además, el matrimonio significó —hasta ahora— adquirir nuevas amistades y vínculos familiares, consolidar redes de socialización y protección que aprovecharon muy bien.

Sin embargo, como hemos revisado, la vida cotidiana entre la esclavitud y la libertad fue compleja; suponía dejar atrás prácticas y valores adquiridos durante la esclavitud, en un contexto de sujeción a un amo. Por ejemplo, trabajar para beneficio del amo, darle placer de manera pasiva/obligatoria, obedecer y callar, recibir castigos físicos e insultos como parte de la relación esclavista; pero también algunas ventajas como recibir alimentos, ropa, calzado y asistencia médica, dar por sentado que la manutención de los hijos sea responsabilidad del amo y no del padre biológico. En los casos vistos, los hombres asumieron actitudes de dominio replicando la relación esclavista, usando en provecho propio el trabajo de sus mujeres, golpeándolas e insultándolas, quitándoles el dinero ahorrado para acceder a sexo y diversión. En los archivos tenemos las quejas y demandas de mujeres golpeadas y violentadas, también otras voces que se alzaron para denunciar la muerte de otras mujeres que ya no podían demandar por sí mismas porque fueron silenciadas. Las heridas en el vientre y nalga de María Andrea son simbólicas, es el cuerpo rebelde que intenta escapar del dominio masculino. De igual forma, los dos abortos de Catalina constituyen la metáfora dolorosa de la destrucción

del futuro. Algunos lograron salir de la esclavitud, pero no fueron capaces de vivir en libertad, destruyendo la posibilidad de formar familia y dejar descendientes.

Los hombres que hemos observado no fueron malvados por naturaleza o por su condición social, económica y legal; el análisis de cada caso revela las condiciones en las que vivían, la mentalidad patriarcal que poseían, algunos exacerbados por la esclavitud. Por principio, la sociedad enseñaba que todas las mujeres debían estar sujetas a los hombres, pero en el caso de las esclavizadas el énfasis era mayor, de allí los detalles escabrosos de algunas relaciones de amos-esclavas y esclavos-esclavas. Por su parte, los varones esclavizados esperaban mayor sujeción de sus parejas y esposas porque consideraban que debían ser sumisas aun cuando ellos también eran esclavizados. Cuando esto no pasaba estallaba la violencia como medida de corrección y escarmiento y, a veces, las mujeres terminaban en una acequia. Sin embargo, como es evidente en la segunda parte del artículo, también hubo hombres esclavizados preocupados por sus parejas e hijos. También podríamos pensar que tal vez, tal como hoy, las mujeres se inhibieron de denunciar y quejarse en los tribunales. Tampoco hemos conservado toda la documentación. Sin embargo, vale la pena preguntarse por las parejas que no demandaron en los tribunales, esas que también pelearon con toda seguridad, empero al mismo tiempo, construyeron familias, o por las mujeres que siguieron adelante criando a sus hijos dejando así una prole y una huella en nuestra sociedad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albornoz, María (2006). Seguir un delito a lo largo del tiempo: interrogaciones al cuerpo documental de pleitos judiciales por injurias en Chile siglos XVIII Y XIX. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 10(2), 195-225.
- Araya, Alejandra (2010). Registrar a la plebe o el color de las castas: calidad, clase y casta en la Matrícula de Alday (Chile, siglo XVIII). En Alejandra Araya y Jaime Valenzuela (Eds.), *América colonial: denominaciones, clasificaciones e identidades* (pp. 331-362). Santiago: RIL Editores.
- Arrelucea, Maribel (1999). *Conducta social de los esclavos de Lima, 1760-1820* (Tesis de licenciatura). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Arrelucea, Maribel (2018). *Sobreviviendo a la esclavitud. Negociación y honor en las prácticas cotidianas de los africanos y afrodescendientes: Lima, 1760-1820*. Lima: IEP.
- Arrelucea, Maribel y Jesús Cosamalón (2015). *La presencia afrodescendiente en el Perú*. Lima: Ministerio de Cultura.
- Bowser, Frederick (1977). *El esclavo africano en el Perú colonial, 1524-1650*. México, DF: Siglo XXI Editores.

- Bustamante, Luis (2018). *Matrimonio y violencia doméstica en Lima colonial (1795-1820)*. Lima: IEP, Universidad de Lima.
- Cosamalón, Jesús (1999). *Indios detrás de la muralla: matrimonios indígenas y convivencia interracial en Santa Ana (Lima, 1795-1820)* Lima: PUCP.
- Cosamalón, Jesús (2017). *El juego de las apariencias. La alquimia de los mestizajes y las jerarquías sociales en Lima, siglo XIX*. Lima: IEP, Colegio de México.
- D'Avray, David (2012). Slavery, marriage and the holy see: from the ancient world to the new world. *Rechtsgeschichte Legal History*, (20), 347-351.
- Finley, Moses (1982). *Esclavitud antigua e ideología moderna*. Barcelona: Crítica.
- Flandrin, Jean Louis (1979). *Los orígenes de la familia moderna*. Barcelona: Crítica.
- Flores Galindo, Alberto (1984). *Aristocracia y plebe: Lima 1760-1820*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Foucault, Michel (1989). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Barcelona: Siglo XXI Editores.
- Guzmán, Florencia (2010). *Los claroscuros del mestizaje: negros, indios y castas en la Catamarca colonial*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- Hünefeldt, Christine (1979). Los negros de Lima, 1800-1830. *Histórica*, 3(1), 17-51.
- Hünefeldt, Christine (1984). Esclavitud y familia en el Perú en el siglo XIX. *Revista del Archivo General de la Nación*, (7), 146-162.
- Hünefeldt, Christine (1987). Jornales y esclavitud: Lima en la primera mitad del siglo XIX. *Economía*, 10(9), 35-57.

- Hünefeldt, Christine (1988). *Mujeres, esclavitud, emociones y libertad: Lima 1800-1854*. Lima: IEP.
- Lavallé, Bernard (1999). *Amor y opresión en los Andes coloniales*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, IEP, Universidad Ricardo Palma.
- Mannarelli, María Emma (1993). *Pecados públicos: la ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Mayo, Raúl; Mariano Negrón y Manuel Mayo (1997). *Cadenas de esclavitud... y de solidaridad. Esclavos y libertos en San Juan, siglo XIX*. San Juan: Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad de Puerto Rico.
- Masferrer, Cristina (2013). *Muleke, negritas y mulatillos: niñez, familia y redes sociales de los esclavos de origen africano en la ciudad de México, siglo XVII*. México, DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Miranda, Dalín (2012). La familia en la historiografía puertorriqueña. *ACHSC*, 39(1), 289-314.
- Obara-Saeki, Tadashi (2010). *Ladinización sin mestizaje: historia demográfica del área chipaneca 1748-1813*. Tuxtla Gutiérrez: Consejo Estatal para las Culturas y las Artes en Chiapas.
- Quiroz, Enriqueta (2012). La condición de los jornaleros dentro de la sociedad hispanoamericana: el caso de Santiago de Chile y Ciudad de México hacia 1790. En Sonia Pérez Toledo (Coord.), *Trabajo, trabajadores y participación popular* (pp. 39-60). México, DF: Antrhopos Editorial, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- Scott, Joan (1997). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Marta Lamas (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Seed, Patricia (1990). *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*. México, DF: Alianza Editorial.
- Stolcke, Verena (1992). Sexo es a género lo que raza es a etnicidad. *Márgenes*, 5(9).
- Stolcke, Verena (1996). Antropología del género. En Joan Prat y Angel Martínez (Eds.), *Ensayos de antropología cultural* (pp. 335-343). Barcelona: Ariel.
- Tardieu, Jean Pierre (1997). *Los negros y la iglesia en el Perú: siglos XVI-XVII* (tomo II). Quito: Ediciones Afroamérica, Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Tardieu, Jean Pierre (2005). Consideraciones acerca de la miseria sexual de la esclavitud (Audiencia de Lima. Perú, siglo XVIII). *Revista del Grupo de Estudios Afroamericanos virtual*, (3), 70-84.
- Zárate, Marcela (2012). *Lucha materna por la libertad de los hijos: el anhelo de la unidad familiar. Santiago, 1750-1813* (Tesis de licenciatura). Universidad de Chile, Santiago.

CAPÍTULO 15

«EXTIRPACIÓN DE LAS IDOLATRÍAS» Y VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES INDÍGENAS EN LOS ANDES COLONIALES EN EL SIGLO XVII

Paloma Rodríguez - Universidad Nacional Mayor de San Marcos

«A vista de ojos les tomaban sus mujeres e hijas y doncellas con sus malas opiniones y con poco temor de Dios y de la justicia y de que recibían muchos otros agravios».
Guamán Poma, 1969, p. 85.

1. Introducción

La sociedad colonial fue de por sí jerarquizada y corporativa, en la que primó la diferencia como medida de superioridad y de ordenamiento. El sistema colonial se construyó sobre un orden que se legitimó en la pureza de sangre, y confirió un carácter superior a los españoles blancos de religión católica. La división y segregación, por ende, no solo poseía características raciales, sino también religiosa e incluso morales. Se naturalizaron las diferentes etnias, de acuerdo con su rol en la sociedad y su carácter moral, también basado en el género (Mannarelli, 2018). La escala de jerarquías coloniales no solo puso en el escalón más alto al español, sino también al hombre por sobre la mujer en general y al hombre español por sobre la mujer indígena en particular. El siguiente artículo investigará el cambio que sufrieron las relaciones de género en el mundo andino a partir del análisis de los archivos de la «Extirpación de las idolatrías» del siglo XVII, principalmente de Cajatambo⁷⁸. Los casos descritos demuestran la violencia perpetrada por los sacerdotes católicos⁷⁹ contra las mujeres

78 Fue seleccionado el siglo XVII, pues es el que dispone de mayor documentación sobre la región (Cajatambo) lo que facilita su análisis.

79 Desde la metodología, primero fue necesario definir el tiempo y el lugar de estudio. Se realizó un análisis vertical —para analizar documentos de una zona en particular— antes que horizontal —por acumulación de las fuentes— (De la Puente, 2013).

indígenas, quienes seguían rindiendo culto a sus *wak'as*⁸⁰. Esta violencia fue tanto psicológica, física, sexual y cultural. Para la mentalidad española de la época, influida por la tradición judeocristiana, las mujeres poseían una proximidad y tendencia a prácticas demoníacas, y, al encontrar más mujeres que hombres a cargo de los cultos andinos, se les naturalizó como hechiceras, porque se satanizó tanto a ellas como a su cultura. Las mujeres eran sinónimo de cuerpo, de impulsividades y descontroles. Se les caracterizó como seres vulnerables que podían alterar a la sociedad si no estaban controladas por los hombres. Tenían la capacidad de subvertir el orden y convertirse en la alteración de lo establecido y de las normas determinadas por una sociedad patriarcal que buscaba someter y subordinar a las mujeres. Las rebeldes, aquellas que poseían autonomía, independencia y poder, fueron satanizadas y violentadas.

Es necesario también advertir que, si bien las fuentes tienen una misión política y una visión particular que sesga el estudio, debido a la cultura española que cataloga de una manera occidental y peyorativa a aquellas mujeres, también es posible percibir, mediante estos procesos, las prácticas andinas que pervivían en el siglo XVII, ya que antes los sacerdotes no se encargaron de hacer desaparecer los cultos indígenas, sino de crear una evangelización superflua y no profunda. Se hace necesario, por ende, una doble lectura de los documentos y acercarse a ellos de manera crítica.

2. Los ángeles del diablo: Hechiceras o la demonización de las mujeres encargadas de los cultos andinos

Como menciona Chartier (1992):

Al centrar la atención en los lenguajes, las representaciones y las prácticas, la *new cultural history* propone una manera inédita de

80 Se utiliza la denominación *waka* porque responde a su voz en quechua, que incluye sus componentes de materialidad, personalidad y agencia. Las *wak'as* tenían la habilidad de comunicarse. *Wakay* significa gemir (Bray, 2015).

comprender las relaciones entre las formas simbólicas y el mundo social. Al enfoque clásico, dedicado a identificar las divisiones y las diferencias sociales objetivas, ella opone la construcción móvil, inestable y conflictiva de las mismas, a partir de las prácticas sin discurso, de las luchas de representación y de los efectos performativos de los discursos (p. 13).

Aquellas luchas por la representación y las construcciones culturales significaron el encuentro de dos mundos tan diversos, unos choques en la manera del pensamiento y del imaginario sobre el ser mujer y lo femenino, es decir, sobre la construcción cultural del género, así como en las concepciones religiosas. Los españoles crearon un discurso dominante, en el que las mujeres andinas debían transformarse en agentes pasivos y subordinados, pero en los Andes la relación de género era más equitativa y la diferencia entre ambas culturas se manifiesta en otras áreas, en el ámbito religioso, porque en el cristianismo no existían (ni existen) mujeres dedicadas a los cultos oficiales; en cambio, en las religiones andinas las mujeres eran de vital trascendencia y sumaban más cargos que los hombres en esos ámbitos, durante el periodo estudiado. Comprender cómo las representaciones y los discursos construyen relaciones de dominación sirve para analizar el siglo XVII como un periodo en que se dará una doble lucha por parte de las dos culturas que se enfrentaron. Por el lado español, esta riña será para conseguir el poder y el dominio imponiendo su nueva cultura, política, economía y religión. Para las autoridades religiosas andinas y de poder, significó una disputa por la pervivencia y la subsistencia de su mundo, ya que no se querían dejar dominar por la nueva cosmovisión y costumbres que los españoles traían consigo.

Aunque estas autoridades siguieron predicando las costumbres que establecieron sus ancestros, estas fueron modificadas de acuerdo con la coyuntura crítica del momento. Crearon nuevas transgresiones cuya finalidad era impedir la mezcla cultural, que podría acabar con su equilibrio, con sus *wak'as*, ancestros y paisaje. Celestino (1998) recuerda que paralelo a la represión impulsada por los misioneros, hay una respuesta andina mediante la aparición y proliferación de personas encargadas de los

cultos andinos, quienes quieren evitar el olvido de sus prácticas —que se mantendrán mediante los especialistas—. Para los andinos, los cambios en las relaciones sociales y de género se entendieron como una transformación no solo a nivel terrenal, sino también cósmico. Guamán Poma, en su famosa crónica ocupa la expresión de que «el mundo está al revés», para referirse a esta inversión de su mundo. El nombre utilizado para hablar de esta desestructuración se conocía como *Pachacuti*, que significaba la alteración del orden cósmico, lo que implicaba la ruptura del equilibrio entre los opuestos complementarios (Ossio, 1992). Por lo mismo, muy pronto algunos indígenas entendieron, en particular los dedicados a los cultos andinos, que debían responder ante la ontología española con una resistencia cultural dinámica. Si triunfaba el Dios cristiano, se desestructuraría todo su mundo, pues la religión católica no compartía su cosmovisión y poseía al Dios conquistador más violento e intolerante que jamás habían conocido, pues rompía con los lazos de reciprocidad e independencia propia de los Andes, hasta la fecha⁸¹.

Guamán Poma, a diferencia de otros cronistas, menciona a Mama Huaco, no como la hermana, sino como la madre de Manco Cápac, lo que mantiene la relación de parentesco, pero le atribuye un papel mayor al ser quien le da la vida al inca y quien lo logra persuadir de adorar a las *wak'as* andinas.

Fue su madre Mama Uaco esta dicha mujer dicen que fue gran fingidora idólatra hechicera la cual habla con demonios del infierno [...] fue (la) primer(a) inventora (de) las dichas huacas ídolos hechicerías y encantamientos y con ello les engañó a los dichos indios primero (Guamán Poma, 1969, p. 44).

Se puede percibir la mentalidad occidentalizada del cronista al culpar a esa mujer por ser la primera «hechicera» y haber corrompido a los indígenas para rendir cultos idolátricos⁸². Mama Huaco sería el chivo

81 Si bien es cierto que con el Tawantinsuyu se generó un cambio en las relaciones de género y en la redistribución, siguió primando la reciprocidad andina.

82 Recordar que Guamán Poma era católico y participó en procesos contra la extirpación de las idolatrías con Albornoz.

expiatorio, la culpable del engaño en la falsa fe y los cultos a los andinos, la primera bruja, hechicera, que logra burlar a su hijo y convencerlo de las malas prácticas. Fue, en realidad, la Eva peruana, seductora, valiente y, por ende, peligrosa.

Como señala Suazo (2018):

El Génesis nos enseña que la mujer y la culpa van de la mano. Debido a su revoltosa actuación, la primera mujer y madre de todo lo viviente es la principal inculpada de todos los males de la humanidad. Todavía más: en virtud de esa mítica efeméride, la culpabilidad de Eva se hereda a todas las generaciones de mujeres (p. 12).

Desde el pecado de Eva, las mujeres cargan con la culpa no menor de la expulsión del paraíso, y el peso de probar el fruto prohibido parece recaer en la mujer, a pesar de que Adán también pudo negarse. Aunque la primera pareja de humanos, para la tradición judeocristiana, actuó en complicidad, es Eva quien se lleva la peor parte y la condena histórica. Asimismo, es interesante encontrar una comparación similar en el relato de Guamán Poma: ¿acaso no fue igual de culpable Manco Cápac al aceptar dichos cultos como lo fue Mama Huaco? La naturalización de las mujeres como demoníacas les quitaba el poder que poseían antes como diosas y les confería un poder negativo, oscuro, que las enajenaba de su rol de autoridades o líderes respetables.

La conquista de América significó el encuentro o choque entre dos culturas muy diferentes en sus formas de percibir al mundo, su religión y la relación entre los géneros. Para la cultura o culturas andinas, las mujeres gozaban de una libertad mayor que de la que gozaban sus pares coloniales españolas. Incluso, en los mitos se encuentran personajes y heroínas femeninas que gozaban de libertad sexual y una autonomía que traumó a los españoles. Todos sus temores sobre mujeres poderosas, autónomas, libres e independientes se hicieron realidad en América.

Según lo que se puede percibir a través de los mitos andinos y las fuentes que se poseen, las indígenas de élite tenían bastante poder

e independencia con respecto al hombre, ya que poseían una libertad sexual y un poder de decisión que era lo contrario a lo planteado por la religión católica.

Para los españoles, las autoridades femeninas, sobre todo las religiosas, significaron una inversión del orden. Que las mujeres se dedicaran a cultos las hacía doblemente peligrosas. En este sentido, se transformaron, en sí mismas, en la inversión del orden moral y social, ya que encarnaban tanto la idolatría como lo que debía ser conquistado y apropiado. Un ejemplo respecto a la autonomía y la libertad de las *wak'as* femeninas se encuentra en la historia de la creadora de los hombres del pueblo de San Pedro, Chaupiñamca, quien en los primeros tiempos caminaba como figura humana, según la narración recogida por Ávila:

[...] pecaba (relaciones sexuales) con todos las huacas, y no tenía en cuenta a ningún hombre de los pueblos [...] en cierta oportunidad, Chaupiñamca tuvo relaciones con Runacoto y éste la satisfizo mucho con su miembro viril grande. Y por eso ella lo prefirió entre todos las huacas y vivió con él para siempre (Arguedas, 2017, p. 75).

En este mito se nota explícitamente la libertad sexual de la mujer, quien podía tener encuentros sexuales con quien quisiera, lo que también se puede entender como una alusión al sexo prematrimonial, que no se veía con malos ojos en esta cultura, sino que era algo normal, e incluso positivo. Murúa (1946) manifiesta lo común de esta práctica al señalar que cuando dos personas se quieren casar, primero viven juntos, amancebados, por vía de prueba. La virginidad femenina, por ende, no era algo común ni esperado en la sociedad; al contrario, llegar virgen al matrimonio era una situación atípica. La castidad ni fue fomentada ni sacralizada; en cambio, según Arriaga (1621), cuando un indio le solicitó que lo casara, el hermano de la novia se opuso porque «nunca se habían conocido ni juntado» (p. 21). Mediante lo narrado por Arriaga, se podría inferir que, al parecer, la virginidad no era un precepto andino. Por otra parte, Huertas Vallejos (1981) afirma que los indígenas pensaban que Jesús había sido

engendrado del cohábito de María con José, «así como cualquier indio se engendra» (p. 36). En este sentido, se comprende que, dentro de su manera de concebir las relaciones amorosas, no existía el concepto de abstinencia sexual ni de honor representado por la virginidad, como se había desarrollado en Europa bajo los preceptos cristianos⁸³.

Otro rasgo importante de las diosas femeninas andinas es su igualdad respecto al hombre, ya que no nacen subordinadas a él ni son una parte de su cuerpo, como sucede en el caso de la religión católica, donde Eva nace de la costilla de Adán. Las *wak'as* andinas son concebidas al mismo tiempo y las mujeres también tienen la capacidad de crear seres humanos, como es el caso de Chaupiñamca, quien crea a los hombres del ayllu de San Pedro (Arguedas, 2017).

Federichi (2016) afirma que la caza de brujas fue una verdadera guerra contra las mujeres, una lucha por el poder, la ciencia y la medicina moderna. Se encargaron de perseguir y culpar a mujeres que se dedicaban a sus oficios desde hace años. Inculparlas también respondería a una manera de control y dominio sobre antiguas prácticas que les conferían poder. Ser curanderas y parteras les otorgaba la capacidad de sanar o matar. Las mujeres con grados de conocimientos medicinales pasaron de ser respetadas e importantes para la sociedad, a ser temidas y consideradas peligrosas. La bruja también era la mujer que gozaba de una libertad sexual y, por lo general, practicaba su sexualidad fuera de los vínculos del matrimonio y la procreación. Con solo tener «mala reputación» en los juicios se podía culpar a una mujer de bruja. También lo eran aquellas rebeldes que contestaban y discutían (Federichi, 2016).

Las bujas, en realidad, provenían de un descendiente anterior a Eva: Lilith. Suazo (2018) recuerda que Lilith fue creada al mismo tiempo y de la misma forma que Adán. Lilith decide exiliarse del paraíso y desafía al propio Dios. También estaba dotada de un poder superior a Adán, pues

83 Las mujeres no solo realizaban tareas domésticas, sino que también trabajan en las de labranzas, incluso narra que parían trabajando y seguían caminando o haciendo sus tareas. «En nada ponían los maridos las manos, en que no les ayudasen sus mujeres» (Cobo, 1964, p. 247). Se puede notar, de esta manera, que para los andinos, las mujeres eran igual de importantes para realizar las tareas que los hombres, complementándose y ayudándose mutuamente.

era la única que conocía el verdadero nombre de Dios. Al enfrentarse al Creador, lo llama por su nombre y revela el secreto que le había sido conferido. Aquella mujer que osa desafiar al hombre y a Dios, descrita en la cultura oral hebraica, fue transformada en un espectro nocturno, según la tradición judeocristiana. Al ser una mujer la que quebró el orden establecido, se necesitaba emparejar necesariamente con el diablo. Prostitutas, por ende, era sinónimo de subversión y rebeldía, de apropiación del cuerpo que había sido enajenado por la moral impuesta por los hombres. De la misma manera, la hipersexualización de las «hechiceras» y «brujas» radicaría en el mismo hecho: adquirir un poder que les había sido arrebatado y, al querer recuperarlo, se les satanizaría y denigraría mediante su teórica libertad sexual.

Federechi (2016) también hace hincapié en algo interesante. La caza de brujas desplegada en la Europa moderna transformó la relación entre la bruja y el diablo. Él pasó a ser su dueño y amo, y la bruja se convirtió en una especie de sirvienta y esclava. Se introdujo un solo diablo, más sombrío que los diablillos medievales. La transformación de los diablos, de uno general a uno en particular, supuso un rol subordinado de la bruja a este. Así como las monjas se casaban con Dios, las brujas eran las esposas del diablo, dependientes de sus caprichos y decisiones⁸⁴. La pureza e ideal femenino colonial radicó en que la mujer debía reprimir su cuerpo, sus deseos y optar por la castidad y la abstinencia sexual. Araya (2014) indica que, si bien para los españoles las mujeres estaban relegadas a un nivel inferior, también en ellas recaía la responsabilidad de mantener el orden y purificar al mundo: podían ser tanto salvación como perdición, pureza o corrupción. Por ello, los hombres tenían la «obligación» de someterlas, de vigilarlas y cuidarlas. Así, se les privó de ejercer cargos públicos o políticos, pues más que ser gobernantes, debían ser gobernadas y vigiladas

84 Se comenzó a generar una idea bastante estereotipada acerca de los personajes. El punto de inicio fue el *Malleum Malleficarum* o *El martillo de los brujos*, que inculcó a las mujeres de ser quienes realizaban los pactos satanistas. «Fue un tratado muy avalado que contó con la aprobación del Papa Inocencio VIII a través de la bula *Summis Desiderantes*, dictada el 9 de diciembre de 1448» (Kramer, H. y Sprenger, J., 2005, p. 6). El escrito le dio un apoyo legal y eclesiástico a la persecución, lo que la hizo más reiterada y eficiente.

por el género masculino. Las mujeres permeaban en los extremos: ángeles o demonios; santas o putas.

En una sociedad como la colonial, la sola presencia de las mujeres en los espacios públicos tenía implicancias deshonrosas [...]. La confirmación de un comportamiento sexual dudoso rebajaba el crédito de la palabra femenina a un nivel incluso menor del que al inicio tenía —en comparación con los hombres— sólo por el hecho de ser mujer. Esta situación nos remite a la naturaleza de la organización de la sociedad colonial, en la medida en que el control de la sexualidad femenina fue un componente esencial de su orden (Mannarelli, 1998, p. 17).

En el caso de la viuda Juana en Canta, se nota la relación de servilismo de la mujer con su *wak'a*, Apo Parato, quien la seguía a todas partes con tal de obtener comida.

Si Juana le daba cancha molida y sebo de oveja, él respondía: «¿Dónde está la mazamorra? ¡Dadme mazamorra y chicha!». Y bastaba que no se apresurase a darle gusto para que comenzara a pegarle. Si ella le pedía algo de comida o dinero, el huaca argumentaba cosas como que él andaba en el campo [y] que no tenía [de] dónde darle nada (Flores, 1999, p. 26).

La *wak'a* respondía de una manera violenta a Juana, lo que puede manifestar la desestructuración del equilibrio entre las divinidades y las autoridades religiosas andinas, y también la sumisión de estas últimas con sus *wak'as*. El relato menciona que Apo Parato sí ayudaba a Juana a cultivar la tierra, pero si la encontraba sola o con mujeres, porque la compañía masculina no le agradaba (Flores, 1999). Se puede percibir nuevamente una relación como la descrita por los tribunales de la Inquisición europea, pues Apo Parato parece ser dueño de Juana y no le gustaba aparecerse cuando se encontraba con hombres. El diablo, en este caso la *wak'a*, se aparece y

tiene una relación de cercanía con las mujeres. Podría tener relación con la categoría mental del cura entrevistador, que replicaba el modelo típico de relación entre bruja y diablo, y con la fuerte vinculación entre autoridades religiosas femeninas y las *wak'as* encontradas durante el siglo XVII.

La demonización de las prácticas andinas también fue producto del poder de comunicación de las *wak'as* y las divinidades. Como menciona Brosseder (2014), para la religión católica, la naturaleza no hablaba. Si las piedras, árboles o cualquier objeto o ser vivo que no fuera humano podía comunicarse con los hechiceros, era una prueba de que eran fuerzas demoníacas. La naturaleza era dominada por el Dios cristiano, callándola como lo hizo con los oráculos griegos.

3. Persiguiendo al enemigo: Castigos y abusos en contra de las autoridades religiosas andinas

Al romperse la complementariedad y la reciprocidad entre los géneros, los hombres ingresaron al nuevo sistema, mientras que las mujeres fueron enmarcadas en un rol pasivo, privado, lo que les permitió tener una posición más importante en la mantención de sus antiguos cultos. Esto generó una resistencia en la zona de la sierra⁸⁵. Aparte de la «integración» de los curacas a la esfera colonial, otro hecho que explica que hubiera gran cantidad de mujeres a cargo de la religión andina fue el gran descenso de la población indígena —sobre todo de los varones— a finales del siglo XVI. Wachtel (1976) indica que este despoblamiento se entiende —aparte de los suicidios y las enfermedades nuevas traídas por los españoles— porque fue sobre los varones indígenas en quienes recayó el mayor peso de las cargas impositivas. El sistema de encomienda es el que más contribuyó con esta baja poblacional. «Paralelamente, el despoblamiento también significó mayores exigencias de trabajo a los que quedaban vivos, pues la mita o trabajo por turnos era una responsabilidad colectiva. Esta circunstancia es

85 El trabajo de Silverblatt (1990) fue el primero en analizar esa situación. La visita realizada por Hernández Príncipe lo afirma. Consultar Duviols (2003).

aprovechada por los españoles, quienes además de demandar el trabajo de los indígenas, comienzan a quitarles sus medios de producción» (p. 100). El nuevo sistema de mita, copiado de los incas por los españoles, era más bien un sistema esclavista que no contemplaba el equilibrio, la redistribución ni los turnos incaicos, lo que terminó por matar a la gran mayoría de la fuerza masculina indígena que trabajaba en este sistema explotador y dejó a muchas mujeres en calidad de viudas.

La crónica de Guamán Poma fue, ante todo, una denuncia de la injusticia perpetrada por los españoles hacia los andinos. En muchos pasajes narró los abusos cometidos en contra de las mujeres indígenas. Cuando visitó el pueblo de San Cristóbal, encontró que un licenciado tenía muchas mancebas y las hacía trabajar en diferentes ámbitos, como en labrar y cocinar. A ese pueblo llegó un corregidor que encontró que el padre tenía muchas mancebas y se lleva a tres a la villa de Guancavelica, «adonde las forniq[ue]n[on] españoles y haga[n] casta de mestizos y sea más que indios lo sacan de esta manera y no hay remedio y es contra lo que manda su majestad y además de esto llevó otras indias» (Guamán Poma, 1969, p. 105).

El cronista aborrecía el mestizaje, lo relacionaba con el caos social que produjeron los españoles al abusar de las mujeres indígenas, al utilizarlas como meros instrumentos para satisfacer sus necesidades de comida, trabajo —narra también varios casos de mujeres encerradas y excluidas para hilar, comparado a un nivel de esclavitud— y, sobre todo, para saciar sus necesidades sexuales. El abuso sexual era lo que más le fastidiaba. El respeto y el equilibrio era fundamental para la sociedad andina. Se había resquebrado para siempre. «La transformación de la mujer indígena en prostituta fue uno de los trágicos derivados de esta imposición de las tradiciones occidentales sobre la sociedad andina» (Silverblatt, 1990, p. 107). Para el cronista, es una de las tragedias más grandes realizadas por los españoles en territorio americano. Es un tema reincidente en su obra. Guamán Poma atribuye el cambio de las relaciones de género y abuso sobre las mujeres a los españoles, sobre todo, al grupo de los sacerdotes. Hace una crítica a la supuesta moralidad que pegonaban, pero que en realidad no aplicaban.

Guaman Poma interiorizó los complejos entramados de las concepciones sobre el poder y su corrupción. Así, la violencia en el libro no es sino el abuso de poder, la fuerza devenida en tiranía, el alejamiento de preceptos naturales emanados de la misma esencia de Dios (Torres Arancivia, 2016, p. 219).

Burkett (1976) encontró en el Archivo de las Indias, en Sevilla, pruebas de la existencia de mujeres que fueron sometidas a la esclavitud y llevadas a España durante el siglo XVI. Algunas veces fueron comercializadas y otras veces permanecieron en el servicio personal de sus patronos.

Las mujeres fueron sometidas por los hombres españoles, quienes ejercieron un fuerte control sobre ellas. Los archivos encontrados por Burkett refieren a la mentalidad de tratar a las mujeres como esclavas sexuales, con un dominio auténtico de los hombres, quienes las podían tratar como si fueran sus dueños, poseyéndolas. Por el hecho de ser mujeres indígenas, eran consideradas el «doble de inferior» y al revés de la visión de honor y prestigio que debían detentar las mujeres españolas. Ellas eran desprestigiadas y deshonradas, lo que hacía más fácil su posesión y conquista, así como ejercer violencia contra ellas. «Cualquiera de estos conceptos —“la tierra como mujer” o “una tierra de mujeres”— sirve como racionalización de la invasión, ya sea corporal o territorial» (Armas, 1996, p. 28). La conquista del territorio también significó una conquista sobre sus mujeres. Se puede asociar a la violación como forma de castigo y patente de dominio, negándoles la facultad de decidir sobre sus propios cuerpos, enajenándoselos.

Los sacerdotes encargados de extirpar las idolatrías aplicaron el castigo y la violencia sobre las mujeres: las catalogaron como hechiceras⁸⁶. Un ejemplo de castigo se encuentra en el caso de Inés, culpada de ser hechicera en Cochillas, Cajatambo:

86 Otros dos conceptos que son necesarios aclarar son los de «brujería» y «hechicería», que no significan lo mismo. Su diferencia radica en que los brujos harían conscientemente un pacto con el demonio, mientras que los hechiceros podrían haber sido engañados o persuadidos para efectuarlo (Gareis, 1998). A pesar de dicha diferenciación, como afirma Gareis, en la práctica la distinción casi no se dio. Estos términos eran usados, la mayoría de las veces, como sinónimos.

[...] a Ynes vpiai echisera docmatisadora comfesora ministro de ydolos embuster a que salga con corosa sog a al cuello cruz en las manos y a que asista en casa de Pedro de Carabajal español // cassado de toda buena vida y exemplo para que le enseñe la doctrina christiana a disposicion de su cura y porque la dicha yndia vive junto a las cassas del dicho Pedro Carabajal y no tiene casa ni vivienda en este dicho pueblo y que no la quebrante pena que sera castigada con mayor pena y por esta mi sentencia (AAL, Hechicería, leg. II, exp. 1, f. 5).

A Inés la sancionan obligándola a llevar los símbolos católicos de por vida. De igual forma, es entregada a Pedro de Carbajal, un español que debía enseñarle la doctrina católica para que, de esa manera, pueda cambiar hacia un estilo de vida al «correcto». Que se especifique que era casado debió ser una advertencia para que no se cometieran abusos de carácter sexual con Inés, aunque es imposible probar si eso sucedió. Es interesante también notar que el castigo le daba una nueva oportunidad de comenzar, quizás porque al ser considerada hechicera se asumía que el demonio la había engañado y aún podía salvar su alma al transformarse al catolicismo.

A veces, el correctivo llegaba a ser más grave, como le sucedió a Magdalena Sacha Carba, del pueblo de San Bartolomé de Tupe, acusada de hechicera, idólatra, de adorar y realizar sacrificios a las *wak'as* y hacer supersticiones. Magdalena no negó que hacía sacrificios de cuy, chicha y maíz blanco a las *wak'as*, y que también ayudaba a curar a los enfermos, pero dijo no saber si eso era brujería. También afirmó que nunca se había confesado, pero defendía a otras autoridades religiosas de su pueblo, pues afirmó que no conocía a más «hechiceros». La castigaron porque negó su nombre al decir que se llamaba Catalina Sacta Carva y no Magdalena. Un testigo corroboró que se llamaba Magdalena y, por eso, fue acusada de fraude y engaño, por querer cambiarse el nombre. Se le ordenó llevar una cruz perpetua, le dieran 50 azotes y la pasearon desnuda, encima de una «bestia», por todo el pueblo, para mostrar la pena corporal con una coraza en la cabeza (AAL, Hechicería, leg. III, exp. 13, f. 15).

El escarmiento público era una medida para demostrar el poder colonial y forzar a las mujeres a que dejaran de practicar sus cultos y se subordinaran al nuevo sistema, pues el castigo ejemplar servía para atemorizar a los indígenas. Además, el que las autoridades religiosas se escondieran, negaran u ocultaran sus actividades fue un mecanismo de defensa, porque ya conocían los procesos realizados por los sacerdotes españoles y los trataban de burlar, para conservar sus cultos y escapar de la violencia patriarcal ejercida sobre ellas. El choque cultural, entonces, produjo, en el siglo XVII, una lucha entre el poder local y el foráneo, entre la libertad femenina y la dominación masculina.

De igual forma, la lucha en contra de las *wak'as* se refleja en los castigos de pasearse con una cruz, ya que las «viejas» predicaban que era una falta de respeto confesarse con sus dioses y entrar a adorar al Dios cristiano. Eso era considerado el peor pecado, luego de la conquista. «Y las dichas uiejas a todos y les mandaban no entrasen en la yglesia porque era lugar sucio porque ellos se auian confesado con el dio Liuiac y demás guacas las quales les auian dicho que no adorasen el Dios de los cristianos y que no se confesasen de que adoraban a las guacas» (AAL, Hechicería, leg. III, exp.10, f. 24). Al entrar a la iglesia o tener relación con el territorio o con el Dios católico, las *wak'as* se molestaban y se cortaba la comunicación entre ellas y las autoridades religiosas andinas.

El bachiller Damian de Montellano, en el pueblo de Santa Catalina de Pinachi, en 1656, condenó a diferentes penas a cinco mujeres, por ser consideradas hechiceras. A Isabel Yalpay se le quitaría el cabello y saldría con una soga al cuello y una cruz en la mano. Le daría cien azotes en las calles, gritaría su delito y serviría diez años en la iglesia del pueblo de San Pedro de Acas. Francisca Quispi serviría también diez años a la misma iglesia. En tanto, a Maria Chaupi Tanta la condenaron a quitarle el cabello por incentivar a las otras a no adorar a Cristo, sino a sus ídolos. También debía recibir los cien azotes. Se les prohibió volver a reunirse bajo ninguna circunstancia (Duvlois, 2003).

Separarlas y tenerlas vigiladas fueron medidas adoptadas para evitar, de esa manera, que volvieran a adorar a sus *wak'as*. Se les ordena irse diez

años a otro pueblo, a servir y estar bajo el alero del orden sacerdotal de la iglesia de San Pedro, y evitar el «aquellarre». Por otra parte, como menciona Arancivia (2016), el trasquilado o corte de cabello debió ser una de las peores afrentas para los andinos, porque el cabello largo tenía un carácter sagrado, una relación de pertenencia e identidad ligada al ayllu de origen, los diferenciaba de la otredad. Cortar el cabello, por ende, era arrebatarle una parte sagrada de su identidad.

Asimismo, la violencia contra las mujeres andinas comenzó a provenir también desde los propios indígenas, como le sucedió a María Cristiana:

el dicho alcalde ordinario Francisco Rinri hizo llamar a la dicha declarante como cosa entre la siete de la noche i serrandolo en su casa le mando que sacase suga para amarrarla i colgarla i como lo colgó i lo mando asotar a un indio llamado Hernando Elias el qual osando el oficio de verdugo i borracho [...] i dándole chicha a minudo para que le diese con fuerza sin amor de su próxima y a esto a ratos diziendole el dicho alcalde para que fue embustera a publicar los pecados agenos i esto hiso este dicho alcalde por quedarse oculto las dadivas que asi se debe juzgar porque esta dicha yndia hallamos todo el cuerpo asotado en cardenilado (García Cabrera, 1994, p. 404).

En esa causa, realizada en 1662, en contra de un grupo de mujeres, por idólatras y hechiceras, en Ambar, Cajatambo, un indígena es llamado para azotar con fuerza a una mujer de su propia comunidad, claramente sin nada de amor, como aparece en la fuente. La situación demuestra el cambio en los roles de género en los Andes coloniales. Debe haber sido extraño encontrar algún caso semejante antes de la llegada de los españoles, ya que los dos géneros se entendían como una dualidad complementaria y recíproca. El proceso referido, entonces, manifestaba cómo el poder de la autoridad patriarcal occidental había logrado ingresar en las relaciones comunales y cómo el equilibrio entre los géneros se comenzaba a quebrar. El alcalde en este caso ordena el acto de violencia, pero no la realiza directamente, sino que lo concreta a través del indio que, antes de azotar a María Cristiana, es alcoholizado.

En la misma causa, Bernabé López envía una carta a Vivero, en la que denuncia a Juana de Reis, Juana Mayuay, Maria Juliana y Maria Canchan de ser hechiceras.

Sinco son las yndias que quedan presas i solo aguardo el orden de vuestra merced i mientras las guardare con cuidado i diligencia solo suplico a vuestra mersed que si avisare desto al señor arzobispo le diga como esta diligencia e echo en este pueblo porque e savido que las yndias que tresquilaron i asotaron los alcaldes por el desacato que tubieron conmigo por estorbarles sus cahuas e an ido a Lima y no sea cosa que me levanten algun testimonio aunque las causas de ellas están aquí pro vado con testigos de vista (AAL, Hechicería, leg. IV, exp. 2, f. 10).

La carta se entiende también como una autodefensa para que no presenten cargos. Se refleja, nuevamente, la violencia en contra de las mujeres, quienes fueron azotadas y trasquiladas—como se solía hacer luego de ser consideradas culpables de «hechicería»— por alcaldes antes de ser juzgadas por los sacerdotes, como se dictaba. Otra vez queda reflejado el abuso del poder oficial y, por ende, masculino y patriarcal en contra de mujeres acusadas de alterar el orden social que se buscaba imponer. Los hombres dedicados a la oficialidad tenían el monopolio de la violencia, que se justificaba como una forma de dominación, de «corrección» a mujeres que desafiaron un orden donde ellas no tienen ni un poco de relevancia.

Como menciona Araya (2006):

el azote daña el cuerpo en un sentido profundo porque el golpe puede hacer caer y eso es lo que remite el término mácula de la cual es sinónimo infamia. Caer, es hacerse inferior. Y el que cae, es débil, por tanto, culpable (pp. 349-367).

El sentido de azotar era el poder de hacer caer a la persona golpeada y así materializar la inferioridad de manera física, rebajando a la víctima. De igual modo, la violencia contra la mujer no fue solo física, sino también verbal y psicológica. Una india llamada Lucía, de la doctrina de

Cajatambo, denuncia los abusos verbales del «protector» de los indios, Juan Rodríguez Pilco, contra una autoridad religiosa de la zona, llamada Catalina Lauca Choque. A ella «le avia dicho mas que te mueras y te lleve el Diablo que io no e me [nes]ter muger como tu que aquesta perra vieja bruja» (Duviols, 2003, p. 200).

La violencia verbal, en este caso, viene del propio «protector» de indios, es decir, de una figura pública que, en teoría, debía proteger y no maltratar a los indígenas. También se puede percibir el imaginario medieval y renacentista que se tenía sobre las brujas en Europa, generalmente representadas como viejas (Levack, 1992).

Arancivia (2016) logra hacer un análisis de gran valor sobre los insultos coloniales, que apelaban a diferentes puntos: la animalización del otro, con el agravio perro, que ha reflejado las bajas pasiones de los seres humanos en la historia occidental; la paganización, al acusar a la contraparte de blasfemo y, finalmente, al diminutivo. Dentro de las categorías utilizadas por el autor, se encuentra *puta bruja* en blasfemia, que agrupaba a todos los improperios que podían ser considerados delitos verbales para la Iglesia y ponían en duda una conducta católica⁸⁷. El autor sostiene que un rasgo fundamental para que los seres humanos puedan ejercer violencia sin culpa sobre otra persona es, justamente, quitarle el carácter de humano, verlo casi como un animal.

El caso de la mujer dedicada al culto a las *wak'as*, del ayllu de Picos, descrito en la visita de Rodrigo Hernández Príncipe en Recuay, menciona también la violencia cultural ejercida en contra de los cultos andinos y sus representantes.

Deste ayllu fue la india vieja que al principio de la visita se ahorcó, engañada del demonio porque habiéndola topado el fiscal deste pueblo, Juan Parcos, que venía por una calle y llegando a buscar un bulto que traía en la mano, se le quitó a pura fuerza y halló que era

87 En los juicios contra las autoridades religiosas andinas se repite el insulto de *puta bruja* y *blasfema*. Tratar a una mujer de puta era privarla de su honor y legitimación como una mujer respetable. Este también es un insulto bastante común en los juicios de «extirpación de las idolatrías».

una bolsa llena de sacrificios de huacas, y diversos hechos, y habiendo tenido el visitador un rato de preguntas con ella, la dejó para que pensase sobre lo que la había dicho enderezo a su bien y salvación, sin opresión alguna; más ella, viéndose sin sus hechizos, aunque acompañada de otras indias y por la mañana la hallaron se había ahorcado con su faja (Hernández Príncipe, 2003, p. 25).

La indígena prefirió suicidarse cuando le quitaron sus sacrificios para la *wak'a*, es decir, el encuentro con Juan Parcos habría provocado que tomara aquella decisión fatal. Puede ser que haya sido amenazada o que prefiriera morir a dejar de adorar a su *wak'a*, o someterse a la violencia y castigo que le esperaba en la (in)justicia oficial colonial.

4. Conclusiones

El sistema patriarcal impuesto de Europa a América produjo un cambio sustancial en la concepción de género en el mundo andino, lo que originó un desequilibrio cósmico y social para los indígenas. Las mujeres fueron las más afectadas, sobre todo aquellas dedicadas a cuidar y preservar sus cultos. Al reflexionar sobre las distintas visiones de la relación de género entre las dos culturas, se demostró que para la tradición andina las mujeres poseían variados cargos y, por ende, relevancia durante el siglo XVII, pues tenían una relación directa con sus divinidades locales, es decir, eran de suma importancia dentro de sus comunidades. Los españoles proyectaron su imaginario en el nuevo continente y las clasificaron como brujas y hechiceras, porque en su concepción dicotómica del mundo, las mujeres no dominadas por los hombres, y con poder en la esfera pública, debían lograrlo a través de las artes demoníacas. El ámbito público patriarcal excluía a las mujeres y las relegaba al espacio privado. Descubrir a mujeres con más libertades y facultades atemorizaba a los hombres occidentales, quienes, mientras extirpaban las tradiciones andinas, buscaban someter a las mujeres mediante el control y la violencia como medida correctiva y

deslegitimadora. La violencia se plasmó de diversas maneras: verbal, física y, en gran parte, sexual, al abusar de las indígenas. El contexto de conquista y de extirpación de las idolatrías fue, de por sí, violento. De alguna forma se buscaba lograr un genocidio cultural, vencer al diablo y a sus aliadas. El principio de equilibrio y de reciprocidad andina, que marcaba la relación entre los andinos y su medioambiente, se comenzó a resquebrar hasta ser arrebatado. La relación entre los andinos y la naturaleza era fundamental, porque estaban íntimamente conectados. Sus *wak'as*, o divinidades y ancestros, estaban plasmados en el paisaje. Con ellos compartían una relación de respeto y de veneración, así como con todos los seres vivientes y con su espacio. Por el contrario, la tradición judeocristiana situaba al hombre por encima de la mujer y de la naturaleza, por lo que sometía a ambas. Como se mencionó, la feminidad indígena fue relacionada con la naturaleza y la animalidad, con lo que demostraba su inferioridad y justificaba prácticas violentas en su contra. La comunicación entre «la naturaleza viva» y los humanos era considerada obra del demonio, lo que llevó a que se perdiera el respeto y el equilibrio con el paisaje y en las relaciones de género. Abusar y castigar a las andinas fue sinónimo de corrección y adoctrinamiento en el nuevo sistema patriarcal. De esta manera, aprenderían a no desafiar a la autoridad, que debía ser única y exclusivamente masculina.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Archivo Arzobispal de Lima (AAL)

Sección hechicería e idolatrías

Legajo III, exp.13, f. 15

Legajo II, exp. 1, f. 5

Legajo III, exp.10, f. 24

Legajo IV, exp. 2, f. 10

Araya, Alejandra (2006). El castigo físico: el cuerpo como representación de la persona, un capítulo en la historia de la occidentalización de América, siglos XVI-XVII. *Historia*, 39(2), 349-367.

Araya, Alejandra (2014). La pureza y la carne: el cuerpo de las mujeres en el imaginario político de la sociedad colonial. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, (1/2), 1-24.

Armas, Diana (1996). A imitación de las amazonas: mujeres aguerridas en la Araucana. En Mabel Moraña (Ed.), *Mujer y cultura en la Colonia hispanoamericana* (pp. 23-50). Pensilvania: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, University of Pittsburgh.

Arriaga, Pablo de (1621). *Estirpacion de la idolatria del Pirv. Dirigido al Rey N. S. en su Real Consejo de Indias*. Recuperado de <https://www.idolatriza.com/textos-clasicos/>

- Arguedas, José María (2017). *Dioses y hombres de Huarochirí, narración quechua recogida por Francisco de Ávila*. Lima: IEP.
- Brosseder, Claudia (2014). *The power of huacas: change and resistance in the Andean World of Colonial Peru*. Texas: University of Texas.
- Burkett, Elinor (1976). La mujer durante la conquista y la primera época colonial. *Estudios Andinos*, 5(1), 1-35.
- Celestino, Olinda (1998). Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. *Gazeta de Antropología*, (14), 1-22.
- Chartier, Roger (1992). *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Cobo, Bernabé (1964). *Obras. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos*. Madrid: Ediciones Atlas.
- De la Puente, José Carlos (2013). *Los curacas hechiceros de Jauja: batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima: PUCP.
- Duviols, Pierre (2003). *Procesos y visitas de idolatrías en Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- Federichi, Silvia (2016). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Flores, Javier (1999). En los brazos de la divinidad: historia de una mujer y su huaca (Canta, 1650). En Margarita Zegarra (Ed.), *Mujeres y género en la historia del Perú* (pp. 15-39). Lima: Cendoc-Mujer.
- García Cabrera, Juan Carlos (1994). *Ofensas a Dios pleitos e injurias: causas de idolatría y hechicería Cajatambo Siglos XVII-XIX*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (CBC).
- Gareis, Iris (1988). Brujería y hechicería en Latinoamérica: marco teórico y problemas de investigación. *Revista Académica para el Estudio*

de las Religiones. Recuperado de https://nanopdf.com/download/brujeria-revista-academica-para-el-estudio-de-las-religiones_pdf

Guamán Poma, Felipe (1969). *Nueva crónica y buen gobierno*. Lima: Casa de la Cultura del Perú.

Hernández Príncipe, Rodrigo (2003). Visita realizada a Recay. En Pierre Duviols (Ed.), *Procesos y visitas de idolatrías en Cajatambo, siglo XVII* (pp. 25-49). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

Huertas Vallejo, Lorenzo (1981). *La religión en una sociedad rural andina (Siglo XVIII)*. Huamanga: Editorial Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Kramer, Heinrich y Jacobus Sprenger (2005). *Malleus maleficarum: el martillo de los brujos. El libro infame de la Inquisición*. Barcelona: El Árbol Sagrado.

Levack, Brian (1992). La bruja. En Rosario Villari (Ed.), *El hombre barroco* (pp. 291-318). Madrid: Alianza Editorial.

Mannarelli, María Emma (1998). *Hechiceras, beatas y expósitas: mujer y poder inquisitorial en Lima*. Lima: Congreso del Perú.

Mannarelli, María Emma (2018). *La domesticación de las mujeres: patriarcado y género en la historia peruana*. Lima: La Siniestra.

Murúa, Martín de (1946). *Historia del origen y genealogía real de los incas del Perú*. Biblioteca Missionalia Hispánica. Madrid.

Ossio, Juan (1992). *Los indios del Perú*. Madrid: Colecciones Mapfre.

Silverblatt, Irene (1990). *Luna, sol y brujas: géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (CBC).

Suazo, Roberto (2018). *Víboras, putas, brujas: una historia de la demonización de la mujer desde Eva hasta la Quintrala*. Santiago: Editorial Planeta.

Torres Arancivia, Eduardo (2016). *La violencia en los Andes. Historia de un concepto, siglos XVI-XVII*. Lima: Instituto Riva-Agüero.

Watchel, Nathan (1976). *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española. (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial.

SOBRE LOS AUTORES

Maribel Arrelucea

Historiadora. Magíster en Historia por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Docente de la Universidad de Lima y la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Investigadora especializada en historia social: esclavitud en Lima, cimarronaje, bandolerismo y palenques, esclavas, acuarelas de Pancho Fierro. Ha publicado, en coautoría con Jesús Cosamalón, *La presencia afrodescendiente en el Perú (siglos XVI-XX)* (Ministerio de Cultura, 2015). También es autora de los libros *Replanteando la esclavitud. Etnicidad y género en Lima borbónica* (Cedet, 2009) y *Sobreviviendo a la esclavitud. Negociación y honor en las prácticas cotidianas de los africanos y afrodescendientes. Lima, 1760-1820* (IEP, 2018).

marrelucea@gmail.com

Carolina Arrunátegui

Es magíster en Lingüística y en Estudios Culturales por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Actualmente, estudia el doctorado en City University of New York. Docente del Departamento de Humanidades de la misma casa de estudios y conductora de *Palabra del Perú*, el espacio *online* de la Academia Peruana de la Lengua. Sus investigaciones están relacionadas con el análisis del discurso de los medios de comunicación desde una perspectiva social, crítica e interdisciplinaria. Ha publicado «El racismo en la prensa escrita peruana. Un estudio de la representación del otro amazónico desde el análisis crítico del discurso» en *Discurso y Sociedad* (2010) e «Ideología y prensa escrita en el Perú: El caso Bagua» en *Lexis* (2010), revista de lingüística y literatura. Asimismo,

ha escrito la tesis de maestría en Estudios Culturales, «El discurso de la autoayuda amorosa: Racionalidad, machismo y cinismo en el amor del Perú contemporáneo» (PUCP, 2017). Cursa estudios de doctorado en la City University New York.

carolina.arrunategui@pucp.pe

Luis Bustamante Otero

Licenciado y magíster en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Ha sido director de Investigaciones y Fondos Especiales de la Biblioteca Nacional del Perú. En la actualidad se desempeña como catedrático a tiempo completo en la Universidad de Lima. Acaba de publicar *Matrimonio y violencia doméstica en Lima colonial (1795-1820)*, coeditado por el Fondo Editorial de la Universidad de Lima y el Instituto de Estudios Peruanos (2018).

lbustama@ulima.edu.pe

Andrea Cabel García

Doctora y magíster en Literatura Latinoamericana por la Universidad de Pittsburgh. Docente de la Maestría y de la Facultad de Comunicaciones en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). En la actualidad es docente en la Universidad de Lima. Escribe ensayos en diversas revistas académicas nacionales e internacionales. Ha obtenido las prestigiosas becas de investigación Provost Humanities Fellowship, Andrew Mellon Fellowship, Arts and Science Fellowship y dos becas de investigación otorgadas por el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Pittsburgh.

acabel@ulima.edu.pe

Cecilia Caparachín

Antropóloga por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), con estudios de maestría en Política Social con mención en Gestión de Proyectos Sociales por la misma casa de estudios. Tiene un diplomado en Políticas de Juventud por la Universidad Nacional Autónoma de México y un curso de especialización en Gerencia Política,

Gobernabilidad y Gestión Pública por la Escuela de Gobierno de la PUCP y la George Washington University.
cecaparachinp@gmail.com

Rosa María Cueto Saldívar

Doctora en Psicología y licenciada en Psicología Social por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Magíster en Psicología Comunitaria por la Universidad de Chile. Miembro del Grupo de Psicología Política y Social de la PUCP.
rcueto@pucp.pe

Rosa Luz Durán

Profesora en el Departamento de Economía de la Universidad de Lima e investigadora en el Instituto de Investigación Científica de la misma universidad. Economista por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y Ph. D. en Economía por la University of Massachusetts Amherst. Tiene un diploma de especialización en Estudios de Género por la PUCP y sus líneas de investigación incluyen las desigualdades de género en la negociación y la toma de decisiones al interior del hogar, el empoderamiento, la violencia contra las mujeres, la desigualdad distributiva y la pobreza.
rduran@ulima.edu.pe

Agustín Espinosa

Profesor principal del Departamento de Psicología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y coordinador del Grupo de Psicología Política y Social de la misma universidad (GPPS-PUCP). Doctor en Psicología por la Universidad del País Vasco (2011), licenciado en Psicología Social por la PUCP (2003), y bachiller en Letras y Ciencias Humanas con mención en Psicología por la mencionada universidad (1999). Ha sido profesor visitante en la Escola de Artes, Ciências e Humanidades de la Universidade de São Paulo (EACH-USP) (2014-2015) y ha desarrollado un posdoctorado en la Pontificia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) (2014-2016).
agustin.espinosa@pucp.pe

Marielv Flores

Licenciada en Comunicación para el Desarrollo por la Pontificia Universidad Católica del Perú. En la actualidad estudia la maestría Women's Studies en la Universidad de Ottawa (Canadá). Trabaja en temas de género y tecnología. Agradece a Juan Fernando Bossio por el apoyo en la investigación de tesis.

marielvflores@gmail.com

Willy Guevara

Es el seudónimo del antropólogo, cineasta e historiador peruano José Guillermo Guevara Torres, especialista en Amazonía, afrodescendientes y en antropología médica.

wylly.guevara@gmail.com

Wilson Hernández Breña

Investigador adjunto de GRADE. Cuenta con un máster en Estudios Comparados de Desarrollo de la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales de París. Ha publicado diversos artículos sobre sus líneas de investigación: seguridad ciudadana, violencia contra las mujeres y justicia. En el 2018 editó el libro *Género en el Perú: Nuevos enfoques, miradas interdisciplinarias*.

whernandez@grade.org.pe

Erika Janos

Licenciada en Psicología Social por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y candidata a magíster de la Maestría en Psicología de la misma casa de estudios. Asistente de docencia de la Facultad de Psicología de la PUCP y miembro del Grupo de Psicología Política y Social (GPPS) de la mencionada universidad. Investigadora centrada en temas de violencia de género desde una perspectiva psicosocial.

ejanos@pucp.pe

Lilian Kanashiro

Docente investigadora de la Universidad de Lima. Magíster en Ciencia Política y Gobierno por la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Licenciada en Comunicación por la Universidad de Lima. Directora de la revista *Contratexto*. Autora de *Debates presidenciales televisados en el Perú: 1990-2011* (Lima, 2016) y coautora de *El Perú a través de sus discursos* (Lima, 2016). Ha participado en las obras colectivas *Perú: Elecciones 2016* (Lima, 2017), *Ficciones cercanas* (Lima, 2017) y *Género en el Perú* (Lima, 2018).

lkanashi@ulima.edu.pe

Manuel Martín Brañas

Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Autónoma de Madrid. Máster en Desarrollo Rural Sostenible, experto en cooperación internacional y pueblos indígenas. Investigador en el Programa de Investigación de la Diversidad Cultural y Economía Amazónica del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP).

mmartin@iiap.org.pe / manolomartinb@gmail.com

Cecilia Núñez Pérez

Licenciada en Sociología por la Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo. Experta en diseño y gestión de proyectos de investigación y desarrollo vinculados con la conservación de recursos naturales, y al estudio y la revaloración de conocimientos y prácticas de los pueblos indígenas. Investigadora del Programa de Investigación de la Diversidad Cultural y Economía Amazónica del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP).

cnunez@iiap.org.pe / cecilia.nunez.perez@gmail.com

César R. Nureña

Antropólogo por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), magíster en Sociología por la Universidad Iberoamericana de México y candidato a doctor en Ciencias Sociales en la UNMSM. Tiene una especialización en investigación como International Scholar del Centro Internacional Fogarty de Estados Unidos y ha sido calificado como investigador Concytec

cnurena@gmail.com

Claudia Onelia Serna Olivas

Licenciada en Psicóloga Social por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Miembro del Grupo de Psicología Política y Social de la PUCP.

a20125255@pucp.pe

Jhon Ortega

Egresado de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Terminó el Curso de Extensión Universitaria del Banco Central de Reserva del Perú. Ha sido asistente de investigación en la Universidad de Lima y actualmente es asistente de investigación en GRADE.

jortega@grade.org.pe

Rosario Rodríguez Romani

Licenciada en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú y egresada de la Maestría en Género y Desarrollo por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Especialista con experiencia en docencia universitaria y diseño y ejecución de proyectos e investigaciones con enfoque de género e interculturalidad en espacios amazónicos y urbano-periféricos en entidades privadas y estatales.

rosario.rodriguez.romani@gmail.com

Paloma Rodríguez Sumar

Nació en Santiago de Chile, el 25 de noviembre de 1988. Licenciada en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile y magíster en Historia con mención en Estudios Andinos por la Pontificia Universidad Católica del Perú. En la actualidad es docente en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

prodrig2@uc.cl

Sydney Silverstein

Doctora en Antropología y cineasta por la Universidad Emory. Realizó una investigación doctoral sobre el surgimiento de la coca ilícita en el

departamento de Loreto. Ha escrito sobre drogas, género, *performance* y antropología visual, y ha dirigido dos documentales y varias obras de cine participativo. En la actualidad trabaja como profesora de investigación en el Center for Interventions, Treatment and Addictions Research en la Facultad de Salud Pública de Wright State University.
sydneymsilverstein@gmail.com

Lucia Yap

Egresada de Ciencias de la Comunicación por la Universidad de Lima. Primer lugar en el Concurso de Investigación (2017 y 2018) y primer lugar en ComunicArte (2018) en la categoría fotografía. Asistente de investigación en el Instituto de Investigación Científica de la Universidad de Lima. Sus áreas de interés son construcción de la identidad digital, medios masivos y género.
luciyapc@gmail.com

Violencias contra las Mujeres.
La necesidad de un doble plural

Se terminó de imprimir en el Taller de
Impresiones y Ediciones Arteta EIRL.
en noviembre de 2019.