



## Modernizando al hombre como sujeto de derecho, cultural y con género: un momento etnográfico en el campo de las masculinidades\*

Modernizing Men as Subjects of Law, Culture and Gender: An Ethnographic Point in the Field of Masculinities

Modernizando o homem como sujeito de direito, cultural e com gênero: um momento etnográfico no campo das masculinidades.

**Marco Julián Martínez Moreno**

Universidad de Brasilia, Brasil  
akkmj@gmail.com

---

### RESUMEN

Este artículo contribuye a la reflexión de la relación entre derecho, cultura y género a partir de la categoría *momento etnográfico*, para pensar la implantación de una política de prevención de la violencia intrafamiliar en Bogotá. Presenta un contraste entre los supuestos políticos de transformación cultural de la masculinidad y el discurso posicionado de jóvenes, sujetos de la política. Llamo la atención sobre cómo el individualismo metodológico, *apercepción sociológica* en palabras de Dumont, configura una moralidad que procura la objetivación del poder en el individuo, desconsiderando la manera en la cual se conforma la autoridad en la interdependencia de las relaciones sociales. También sobre la importancia de la reflexividad en la producción de conocimiento antropológico, revisando los supuestos modernos que localizan nuestra observación de las relaciones sociales.

### PALABRAS CLAVE

Modernidad  
Metodología  
Individualismo  
Autoridad  
Epistemología

---

Recibido: 1 de agosto del 2014 / Aceptado: 9 de octubre del 2014

Cómo citar este artículo: Martínez Moreno, M. J. (2014). Modernizando al hombre como sujeto de derecho, cultural y con género: un momento etnográfico en el campo de las masculinidades. *IM-Pertinente*, 2(2), 39-61.

---

\* Agradezco a Myriam Jimeno, profesora titular del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, por la sugerencia del título de este artículo.

ABSTRACT

This paper contributes to the reflection on the relationship between law, culture and gender based on the “ethnographic moment” category, to think about the implementation of a policy of prevention of domestic violence in Bogota. It presents a contrast between the political hypotheses of cultural transformation of masculinity and the positioned discourse of youth, as subjects of politics. Attention is drawn to how methodological individualism, sociological apperception, in the words of Dumont, configures a morality that seeks the objectification of power in the individual, disregarding the way in which authority is formed on the interdependence of social relations. Attention is also drawn to the importance of reflexivity in the production of anthropological knowledge, reviewing the modern hypotheses that determine our observation of social relations.

KEYWORDS

Modernity  
Methodology  
Individualism  
Authority  
Epistemology

RESUMO

Este artigo contribui à reflexão da relação entre direito, cultura e gênero a partir da categoria “momento etnográfico”, para pensar na implantação de uma política de prevenção da violência intrafamiliar em Bogotá. Apresenta um contraste entre os supostos políticos de transformação cultural da masculinidade e o discurso posicionado de jovens, sujeitos da política. Chama-se a atenção sobre como o individualismo metodológico, a percepção sociológica, em palavras de Dumont, configura uma moralidade que procura a objetivação do poder no indivíduo, desconsiderando a maneira na qual se conforma a autoridade na interdependência das relações sociais. Também sobre a importância da reflexividade na produção de conhecimento antropológico, revisando os supostos modernos localizados pela nossa observação das relações sociais.

PALAVRAS CHAVE

Modernidade  
Metodologia  
Individualismo  
Autoridade  
Epistemologia

## Apuntes de partida

Marylin Strathern (1999) define el *momento etnográfico*<sup>1</sup> como una categoría del pensamiento que permite al antropólogo reflexionar sobre su experiencia como investigador, limitada por el “punto de vista”. Es decir, el lugar del antropólogo en la trama de relaciones sociales en la experiencia de y con los sujetos con quienes interactúa. Este punto de vista lo caracterizo como moderno, con pretensiones de ser desarrollado, complejo y depurado, reproduciendo la división entre naturaleza y cultura, abordada por Bruno Latour (1994). Problematizaré este punto de vista cuando se trata del análisis de la relación entre violencia y masculinidad a lo largo de este artículo.

El momento etnográfico también vincula dos lugares y tempos, trayectorias y momentos de existencia, que se afectan mutuamente a medida que el antropólogo, al tiempo que observa, reflexiona sobre los datos emergentes, reconfigurando sus supuestos teóricos, su lugar en el campo y su experiencia como sujeto. A partir de esta categoría, Strathern considera que hacer antropología es recrear y alternar puntos de vista, de las teorías (comunidad de interlocución académica) y de los sujetos en el campo, relacionando de manera simétrica las categorías nativas en relación con las analíticas. Con esto, la antropología debate la relación fundacional del pensamiento científico: la separación entre el sujeto que controla y el objeto que es analizado y explicado. De este modo, el pensamiento y las prácticas “nativas” dejan de considerarse objeto de estudio para pasar a ser interlocutores intelectuales. Lo anterior permite reconocer el lugar de poder de la academia en relación con las instituciones nativas, al tiempo que facilita distinguir las políticas de la producción de conocimiento antropológico.

En este artículo reflexiono sobre mi momento etnográfico con el campo de las masculinidades en Bogotá, dialogando entre supuestos académicos y políticos sobre la relación entre género y violencia y mi actuación como funcionario e investigador en la implantación del proyecto gubernamental Acceso a la Justicia Familiar y Atención Integral a las Violencias Intrafamiliar y Sexual (DABS, 2005). En la primera parte presento la trayectoria que me lleva a intervenir en las “masculinidades” de hombres vinculados con proyectos guber-

1 A lo largo de este texto haré una distinción entre las categorías analíticas, escritas en cursiva, y las nativas, empleadas por mis interlocutores, entre comillas.

namentales en Bogotá, siempre alternando entre la producción académica y los desarrollos políticos para prevenir y erradicar la violencia. Esta doble producción se enfoca en procesos individuales de identificación con valores sociales localizados en estructuras de pensamiento totales, valiéndose de metáforas como *cultura o hegemonía* para explicar relaciones cotidianas entre hombres y mujeres, caracterizadas como de opresión de un sexo sobre otro, y que movilizan desarrollos legislativos y políticos.

En la segunda sección revisito una experiencia de trabajo de prevención para rescatar el posicionamiento de jóvenes habitantes de la calle vinculados con un instituto de protección. Con esto otorgo valor etnográfico a categorías nativas sobre derecho y parentesco que entran en confrontación y diálogo con las categorías del discurso gubernamental sobre *violencia intrafamiliar*. Sugiero rescatar el análisis de las relaciones de reciprocidad: dar, recibir y retribuir, propuesto por Marcel Mauss (1925/2011), para comprender los diferentes sentidos de la categoría *violencia* en una misma relación social, al tiempo que hacer consciente la apercepción sociológica (Dumont, 1966/1970), propia de los estudios sociológicos sobre violencia, desarrollo y políticas públicas. Este último cometido lo realizo en la parte final, donde sugiero que a partir del contraste metodológico de los diferentes entendimientos de categorías en las relaciones sociales, puede cuestionarse y comprenderse de manera más compleja la aparente universalidad de fenómenos de violencia y machismo. También, desubstancializar la idea de la identidad masculina como contenida en la mente del individuo, dejando como corolario que la identidad siempre emerge en relación, premisa básica de la antropología, y depende de una compleja trama de relaciones de reciprocidad.

## **Masculinidad y violencia: cuestión de diferencia cultural y ciudadanía**

Trabajé en el proyecto gubernamental Acceso a la Justicia Familiar y Atención Integral a las Violencias Intrafamiliar y Sexual entre los años 2007 y 2009 dentro del Departamento Administrativo de Bienestar Social (DABS), llamado posteriormente Secretaría de Integración Social. Este proyecto era conocido en la administración pública como “375”, y conjugaba el propósito de garantizar los derechos humanos de las mujeres y niños a través de acciones de prevención, atención y eliminación de las llamadas *violencias* que ocurrían dentro de la familia. También consideraba que la violencia perpetrada por los

hombres creaba desigualdades y vulnerabilidades en el hogar, hecho evidenciado por las crecientes estadísticas sobre violencia intrafamiliar que reportaban un número siempre creciente de *víctimas* en las comisarías de familia, hospitales, estaciones de policía y escuelas públicas.

En un primer momento, fui facilitador de los “conversatorios entre hombres”. Partiendo del recuerdo de las experiencias vitales de los hombres convocados a participar, particularmente las relativas a la crianza, yo, como agente estatal, procuraba que ellos comprendieran el *uso naturalizado* de la violencia que ellos tenían en el ejercicio de su poder en la familia. Así, el 375 proponía que esos hombres reflexionaran sobre su *género, sexualidad y derechos* para generar *cambios culturales* en la sociedad a través de la transformación de la *identidad de género* en su relación con el uso de la violencia y el ejercicio de los derechos. Así, el 375 buscaba establecer la democracia familiar y estimular comportamientos ciudadanos de prevención, denuncia y control social de las violencias intrafamiliar y sexual (DABS, 2005).

Un año más tarde, fui contratado como el antropólogo del proyecto para ayudar en la tarea de *cambio cultural*, pues mi conocimiento técnico permitiría asesorar el proceso político, de acuerdo con el parecer de mi superiora de entonces. Yo estaba recién graduado de la Universidad Nacional de Colombia, y para mí la *cultura* era un objeto de investigación y teorización localizado en poblaciones, como una posesión única, histórica y contextualmente construida, que otorgaba sentido a pensamientos, acciones y reflexiones sobre la vida cotidiana (Martínez, 2010).

Al contrario de la propuesta del proyecto, escrito por funcionarias que se identificaban en favor de los derechos sociales y de las mujeres, algunas de ellas abiertamente feministas, yo no concebía a la cultura como objeto de cambio a través de la transformación individual. Pensaba que ese propósito era irrespetuoso con las *comunidades locales*, además de solo posible a través de procesos históricos de largo aliento. Esa concepción sobre la cultura marcó mi lugar de interlocución y acción burocrática hasta el 2010. Al mismo tiempo, generó diálogos y tensiones con mis colegas de las instituciones de gobierno y de varias universidades en espacios de debate político y académico sobre intervención social, masculinidades, violencia y derechos humanos. Noté que esos conceptos generaban controversia. Ellos eran altamente discutidos y valorizados en los debates de implantación de políticas públicas sobre género y sexualidad, seguridad ciudadana, garantía de derechos de las víctimas y construcción de sociedad y nación en los campos académico y político (Martínez, 2012a, 2012b, 2013).

Mis interlocutores, de manera general, eran mujeres vinculadas al activismo en movimientos sociales, los estudios de género y feministas o en la implantación de políticas públicas sociales. Juntamente, éramos pocos hombres participantes del proceso de ingeniería social, quienes nos asumíamos simpaticizantes o profeministas. Esos profesionales de la intervención colocaban su saber especializado en psicología, trabajo social, ciencia política, administración pública, medicina, enfermería, derecho, sociología, filosofía, y, también, antropología, en diálogo con supuestos filosóficos de igualdad y libertad de los derechos humanos. El propósito era optimizar el proceso político con el conocimiento producido en la academia y que era caracterizado como “técnico” por la burocracia, mostrando las tensas relaciones de poder entre las dos instituciones. En esa relación, la noción de *intervención social* era pensada como una herramienta que debía ser evaluada y paulatinamente sofisticada para transformar la identidad de género, erradicar la violencia y alcanzar el ideal de sociedad democrática. Esto último evidencia cómo dos campos que ideológicamente son pensados como separados, el académico (científico) y el político, convergen como “misión” en la institución, produciendo un híbrido con fines de modernización.

En aquella época consideraba que la discusión sobre la cultura no tenía la profundidad teórica que aprendí durante mis años de universidad. En ese debate sobre la cultura y el cambio cultural, me sentía desconocido en relación con mi saber, al mismo tiempo que mis colegas desconocían los postulados sobre la diversidad cultural como constitutiva de la nación que fundamenta el pensamiento político antropológico en América Latina. Pensaba que ellos *objetivaban* la cultura, haciéndola folclor y atributo de los pobres de la ciudad, los usuarios del 375, clasificando como *tradicionales* tanto el pensamiento como las prácticas en lo *local*. En otras palabras, la cultura patriarcal estaría localizada en la mente individual de personas que vivían en la periferia de la ciudad o en barrios considerados pobres, objeto de los proyectos sociales. Lo cultural era objeto de intervención, pues impedía el ejercicio de la ciudadanía. Por oposición, los atributos ciudadanos, filosofía política de funcionarios y académicos, serían cualidades por ser transmitidas a través de la implantación de las políticas y las técnicas de reflexión individual. De este modo, Bogotá, como ciudad, tenía seres y lugares culturales que representaban la carencia de ciudadanía, al tiempo que la pobreza económica. Ser pobre era ser diferente culturalmente, y esa diferencia encarnaba la violencia.

Emprendí la tarea de comprender la teoría que encuadraba el saber técnico y las prácticas políticas de la administración pública comprometida con

la idea de *ciudadanía*. Revisé un campo de estudios que abordaba fenómenos de violencia intrafamiliar y masculinidades en Colombia; que relacionaba la discusión del reconocimiento de los derechos de las mujeres en ámbitos considerados privados, familiares o íntimos, así como en contextos de desarrollo social y económico. En esos estudios ora la cultura de la violencia, ora la patriarcal, imposibilitaba a los individuos ejercer la ciudadanía, sea por condiciones externas o psicológicas. En ellos, la desigualdad en las relaciones cotidianas significaba asimetrías de poder y subordinación femenina, considerando a la mujer como categoría unitaria en oposición al varón, representante del orden patriarcal. A partir de esta lectura, se explicaba la “naturaleza” de la violencia a través de la intersección y el abordaje histórico de categorías sociológicas como *edad, raza, generación, clase social, etnia, ingreso*, entre otras, que se oponían al ideal de ciudadano y mostraban carencias o vulneraciones de los sujetos empíricos. Ese vacío daba cuenta de la especificidad de la violencia en el país, variadas formas de organización social, como la familia o asociaciones civiles, y en relación con el individuo. Tales estudios demostraban las permanentes dificultades de las mujeres, como población, para materializar sus derechos ciudadanos en razón de la cultura.

Considero que tales estudios asumen la categoría de *cultura* como un “hecho social total”, como fue conceptualizado por Marcel Mauss (1925/2011), que condiciona la subordinación de los atributos femeninos frente la autoridad masculina en todos los dominios y relaciones sociales, y que a la luz de la doctrina de los derechos humanos, resulta ilegítima como fuente de derecho. Por lo anterior, son estudios que presentan una configuración patriarcal universal, creando una realidad social sobre la cual se legitiman los ejercicios de gobierno, basada en una epistemología que asume a los hombres como culturalmente definidos y a las mujeres con estatus ontológico de seres humanos. Ambos como unidades antagónicas, universales y permanentes a lo largo del tiempo. Tal epistemología también integra las nociones de *sexo e igualdad*, y un ideal de individuo y sociedad que prefigura las categorías de clasificación y el sentido político y de análisis de las identidades y las relaciones de género. Como resultado, hay una aproximación moderna al “otro” en las relaciones de género, donde los pares hegemónico/no hegemónico, nuevo/tradicional, dominante/subordinado y conservador/progresista aparecen describiendo relaciones de poder siempre desiguales desde el supuesto de la igualdad ontológica y actualizando la dicotomía salvaje/civilizado (Martínez, 2012b). Volveré sobre este punto más adelante.

Esta epistemología está en la base de los estudios sobre masculinidades, un campo multidisciplinar que conjuga estudios de género e intervención social y jurídica, agenciado por hombres y mujeres interesados en comprender dinámicas de género para transformar sus relaciones cotidianas, considerando la posición social del varón como fuente de opresión. Los trabajos en este campo han seguido diversas orientaciones que responden a intereses en relación con el desarrollo social, con el fin de las violencias contra las mujeres, con la apropiación del cuerpo como dotado con sexualidad y género y con la paternidad responsable (Viveros, 2002, 2003). Estudiar y explicar a los hombres tiene como referente la actualización de la relación nosotros-otro moderna, y un cierto culturalismo explicativo de la distancia entre las relaciones sociales empíricas y el ideal de sociedad nacional igualitaria, dada la especificidad del contexto político colombiano, atravesado por el conflicto armado, el narcotráfico y otras modalidades de violencias rotuladas como *tradicionales*, *interpersonales* o de *género*, justificadas siempre por la objetivación de la cultura de la violencia como un recurso explicativo (Martínez, 2013).

Autores como Freddy Gómez y Carlos Iván García (2006) se apoyan en esos recursos para elaborar un modelo de transmisión de la cultura de la violencia a través de la identidad masculina bastante influyente en la concepción de la relación entre masculinidad y violencia en Colombia, particularmente en el campo de las políticas públicas. En la posición de los autores, e inspirados en planteamientos de Michel Foucault y Judith Butler, el género en los hombres resulta de la incorporación de discursos acerca de lo correcto y lo apropiado en relación con lo que sería un verdadero hombre. A partir de la lectura del trabajo de María Victoria Uribe, *Matar, rematar y contramatar* (1990), y haciendo una operación donde la parte representa al todo, los autores consideran que a partir de la fortificación del cuerpo, los rituales sexistas de eliminación del opositor y de coerción grupal, los hombres en Colombia también incorporan el género, condicionando la acción cotidiana en las relaciones sociales y configurando un *ethos* guerrero, similar a la propuesta de Maurice Godelier sobre dominación masculina entre los baruya (1982/2011). El *ethos* guerrero, propio de lo masculino, sería adquirido a través de la crianza, modelando el cuerpo, reprimiendo la expresión sentimental y configurando la identidad individual.

Este esquema configura una dicotomía de la identidad masculina, ambivalente entre ser víctima del patriarcado y ser agente perpetrador de este, siempre en un eje de omnipotencia-impotencia. De acuerdo con la propuesta de los autores, lo anterior acarrea para los colombianos contradicciones y tensiones

con el valor de una masculinidad hegemónica, razón por la cual, hay una experiencia de sufrimiento y dolor, por las renunciadas personales, familiares y sociales que implica llegar a ser hombre. Gómez y García presentan una imagen estática de la cultura y la sociedad que condiciona la agencia de los sujetos dentro de estas, reproduciendo la hegemonía de una sociedad y una nación definidas por la cultura de la violencia, substancializándola en el *ethos* guerrero, de la cual deriva la identidad del hombre colombiano. Sociedad y cultura, siempre en abstracto, dan cuenta de representaciones y eliminan la presencia de los sujetos y de lo que ellos piensan de esas imágenes totalizantes. Precisamente por la posibilidad de la contradicción, los autores creen que se puede provocar un cambio hacia una nueva masculinidad, la cual es colocada en el horizonte político nacional como alternativa de recomposición social. De acuerdo con los autores, es a través de la intervención de la identidad masculina que la consolidación del Estado de derecho sería posible, planteando la reflexión individual inducida para concebir un cuerpo individual con sexualidad y derechos, el disfrute de la paternidad (concibiendo al parentesco como ámbito autónomo de intervención), el establecimiento de relaciones igualitarias con las mujeres y la permisividad para sentir y expresar emociones en público.

Estoy de acuerdo con los autores en que existen formas de expresión emocional que no son permitidas y que se encuentran ciertos discursos con poder que colocan valores encarnados por algunos sujetos de manera más fiel, creando diferencias de poder (y de configuraciones de autoridad). Sin embargo, me alejo de la idea de considerar la masculinidad solo como representación de una forma de hegemonía, como categoría explicativa de la experiencia de los hombres en sus múltiples posiciones como personas en las relaciones sociales, en el sentido otorgado por Marcel Mauss (1938/2011). También, me aparto de esta como recurso metodológico para pensar la ciudadanía como expectativa del comportamiento para comprender lo que los hombres y las mujeres hacen y piensan, pues configura por oposición una realidad etnográfica donde las ideas de *nación* y *sociedad igualitaria* son el telón de fondo para registrar e interpretar relaciones sociales empíricas (nacionalismo metodológico). Considero que esta lectura sociológica de la violencia estigmatiza las experiencias particulares de los hombres que son objeto de los proyectos de intervención social: camadas pobres y étnica o racialmente diferentes, en relación con un ideal de ciudadano fomentado por las camadas ilustradas, pertenecientes a las instituciones gubernamentales y participantes de diversos movimientos en favor de los derechos humanos.

## Muchachos, jóvenes, ñeros y no ciudadanos

Retomando las recomendaciones metodológicas para el análisis de las relaciones de género propuestas por Lia Machado (2010), la forma de pensar la cultura, la sociedad y los individuos dentro de esta de García y Gómez cae en una trampa metodológica: presentar las semejanzas entre los sujetos, sin apuntar a las posiciones distintas en las interacciones para pensar cómo los valores sociales son reconocidos, aceptados o criticados. Con lo anterior, Machado invita a pensar las asimetrías en las relaciones más allá de una idea englobante de asimetría de la cultura, así como entender la “diversidad cultural”, no solo como las diferencias entre las culturas, sino como las diferencias entre las formas de establecer relaciones sociales: la sociabilidad (Strathern, 1988/2006).

Encontrar una única respuesta a las asimetrías en las relaciones sociales en la cultura fue una posición del pensamiento moderno y feminista de los años setenta, que enfatizaba en las relaciones de género unívocas en todas las dimensiones sociales en términos de desigualdad, dominación y poder (Machado, 2010). Machado llama la atención sobre la descripción y análisis del lugar diferenciado de los agentes en las relaciones sociales, lo que da cuenta de una mirada y una acción localizadas, una propuesta similar a la de Donna Haraway (1991/1995). Esta última autora argumenta que dar cuenta del punto de vista situado permite comprender tanto el lugar de enunciación como posicionamientos políticos de los sujetos en las jerarquías de poder, siempre cambiantes. En otras palabras, pensar el lugar de los individuos en relación con la trama de valores y relaciones sociales, permitiendo pensar las múltiples versiones y experiencias de ellos cuando cuestionan, piensan o ejercen poder. Esto configura distintas formas de autoridad en las relaciones sociales.

Teniendo en cuenta el lugar diferencial, es posible pensar un discurso situado y posicionamientos diversos en relación con lo que se piensa es la violencia, la masculinidad, y los conceptos relativos a los derechos humanos, como el valor de la dignidad humana. A partir de esas consideraciones, hago una relectura de mis datos de campo de talleres sobre nuevas masculinidades (Jimeno *et al.*, 2007). A partir de allí quiero problematizar el hecho de asumir la cultura y la identidad de género como explicativas de la *experiencia* de algunos jóvenes de la ciudad de Bogotá en relación con las mujeres y otros hombres. También el hecho de concebir esferas autónomas de intervención como el parentesco, la economía, la política, la psicología, pues estas son interdependientes en una trama de relaciones de reciprocidad que localiza a los indi-

viduos como personas, lo que presenta un conflicto entre la individualidad del sujeto y la expectativa social de sus múltiples papeles.

El desarrollo de los talleres mostró dilemas en el encuentro entre un universo de relaciones sociales y valores de los jóvenes que diferían de los presupuestos políticos y académicos acerca de la hegemonía masculina y la cultura de la violencia, base filosófica del proyecto 375. Así, fueron reveladas divergencias en el contenido de la categoría *violencia* en el momento en que la agencia gubernamental intentaba transformar identidades de género. También mostró cómo la identidad no puede ser pensada fuera de las relaciones sociales, de la trama compleja de personas con estatus diferenciados y en relaciones de dádiva e inscritas en jerarquías, que contrastan con la imagen poblacional del hombre como violento o potencial agresor, así como con el ideal normativo de ciudadanía de académicos y activistas que se piensan desde una expectativa de relaciones igualitarias.

Los jóvenes habitantes de la calle y consumidores de marihuana, bazuco o goma de zapatero que acudían a las instalaciones de un centro de acogida temporal del gobierno de Bogotá eran llamados “muchachos” por el padre Márquez, coordinador del centro, siendo este un tratamiento cariñoso para referirse a los más jóvenes, siempre con una connotación de bondad.<sup>2</sup> Los muchachos me llamaban “cucho”, término de cariño y deferencia para referirse a una persona mayor, con la cual se tiene una relación de respeto. Usualmente es usado para referirse al papá, los abuelos o a la mamá, “cucha”. Algunos de ellos también usaban el término “profe”, contracción para profesor, evidenciando mi lugar de autoridad en el taller. Después de unas semanas, algunos de ellos me llamaban “mi ñero”, que sirve para referirse a pares en el “parche”.<sup>3</sup> “Ñero” es un término peyorativo usado por los bogotanos para nombrar a alguien más pobre, sin educación, de mal gusto, y a los habitantes de la calle. Los muchachos se llamaban entre sí como “ñeros”, pero no les gustaba que otros, extraños, los llamaran de esa manera. Era una cuestión de tono para pasar de la identificación al insulto. Yo los llamaba “jóvenes” o “muchachos”, después “parce” o “parcero”, términos que tienen una connotación de reconocimiento igualitario similar a “ñero”, pero con menos carga de estigma.

2 “Muchacho” también sirve para referirse a los subordinados dentro de una organización, aprendices de un oficio o seguidores de una autoridad. Por ejemplo, en el ejército, los muchachos son los soldados rasos. El expresidente Álvaro Uribe, controvertido por sus vínculos políticos con el paramilitarismo, se refería a los militares implicados en delitos de lesa humanidad como los “buenos muchachos”.

3 *Parche* se refiere a un grupo de amigos de barrio. Aceptación de los jóvenes habitantes de la calle para el lugar donde tienen vínculos sociales y hay una sensación de ser parte del grupo, de no estar solos. También es una palabra asociada con el consumo de drogas como la marihuana o el bazuco (Góngora, 2013).

La reflexión sobre género comenzó en el primer taller sobre “Patrones de crianza e identidad masculina” con las preguntas “¿qué es ser un buen hombre?” y “¿cómo me enseñaron a ser hombre?”. En ese momento, ellos no querían hablar y parecían tímidos. Estaban acostumbrados a escuchar a los adultos, porque nadie “consultaba” su opinión. Hablé sobre cómo los hombres en Colombia poseían el poder, que les otorgaba capacidad para dirigir a su esposa e hijos. Sin embargo, percibí que ellos, como jóvenes, estaban sujetos a la autoridad de algún adulto en casa. Pregunté sobre cómo experimentaban ese poder y cómo eso podría traducirse en vulneración de derechos, tanto de ellos como de las mujeres en la familia.

Algunos se sentían interpelados y mencionaron que eran recriminados y castigados por los adultos en casa: mamá, tíos, abuelos, padrastros o hermanos mayores. Lo mismo ocurría en el centro de acogida, en el barrio o en otros contextos sociales que ellos frecuentaban. Nunca escuché cuáles eran los derechos vulnerados por la imposición de los hombres adultos, pero sí la desconsideración de la opinión de ellos sobre situaciones cotidianas. Después, con el transcurrir de los talleres, particularmente el relativo a “Derechos sexuales y reproductivos”, noté que la noción de *derecho* como propiedad individual y positiva era una convención que funcionaba para relacionarse precisamente con las instituciones públicas, pero no era necesariamente relevante en las relaciones en “casa”. La desconsideración se expresaba en un lenguaje sentimental y emocional, mostrando una distancia entre el derecho como bien objetivable y el derecho como consideración de sí por los demás.

En el taller sobre “Nuevas formas de ser hombre” hablé de cómo construir relaciones equitativas fuera del autoritarismo, y de la importancia de aceptar otras formas de masculinidad diferentes a las tradicionales. Explicué el concepto de *masculinidad hegemónica* que definía los atributos de un “verdadero hombre” como dominante, heterosexual, machista, protector, proveedor económico, entre otros atributos de género de un arquetipo que pretendía ser desnaturalizado. Argumentaba que “ser hombre” era una construcción social y no un atributo innato o condición. Los jóvenes solo escuchaban. Yo mencionaba que existían múltiples formas de ser hombre, las cuales también eran legítimas, pero que muchas veces eran subordinadas a esa idealización de lo masculino.

Frente a esta descripción, más que reaccionar críticamente, los jóvenes concordaron. Quedé perplejo porque pensaba que ellos se identificarían fácilmente con las *otras masculinidades*. Ellos consideraban esa imagen del hombre hegemónico como el modelo por seguir, aquello a lo cual debían llegar.

Con excepción del atributo “machista”, los otros eran bienvenidos. Para ellos, ser “machista” tenía una connotación negativa asociada con ejercer violencia: golpear a las mujeres y ser celoso, pero no era una categoría que englobaba la experiencia de ser hombre. Yo argumentaba que el conjunto de esos atributos hacían parte de una estructura de poder patriarcal que procuraba el control de cada aspecto de la vida de las mujeres y los niños. De esta forma, esa imagen deseada por ellos, de “ser hombre”, implicaba, en el fondo, ser machista. Ellos no concordaron.

Ellos valoraban la persona del papá, responsable de los integrantes de la familia, ejemplo del comportamiento para seguir en el presente y en el futuro dentro y fuera de la casa. El trabajo, prerequisite para ser responsable, estaba ligado a la noción de “sacrificio”, con lo cual el proyecto individual de hombre soltero, capaz de estar con muchas mujeres y con sus amigos, era puesto en un segundo plano, privilegiando el estatus de ser padre o esposo. Junto con estas imágenes, yo confirmaba supuestos teóricos y atributos considerados problemáticos por la política pública, como la provisión económica exclusiva del hombre o el control de los otros por ese poder. Lo anterior también indicaba la confrontación entre una imagen de masculinidad ligada a nociones patriarcales como problema social *versus* una como valor personal y familiar que define la cualidad de ser “buen hombre”.

En los apuntes de los “ñeros”, la dicotomía casa/calle era significativa. En la “casa” se convivía con los adultos que merecían respeto, mientras que ellos procuraban el reconocimiento de su individualidad, de su subjetividad. En esta, la familia fue idealizada como agente de educación, concordando con la expectativa del padre Márquez de que la familia sea el núcleo de la sociedad, es decir, asumirla como unidad moral. No obstante, la experiencia en casa era incómoda y llena de problemas, pues estar en esta producía miedo y tedio. Allí eran desvalorados como todavía no adultos con capacidad de aportar económicamente, pero amados como hijos por las madres.<sup>4</sup> En la “calle” ellos buscaban placer con la marihuana en compañía con los pares, los amigos. En la calle también existía el peligro de la autoridad abusiva y de otras personas que los juzgaban por ser agentes que no aportaban a la vida en sociedad. La

4 En otros talleres con adultos padres de familia fue recurrente escuchar que aportar económicamente era uno de los signos que dignificaban a un “papá”. Mencionaban lo mal que ellos se sentían cuando no podían aportar dinero, experimentando la impotencia, lo que los llevaba a tener conflictos con otras personas, especialmente con las mujeres, por sentirse humillados. Ellos resaltaban que no tenían un empleo estable y que las mujeres tenían que

salir a trabajar, cosa que no necesariamente gustaban, porque creían que en la calle ellas podrían interesarse por otros hombres. El miedo era el de sentirse traicionados y abandonados. Así, expresaban un cambio de papeles. Muchas de las *causas de la violencia intrafamiliar* tenían que ver con la presencia o no del dinero, con la capacidad del hombre de aportar y de dignificarse como un “buen padre”.

calle tenía una temporalidad, no era posible estar allí en todo momento, porque existía el peligro de volverse vago, y, peor, habitante permanente de esta, lo cual era un estado indeseado, el nivel más bajo al que podrían llegar.

Ellos aprendían a administrar cierto tipo de experiencia en el tránsito entre la casa y la calle. El éxito en su administración significaba “volverse un hombre”. La experiencia brindaría herramientas para constituir autoridad. No tener experiencia significaba ser comparados con un deber ser de adulto que ellos todavía no alcanzaban, razón por la cual había un permanente sentimiento de frustración y rabia. Eso denotaba problemas en la definición de sus límites como personas y de sus individualidades. El reconocimiento y la adquisición de experiencia les permitía circular con autoridad entre la casa y la calle, relacionándose como iguales con otros hombres adultos.

El “diálogo familiar”, más que ser una relación horizontal de individuos que se reconocían en su diferencia, era una relación de los mayores hacia los jóvenes, en un intercambio de experiencia por obediencia. Esta noción también era compartida y estimulada por el padre, la monja y la trabajadora social del instituto. Los jóvenes esperaban de sus padres consejos para la vida, para planear el futuro. Los consejos capitalizaban una experiencia de vida, que era socialmente medible a través del éxito personal de los más viejos y la tranquilidad y la paz en casa. Todo eso se materializaba en las condiciones de infraestructura de la casa, en la providencia económica del marido y en el amor de la madre. Esa experiencia legitimaba una cierta autoridad que los jóvenes podían seguir, obedeciendo los consejos.

Los “ñeros” no veían tal legitimidad en casa. Personas como el padre, algún “cucho” o vecino de la Junta de Acción Comunal podían representar tal tipo de autoridad. La “cucha” poseía un tipo de autoridad relacionada con los sentimientos de afecto, cariño y protección. Ella era la persona de máxima estima. Insultar a la cucha era una grave ofensa entre ellos, que generaba las más fuertes reacciones de defensa de su santidad. Esta defensa era extensible a las hermanas. El hecho de violar tal santidad por los hombres que circulaban en la casa, los padrastros particularmente, generaba ira y dolor, pero también impotencia. Ellos no podían confrontar aquellos hombres; por alguna razón que no comprendían o sabían, la cucha muchas veces continuaba manteniendo el vínculo con esos “violadores”. El hecho de que la cucha tuviese un vínculo sentimental y muchas veces económico con esos hombres, debilitaba la relación madre-hijo, generando el sentimiento de desconfianza, desesperanza y resentimiento, sin que esto implicara, con todo, la pérdida del amor materno. Ser “violador” era una identificación despreciable, utilizada para desca-

lificar a un par, lo que significaba una ofensa máxima. En este esquema de autoridad, solo una figura externa, investida de poder institucionalizado era capaz de confrontar y controlar al *abusador*, legitimando la protección de la *víctima* por la *violencia sexual* sufrida.

Ellos mostraban una imagen de la *violencia intrafamiliar* dimensionada por problemas y carencias, en oposición a un ideal de familia nuclear, valorada por la política pública y activada a través de la retórica de los derechos. Este modelo fue el referencial de los jóvenes para medir el grado de violencia, al tiempo que de unidad y armonía en el hogar. Problemas y carencias englobaban descripciones de relaciones sociales, valores y sentimientos significativos de los vínculos entre los jóvenes con sus familiares en la “casa”, definida por la presencia de la “cucha”.

Desde la propuesta gubernamental de pensarse como un *sujeto de derechos*, la violencia reveló relaciones conflictivas que no estaban medidas por el reconocimiento de derechos positivos entre individuos, ni por el hecho del hombre de poseer derechos sobre los demás en la familia. Aquello, entendido desde la perspectiva institucional como *violencia intrafamiliar*, abarcaba rupturas en los intercambios entre personas con diferencias de estatus y experiencia en una casa, percibidas a través de un lenguaje sentimental, pero no asumida por ellos, de manera inicial, como violencia. Esta última evocaba una connotación moral negativa sobre relaciones en las cuales ellos eran subordinados, siempre frente a una autoridad que juzgaba su comportamiento en relación con el estereotipo de “muchacho” que sería un hombre responsable en el futuro. Varias de las exposiciones de los jóvenes recordaban el discurso del deber ser juvenil asociado con la enseñanza de las escuelas católicas, y ellos, como antítesis de esa figura, se pensaban a partir de la incompletud. Ellos, como “ñeros”, no poseían los valores para ser “muchachos” y no eran reconocidos como *ciudadanos*, representantes de una *nueva masculinidad*.

## El encuentro con el otro

Es inquietante pensar cómo la imagen de la familia mantenida por el papá es similar al concepto de *institución legal familiar* dirigida por el *pater familias*, instaurado durante el proyecto de la Regeneración conservadora en las últimas décadas del siglo XIX. Desde esta época y durante las primeras tres décadas del siglo XX, ese proyecto buscaba la continuidad de formas de

administración política y social mediadas por la Iglesia católica, rescatando los valores de la hispanidad (de la Colonia) en contraposición al ideario liberal republicano, inspirado en las reformas napoleónicas. El hombre de la Regeneración era sujeto de protección de derechos del Estado, mediador entre su familia y la sociedad, cuya máxima virtud era ser responsable del bienestar de la esposa y los hijos, los cuales le debían obediencia (Martínez, 2013).

Dado el cambio de sujetos de protección de derechos para el Estado, iniciada en la década de los treinta con la conformación de la infancia como población, pasando por los años cincuenta, cuando las mujeres adquirieron el derecho al voto, y finalizando en los años noventa con la inauguración del Estado social de derecho con la nueva Constitución Política, se configuró una sensibilidad nacional sobre la *violencia intrafamiliar*. Este tipo penal evidencia una tensión entre la institucionalidad del *pater familias* y el ideal de igualdad individual, evidente en varias sentencias de la Corte Constitucional, las cuales buscan simultáneamente proteger los derechos de individuos de poblaciones vulnerables y la familia como célula de la sociedad.

Nociones como *derechos* y *machismo* adquirieron sentido cuando los jóvenes fueron interpelados, mostrando un universo de relaciones y experiencias que no necesariamente encajan con la imagen poblacional sobre los hombres como potenciales agresores. Eso también revela que ser un “buen papá” no se agota en la idea de *individuo* como ciudadano consciente de su cuerpo con género y siendo criador junto con su esposa, atributos del *nuevo hombre*. El hecho de “ser responsable”, en el entendimiento de la institución legal familiar, otorga prestigio delante de otros hombres, sus pares, un atributo altamente valorado, tanto en “casa” como en la “calle”. Considero que la idea de *nuevo hombre* de la academia y el activismo delineaba la individualidad de los “ñeros”, confrontándolos con valores individualistas que no necesariamente encontraban positivos, como el reconocimiento de la homosexualidad o del aborto. Valores que podrían ser interpretados como contrarios a una *perspectiva de los derechos humanos*, les otorgaban dignidad, como el hecho de ser proveedores, obedientes y dirigentes. Sin embargo, ellos mismos apelaban a la posibilidad de ejercer “sus derechos” como una forma de ser agentes con voz propia dentro de un contexto social en el cual la precariedad financiera era casi permanente.

En el caso presentado, la categoría de *cultura*, informada por el análisis de género, fundamentó procesos de percepción de sí y de los otros a través de la corporalidad y la consciencia de poseer derechos positivos, proponiendo una subjetividad ciudadana. También naturalizó un cierto contenido de *violencia*

en la socialidad, entre personas con diferente estatus, bajo la óptica contractualista del individualismo, que veía la asimetría propia de las relaciones de dádiva como desigualdad y vulneración. Lo anterior permitía el juicio moral de un complejo de valores en intercambio, legitimando acciones de gobierno, lo cual mostraba la posición jerárquica y el flujo de poder entre los agentes modernizadores y aquellos sujetos a la norma del Estado. Esta concepción de la categoría de *cultura* creó una imagen de la sociedad, las relaciones sociales y los individuos a través del contraste de una estructura idealizada, la democrática, con una existente, la de la reciprocidad local, la cual era identificada como antítesis moral.

Esta noción de *cultura* envolvía dos entendimientos al respecto, que se relacionan con el multiculturalismo y con la relación nosotros-otro de la modernidad. En primer lugar, una idea de *civilisation* que daba cuenta de una antiestructura por alcanzar, la cual, a su vez, se superponía a la estructura de la *Kultur*,<sup>5</sup> en lo local, encarnada por las prácticas, representaciones y percepción de sí de los “ñeros”. Este contraste permitió la identificación de problemas corporales y mentales relativos al sufrimiento de los individuos, que se contraponían al valor de la *dignidad humana*. De este modo, llegar a un consenso local sobre los conceptos de *dignidad* e *igualdad*, implicó primero la configuración de un compromiso moral para la posterior transformación individual. En segundo lugar, un ejercicio de poder: mi lugar como facilitador del taller en la relación con los “ñeros” me autorizaba a hablar como profesional, funcionario público y hombre adulto.

*Kultur* ha sido fundamental para las reivindicaciones de pueblos indígenas en términos de soberanía y reconocimiento de la identidad étnica, muchas veces en confrontación con una definición universalista de los derechos humanos, como los de las mujeres. Al mismo tiempo, ha servido para que los agentes de la *civilisation* designen al *otro*, objeto de la empresa colonial. Usualmente *Kultur* ha sido utilizado por los antropólogos para observar y analizar las relaciones de las comunidades étnicas con las sociedades nacionales, muchas veces llamadas *hegemónicas* o simplemente *Estado*. En el caso traído a colación, veo un proceso por el cual individuos sin identificación étnica son convertidos en población y culturalizados con el contenido de *Kultur*, a través de la tentativa civilizatoria de comprender la *violencia* inherente a los

5 Sobre los conceptos de *antiestructura* y *estructura*, véase Victor Turner (1969). A cerca de la discusión de los conceptos de *civilisation* e *Kultur*, véase Norbert Elias (1977/1994).

hombres pobres de Bogotá. En esos esquemas, los derechos positivos agenciados por la *civilisation* son vistos como amenazados por la violencia inherente a las relaciones de reciprocidad de la *Kultur*. Eso evidencia una estrecha relación entre modernidad, cultura y gobierno del otro.

La asociación entre *cultura, género y violencia* que configura la categoría de *machismo* como una de acusación de las formas de autoridad en la *Kultur*, promulgada por los agentes de la modernización, da como resultado un entendimiento de las masculinidades locales propia del pensamiento moderno sobre las diferencias. De este modo, una ontología sobre la humanidad que privilegia al individuo como valor moral se contrapone a personas insertas en estructuras sentimentales y relaciones de reciprocidad específicas. Esas formas de autoridad delimitan un modelo de masculinidad hegemónica *culturalizada* y equiparada a la idea de *patriarcado*, que desvelan tensiones con el ideal de ciudadanía.

El concepto de *masculinidad hegemónica*, propuesto por Raewyn Connell, enfatiza los roles, el cambio y el contexto donde esta se ejerce, y fue propuesto para pensar las asimetrías y diferencias de jóvenes de contextos escolares en Australia (Connell y Messerschmidt, 2005). Una noción similar a la idea de *agente* en un campo que estructura y a la vez es estructurante, en la cual la *hegemonía* es entendida de manera contextual y no en abstracto. Ahora, en el contexto político y académico colombiano, este concepto fue apropiado para evidenciar “una crisis de la masculinidad”, de manera similar a otros países de América Latina (Viveros, 2003, 2002; Souza, 2009).

La idea de una *masculinidad hegemónica*, emergente en el contexto anglosajón para dar cuenta de asimetrías en relación con el trato igualitario que esperan los ciudadanos en sociedad, al ser transpuesta a las sociedades heredadas de la colonización ibérica, caracterizadas por el estatus de los sujetos en sociedad, revela tradiciones y estructuras desajustadas frente al ideal de sociedad liberal. Tales desajustes configuran una imagen de masculinidad hegemónica englobada por la cultura que resulta antagónica al valor de la dignidad humana. De esta forma, el abordaje de las *masculinidades* presenta una realidad social siempre con carencia de ciudadanía y con exceso de tradición, produciendo al mismo tiempo para académicos y activistas, pesimismo ante el cambio social, para lo cual, resulta pertinente sofisticar la investigación social y la ingeniería psicológica y sociojurídica.

La distinción que Roberto Kant de Lima (2004, 2010) hace entre los modelos jurídicos de la *common law* anglosajona y del *civilismo continental*, coexistentes en Brasil, resulta útil para comprender la convivencia de entendi-

mientos diferenciados de la categoría de *derecho*, así como las expectativas de socialidad correspondientes a dichos ordenamientos jurídicos en contextos de modernización social, como el bogotano. Lima menciona que la *common law* corresponde a un modelo de paralelepípedo de sociedad, compuesta por individuos portadores de intereses diferentes pero iguales en derechos, lo cual los coloca en conflicto permanente, ajustado por un conjunto de reglas universales. La retórica de los derechos humanos activada a través de los talleres o la garantía de los derechos de las mujeres, supone este modelo de sociedad. De otro lado, el civilismo continental está asociado con un modelo de sociedad piramidal, compuesta por segmentos desiguales y complementarios que deben ajustarse de manera global y armónica, y en el cual las reglas son generales para todo el conjunto pero son aplicadas de acuerdo con el segmento a través de la interpretación de un tercero con autoridad. En este sentido, el discurso localizado de los “ñeros” sobre sus relaciones en la “casa” o en el “barrio”, daría cuenta de la interdependencia de las personas al tiempo que el sentimiento de arbitrariedad e injusticia de algunas reglas en el plano social más amplio.

Teniendo en cuenta esos dos modelos, el desajuste presentado a partir del prisma de la *masculinidad machista* tendría relación con el modelo piramidal, en el cual la igualdad es definida por la semejanza: hombres en la calle, y donde los conflictos ocurren entre pares y entre desiguales. Ahora, la metáfora del *nuevo hombre* se relaciona con el modelo del paralelepípedo en el cual la igualdad se identifica con la diferencia y los conflictos se dan entre iguales. Vale la pena trazar las raíces particulares de la concepción de derecho que configura la *common law*, para proponer la concepción y agencia de los derechos humanos como un proceso de configuración de una ideología semiótica, es decir, el vínculo entre poder político y las disciplinas espirituales del *self* (Kaene, 2007), que substancializa los derechos en el cuerpo individual y exige una relación directa de los ciudadanos como iguales ante la autoridad estatal, como parte de una moral moderna.

## Consideraciones finales

Quiero recordar el programa intelectual de Louis Dumont (1966/1970), que a través del contraste del lugar del individuo entre Occidente y el sistema de casta indio, develó el sistema de valores del igualitarismo y el individualismo occidental en relación con la jerarquización y el holismo. El individualismo

como valor principal de las sociedades que se asumen como modernas, concibe al individuo como sujeto moral, independiente y autónomo, unidad discreta que contiene los valores de la igualdad y la libertad, que lo emancipan de la sociedad y el orden colectivo, encarnando la humanidad.

Al revelar el individualismo, Dumont desnaturalizó la relación entre individuo y sociedad como un problema sociológico, mostrando una cierta ceguera delante de lo social, producto de esta perspectiva. Este autor se refiere al término *apercepción sociológica* para argumentar que nociones como *persona* e *individuo* son constructos socioculturales que imprimen una perspectiva particular al análisis sociológico y que hacen ver individuos con contenido occidental en sociedades etnográficas e históricas no occidentales. Por lo anterior, Dumont apela a la adquisición de consciencia por parte de los investigadores de campo, para distinguir entre el principio ideal y las relaciones sociales empíricas en la modernidad (Stockle, 2001). Considero que la perspectiva etnográfica, la interpretación sociológica y el activismo político a partir de categorizaciones como *masculinidad hegemónica*, *machismo* o *patriarcado* son susceptibles de la crítica elevada por Dumont, lo que muestra un cierto carácter etnocéntrico en la lectura e interpretación de las relaciones sociales, con lo cual los desajustes y las crisis de la masculinidad son apenas esperables.<sup>6</sup>

Por último, quiero llamar la atención sobre el rendimiento de una actitud reflexiva en el trabajo antropológico en contextos altamente politizados como los de promoción de los derechos humanos, que al tiempo tienen una connotación moral positiva y son ejercicios de poder de unos sobre otros. Estoy de acuerdo con la posición de Eduardo Viveiros de Castro (2002) sobre la mirada del antropólogo, que se pretende científica, interpretativa y explicativa del discurso nativo, donde el observador termina considerando el discurso nativo como natural, reproductor e inconsciente de la cultura que este último representa. Hago extensible esta crítica a la investigación social, en general, que asume el desafío de explicar problemas sociales recurriendo a la etnografía como método. Tanto el sujeto que conoce como el que es reconocido, establecen una relación social en la cual uno y otro se interpretan y transforman desde el punto de vista de cada sujeto. El sentido que coloca el antropólogo sobre la experiencia del nativo en su cultura difiere del sentido que este último tiene sobre su cultura y de la relación que establece con el antropólogo. El

---

6 Para una crítica similar en la cual los posicionamientos feministas son parte de las retóricas de la modernidad, véase Strathern (1988/2006).

diálogo entre ambos sentidos permite la emergencia del conocimiento antropológico, como también anota Strathern (1999, 1998/2006).

## Bibliografía

- Connell, R. W. y Messerschmidt, J. W. (2005). Hegemonic masculinity: Rethinking the concept. *Gender and Society*, 19(6), 829-859.
- Departamento Administrativo de Bienestar Social (DABS). (2005). *Proyecto 375: Acceso a la Justicia Familiar y Atención Integral de las Violencias Intrafamiliar y Sexual*. Bogotá: autor.
- Dumont, L. (1966/1970). *Homo hierarchicus: The caste system and its implications*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Elias, N. (1977/1994). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Godelier, M. (1982/2011). *La producción de grandes hombres: poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal.
- Gómez, F. y García, C. I. (2006). Masculinity and Violence in Colombia: Deconstructing the Conventional Way of Becoming a Man. En I. Bannon y M. C. Correia (Eds.), *The Other Half of Gender. Men's Issues in Development* (pp. 93-110). Washington: The World Bank.
- Góngora, A. (2013). *Redes que curam: riscos, danos e políticas de drogas na Colômbia*. Tesis de Maestría, Programa de Posgraduación en Antropología Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.
- Haraway, D. (1991/1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza* (pp. 313-346). Madrid: Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.
- Jimeno, M., Góngora, A., Martínez M. J. y Suárez, C. J. (2007). *Manes, mansitos y manazos: una metodología de trabajo sobre violencia intrafamiliar y sexual*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Departamento Administrativo de Bienestar Social.
- Keane, W. (2007). *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34.

- Lima, R. K. (2004). Direitos civis e direitos humanos: uma tradição judiciária pré-republicana? *São Paulo em Perspetiva*, 18(1), 49-59.
- Lima, R. K. (2010). Sensibilidades jurídicas, saber e poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em uma perspectiva comparada. *Anuário Antropológico*, 2009-2, 25-51.
- Machado, L. (2010). Antropologia e feminismo diante da violência. En *Feminismo em movimento* (pp. 70-109). São Paulo: Francis.
- Martínez, M. J. (2010). Transformarse para ser un buen hombre. En C. Mosquera, M. J. Martínez y B. Lorente (Eds.), *Intervención social, cultura y ética: un debate interdisciplinario* (pp. 239-263). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Martínez, M. J. (2012a). Entre a violência e a paz pelo caminho da cultura: produção de cidadãos na democracia familiar. En A. Lobo (Ed.), *Brasil, 2012, entre fluxos* (pp. 165-193). Brasília: Universidade de Brasília.
- Martínez, M. J. (2012b). Un nuevo primitivo: cultura, género e igualdad en la transformación hacia una sociedad democrática. *Revista de Antropología*, 55(2), 147-180.
- Martínez, M. J. (2013). *Da “cultura de la violencia” à “democracia familiar”*: Masculinidade, cultura e conformação da alteridade em uma política pública de Bogotá, Colômbia. Disertación de Maestría, Programa de Posgraduación en Antropología Social, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasil.
- Mauss, M. (1925/2011). Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. En *Sociologia e antropologia* (pp. 183-313). São Paulo: Cosacnaify.
- Mauss, M. (1938/2011). Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. En *Sociologia e antropologia* (pp. 367-397). São Paulo: Cosacnaify.
- Serrano, J. F., Pinilla, M. Y., Martínez, M. J. y Ruiz, A. (2010). *Panorama de-rechos sexuales y derechos reproductivos y políticas públicas Colombia*. Bogotá: Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos/ Instituto de Medicina Social da UERJ/Universidad Nacional de Colombia.
- Souza, M. (2009). As análises de gênero e a formação do campo de estudos sobre a(s) masculinidade(s). *Mediações*, 14(2), 123-144.
- Stolcke, V. (2001). Gloria o maldición del individualismo moderno. *Revista de Antropologia, São Paulo, USP*, 44(2), 7-37.
- Strathern, M. (1988/2006). *O gênero da dádiva: Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Unicamp.

- Strathern, M. (1999). *Property, substance, and effect: Anthropological essays on persons and things*. Londres: The Athlone Press.
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Nueva York: Aldine de Gruyter.
- Uribe, M. V. (1990). *Matar, rematar y contramatar*. Bogotá: Cinep.
- Viveiros, E. (2002). O nativo relativo. *Mana* 8(1), 113-148.
- Viveros, M. (2002). *De quebradores y cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Fundación Ford/Profamilia.
- Viveros, M. (2003). Perspectivas latinoamericanas actuales sobre la masculinidad. En P. Tovar (Ed.), *Familia, género y antropología: desafíos y transformaciones* (pp. 82-129). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.