

Apuntes sobre sexualidad y reproducción femenina afrocolombiana en Medellín¹

Johanna Santa Maldonado

Ruby Botero Pulgarín

Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia

Presentación

Las palabras emitidas sobre sexualidad y reproducción que leerán a continuación han sido concedidas por un grupo de diez mujeres habitantes de un barrio localizado en la zona noroccidental de la ciudad de Medellín. Estas mujeres, junto con sus familias, han sido reubicadas en una unidad residencial de apartamentos después de que un incendio terminara con sus pertenencias en el año 2000. Allí instauran entre ellas múltiples relaciones de amistad, hermandad, solidaridad e incluso rivalidad; intercambian saberes, sentimientos y vivencias en su cotidianidad. En el transcurso de los últimos cinco meses hemos compartido con ellas una amistad, entablando lazos de confianza y apoyo que nos han permitido indagar en el ámbito de la sexualidad y la reproducción.

Nuestra metodología, basada en la palabra reflexiva y crítica con miras a la interpretación, se centró en dos técnicas

¹ Este texto es resultado del estudio, sobre Sexualidad y Reproducción de Mujeres Afrocolombianas, 2003-2004. Financiado por la Alcaldía de Medellín a través de la oficina Metromujer y apoyado por la Corporación Educativa COMBOS, la Corporación Vamos Mujer, la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas y la Red Colombiana de Mujeres por los Derechos Sexuales y Reproductivos.

básicas: la primera, un trabajo grupal donde las charlas informales que cotidianamente sostienen, se tomaron como un lugar propicio para dirigir los temas de interés; y la segunda, la entrevista a profundidad realizada con dos mujeres, como un espacio de *autoempoderamiento* e *introspección*. De esta manera, lo que socializamos a continuación no son más que las experiencias de mujeres afrocolombianas construidas en un contexto urbano.

Para abordar esta temática en los y las afrocolombianas, es necesario hacer una breve alusión a los estudios referidos a dicha población. En la década de 1950 se inauguraron los estudios antropológicos de los “negros” en Colombia y sus lineamientos investigativos:

[...] pretendían explicar, desde una perspectiva del cambio cultural, las sociedades negras en América como consecuencia de un proceso de difusión y préstamos culturales (Price, 1954). Para la década de los sesenta y principios de los setenta la pregunta por el negro se hace desde las premisas de la ecología cultural, donde “la categoría de cultura negra [fue] entendida en tanto modelo o estrategia de adaptación a un ambiente físico, histórico, económico y político” (Restrepo, 1997:131).

Además, existen trabajos que abordan el problema desde el materialismo histórico (Atencio y Córdoba, 1972; Barreto, 1971; Dávila, 1979; Olarte, 1978; Sabogal, 1973), concibiendo al “negros” como proletario (Restrepo, 1997). Para las décadas de 1980 y 1990, emerge una nueva perspectiva: la de los afrocolombianos y la construcción de su cultura.

ra, generando configuraciones que vinculan África con América. Al estudio antropológico del “negro” en Colombia se han consagrado Arocha (1982 y 1986), Friedemann (1989), Losonczy (1993), Motta (1995) y Wade (1997), entre otros, quienes establecieron lecturas desde la identidad, las relaciones interétnicas, el parentesco, los sistemas simbólicos, el territorio y la modernidad. Entre los estudios que han enfatizado los temas de género, sexualidad y reproducción, se destacan las investigaciones de Mara Viveros (1998, 2000) y Diego Ceballos (1995).

Imaginarios sobre la sexualidad afrocolombiana: Mujer negra ¿ardiente, caliente y buena en la cama?

Los estudios que se han realizado sobre la organización social y familiar de la población negra en Colombia han emitido indirectamente preceptos respecto a su sexualidad y reproducción, contribuyendo a la consolidación de ciertos estereotipos, mientras otros han quedado simplemente entre líneas. Lo anterior nos remite a algunos estudios como los de Wade, quien afirma que “[...] *la importancia de la música y danza negras obedece al “atractivo sexual de la mujer negra”, quien -en contextos de dominación- se convirtió en “objeto sexual perfecto”, debido a que los amos pudieron usar de ella “sin responsabilidad”* (citado por Arocha, 1999: 25).

Wade (1997) deja por fuera “[...] *los alegatos de aquellas esclavizadas que llevaron a las cortes a sus amos debido a la pretensión de ellos de permanecer impunes luego de violarlas o intentar amancebarse con ellas*” (Romero, 1998; Spicker, 1998, citados por Arocha, 1999: 26). Desconoce además los usos de la música dentro de la comunidad afrocolombiana como las fiestas patrona-

les y la convocatoria y aglutinamiento de rebeldes. Este tipo de afirmaciones sobre un grupo humano que posee mujeres de “atractivo sexual” ha contribuido a la reproducción –dentro y fuera de esta comunidad– de estereotipos femeninos como: *mujer negra ardiente, caliente y buena en la cama*. Al respecto, y en oposición a los imaginarios profesados por los blanco-mestizos, una mujer negra expresa la necesidad de resaltar su diferencia individual “[...] *la gente nos dice que todos somos iguales, mírenos bien y se va a dar cuenta que tenemos pieles diferentes, colores diferentes, narices, ojos y bocas diferentes [...] por lo general dicen que todos los negros somos iguales y eso no es cierto*” (M04, 2003).

Para las mujeres afrocolombianas entrevistadas el imaginario de la *mujer sexual* ha sido asociado a la música “[...] *por los movimientos, cuando bailamos nos movemos como si [...] ya sabe, los movimientos son muy similares [se refiere al acoplamiento sexual] y de pronto la gente se hace a una imagen de nosotras [...]*” (M03, 2004). Igualmente, frente al imaginario *hombre negro de pene grande* y quien -en consecuencia- ofrece *mayor satisfacción sexual*, las mujeres afirman: “[...] *algunos hombres tienen un pene grande, pero otros no, es como algunas mujeres que son buenas pa’ la cama y otras no, aunque se crea que todas las negras somos buenas*” (M04, 2003).

Contrastemos esta visión con la de un hombre de esta comunidad: “[...] *a las mujeres negras no les gustan los hombres blancos pues, porque están acostumbradas a otra clase de penes [...] como el de nosotros*” (H01, 2003). Según nuestro criterio, dicha afirmación es más un pensamiento propio de una sociedad patriarcal, que un elemento privativo de la cultura afrocolombiana. En diferentes ocasiones, estas mujeres dicen buscar hombres mestizos para entablar relaciones de

pareja fundamentadas en diversos motivos: la atracción por la otra persona, los deseos de experimentar y la búsqueda del “blanqueamiento”, debido a la discriminación racial de la que han sido víctimas. Con estas relaciones esperan que sus futuros hijos no vivan esta cruda realidad.

Reflexionar conjuntamente con estas mujeres acerca de su sexualidad, nos ha permitido encontrar en ellas una actitud autónoma que relaciona valores y acciones. Entendemos por autonomía “[...] *la capacidad de las mujeres de practicar una reflexión crítica sobre las relaciones de dominación, jerarquía y poder entre los sexos, dando un sentido nuevo a la dinámica que ellas ejercen en estas relaciones*” (Scavone, 1999: 26). Las siguientes intervenciones ilustran lo anterior:

Yo me operé para no tener más hijos, me ligué las trompas en contra de la posición de mi marido [...] un día me di cuenta, yo recién parida, que él se había cogido con otra mujer en Acandí y la tenía embarazada, ahí fue que me puse a pensar: ¡ay no!, yo me voy a operar porque ¿cómo así?, yo recién parida y [él] con otra por allá embarazada y ahí fué que yo tomé esa decisión, yo dije yo me voy a operar porque, ya ahí teniendo hijos por la calle [...] si no alcanza pa’ los de aquí ahora pa’ alcanzar pa’ otros (M01, 2003).

Comentó además que: “[...] *mis primas, primos y amigas me dicen, que yo para qué me operé, que si mi hombre me deja y yo cojo hombre no podría darle hijos. Entonces yo les digo que si a mi me quieren también tienen que querer a mis hijos*” (M01, 2003).

Otra mujer manifestó, acerca de la relación con los hombres y de su posición frente a la sexualidad, que: “[...] *yo cuidó mi sexualidad, haciéndome respetar*” (M05, 2003). En esta

afirmación se refleja una actitud de autonomía mediada por un valor tan importante como el respeto. Sin embargo, en algunos casos, la situación económica crea una relación de dependencia con *sus hombres* que desemboca en el ocultamiento de esa autonomía, ya que la mujer afrocolombiana, aunque trabajadora, se ha visto afectada por el alto índice de desempleo que presenta el país. Los lugares que ocupan dentro de una jerarquía social siempre son los más bajos, habitando los barrios más pobres y nutriendo los cordones urbanos de miseria. Las mujeres que actualmente trabajan lo hacen como empleadas domésticas, cocineras en restaurantes, vendedoras informales, devengando, en el mejor de los casos, un salario mínimo. En otros casos e independientemente de su posición socio-económica, algunas mujeres trabajadoras proyectan una baja autonomía respecto a su sexualidad y su reproducción, manifestando la influencia que ejerce sobre ellas la estructura patriarcal.

Construcción de pareja: “...eso es como todos... que tienen su mujer y tienen su amante”.

En uno de los testimonios seleccionados se resalta lo que conocemos como *infidelidad*. Este es otro de los temas que nutren los imaginarios sobre una identidad femenina afrocolombiana y que invitamos a revisar e interpelar. Para referirnos a este tema proponemos utilizar el término de *relaciones simultáneas*.

Autores y autoras como Friedemann (1989), Ceballos (1995), Wade (1997) y Henao (1998), entre otros, abordan la familia afrocolombiana, caracterizando las relaciones establecidas en el Páccifico como de unión libre, poliginia simultánea y sucesiva, bajo un mismo o diferente techo. Ahora

bien, se afirma que es “[...] *el varón quien acude al concubinato o la poliginia y que [...] en la región este hecho no recibe la sanción social típica de otras regiones culturales del país*” (Henaó y Jiménez, 1998: 22). Al respecto, el historiador Diego Romero afirma:

Aunque Francisco es un negro alto y “bien plantado” que resulta atractivo para muchas mujeres, sus múltiples relaciones amorosas obedecen más que todo a la aceptación social que tiene dentro de esta cultura, el hecho de tener varias mujeres y engendrar hijos con ellas. Todas saben de sus aventuras y no lo condenan por infiel. Al contrario, para los afroamericanos es muy importante informar a su familia que hay nuevos miembros que la integran, para afianzar los vínculos y para tener el referente de que tienen otros lugares donde pueden llegar (Romero, 1998: 1).

Cuando surgió la inquietud por las vivencias en sexualidad y reproducción de las mujeres afrocolombianas, nos preguntábamos si la permisividad para sostener varias relaciones es un hecho característico de lo afrocolombiano, o, si por el contrario, hace parte de una generalidad ajena a la cultura. Según las vivencias de las mujeres entrevistadas, podemos afirmar que tal *realidad* ha cambiado: “No, yo por lo que he escuchado, eso es como todos los blancos que tienen su mujer y tienen su amante, pues así mismo. Yo he escuchado *dizque* antes en las veredas sí, *dizque* había hombres pues que saben *dizque* hacerlo, pues que le hacen cosas a las mujeres [se refiere a prácticas de brujería] y sí, mantenían dos y tres mujeres en la misma casa” (M01, 2003).

Hemos percibido un cambio de posición de estas mujeres ante las relaciones que *sus hombres* sostienen con otras

mujeres: no hay una aceptación total de estas relaciones, que por el contrario les genera incertidumbre. Una de ellas cuestiona el hecho de que *su hombre* salga a buscar otras mujeres, pues está convencida de la estabilidad sexual y afectiva de la pareja, aunque reconoce que la relación falla en otros aspectos. Llama la atención que las mujeres no se preguntan sobre las conductas de riesgo de los hombres en la ciudad. Veamos la “reacción” de una mujer entrevistada sobre enfermedades de transmisión sexual y su posible contagio:

- *¿Vos has pensado de pronto en el contagio de una enfermedad venérea, enfermedades de transmisión sexual?*

- también! ¿cierto?... no he pensado en eso.

- *Nunca, nunca se te pasa por la cabeza eso?*

- no (Mujer 02, 2003).

Es necesario efectuar análisis e investigaciones que profundicen sobre las nociones de inocuidad, donde la mujer se desentiende de una realidad que la hace susceptible de enfermarse. Ante el conocimiento de otras relaciones sexuales sostenidas por el marido, parece ser que la mujer no asume una posición crítica que la lleve a preocuparse por su propio bienestar. Cabe preguntarse entonces: ¿cuáles son los referentes que construyen estas mujeres respecto a su sexualidad para valorar una condición como riesgosa o no?

De otro lado, y en cuanto al beneplácito de las *relaciones simultáneas*, una mujer comenta: “[...] *es más permitido que ellos [las] tengan, o sea, que eso en la mujer, según dicen ellos, se ve muy feo; ellos son hombres, y que el hombre pues tiene tres y*

cuatro mujeres y le dicen los duros, en cambio las mujeres tienen dos hombres y les dicen putas [...] según para ellos, como ellos pasan más [se refiere al aporte económico]” (M01, 2003). La categoría de *género* es útil para interpretar y analizar el modo en que son establecidas las relaciones en una sexualidad culturalmente modelada. Hay autoras que señalan: “la simetría entre hombres y mujeres significa cosas distintas en lugares diferentes. Por lo mismo, la posición de las mujeres, sus actividades, sus limitaciones y sus posibilidades, varían de cultura en cultura” (Lamas, 1986, citada por Cardaci, 1995: 136). Al vincular este concepto con el de *relaciones simultáneas*, vemos que, si bien las mujeres no las pueden tener, sí pueden sancionar el comportamiento de sus maridos, bien sea sintiéndose con el derecho a ser infieles, o como en el caso que se mencionó anteriormente, tomado la decisión de ligarse las trompas para no tener hijos.

Sin embargo, tal como lo menciona Ceballos (1995: 43), en la familia afrocolombiana “[...] *no hay espacio determinante para el amor [...] y la necesidad de resolver situaciones económicas aflora como la base de requisitos para conformar una estructura familiar*”; por lo tanto, no existe una condena absoluta sobre el hombre ante sus *relaciones simultáneas*, más bien se le exige, por lo menos, no descuidar la estabilidad económica del hogar.

Las razones y contextos que han influido en este cambio de perspectiva están en proceso de ser esclarecidas. Entonces, quedan abiertas preguntas que permiten dilucidar si dicho cambio responde a la influencia intercultural, a los contactos religiosos o a un cuestionamiento interno desde las mujeres de la posición de género que tradicionalmente han asumido.

Cuidados postparto:

“... ustedes los blancos no creen en el pasmo, pero nosotros los negros sí”

Encontramos que las mujeres afrocolombianas emplean ciertas clasificaciones para organizar la lógica subyacente a su ser mujer. Este sistema de clasificaciones obedece a un patrón ya establecido, donde la oposición frío/caliente es de una relevancia sin igual para nuestro análisis, puesto que atraviesa las esferas de la sexualidad y la reproducción. De acuerdo con la antropóloga Anne-Marie Losonczy, la lógica de las comunidades afrocolombianas recurre a ciertas codificaciones:

[...] para organizar los diversos campos de lo real [...] entre ellos: órganos humanos, enfermedades, las etapas de la vida individual, lo masculino y lo femenino, **el nacimiento** y la muerte, lo divino y lo humano, el día y la noche. He aquí una serie de ámbitos cuyas relaciones y combinaciones múltiples dibujan y expresan una estrategia intelectual, fluida y coherente [...] (Losonczy: 1993: 39-40, el resaltado es nuestro).

Tal fluidez y coherencia podemos relacionarla con una práctica que hace parte de la realidad de estas mujeres, un saber que hoy nos permiten resaltar en este texto. En primera instancia, y de una manera tímida, nos narraron sus conocimientos, luego afloraron descripciones detalladas que nos permitieron comprobar la existencia de una práctica aún presente que da cuenta de su manera de percibir el mundo y su propia realidad: nos referimos a la práctica del *pringue*, con la cual preservan parte de su identidad cultural.

Es de conocimiento general que las mujeres, una vez dan a luz, quedan debilitadas y ávidas de cuidados, y es pre-

ciso que esos cuidados sean proveídos por alguien para la satisfactoria recuperación de la parturienta. Las mujeres afrocolombianas saben que al tener un hijo o una hija deberán someterse a los *pringues*, una práctica post parto dolorosa, y a los *baños*, puesto que “*se les abre la cintura*”. Esto, sumado a la pérdida de sangre², ocasiona que la madre quede fría por dentro. Las mujeres denominan *pasmo* a este enfriamiento. Así, prácticas como *el pringue y los baños*, se convierten en un elemento imprescindible para cerrar la cintura, el canal vaginal y calentar el cuerpo.

Algunas mujeres que en la actualidad se hacen *los pringues y los baños*, mencionan que en la mayoría de los casos alguien viene del Pacífico a cuidar a la parturienta y que en pocas oportunidades son ellas quienes viajan hacia allá. *Los baños y el pringue* tienen como objetivo evitar que la mujer “se pasme” por la concentración del frío dentro de su cuerpo. Las hierbas que se mezclan para *los baños y el pringue* proceden del Pacífico, aunque algunas se encuentran en las ciudades. En relación con el *pasmo*, las mujeres afirman que “[...] *ustedes los blancos no creen en el pasmo, pero nosotros los negros sí, cuando la mujer da a luz, tiene que hacerse los baños y cuidarse muy bien la dieta, algunas mujeres se les cae el pelo, a otras se les pone la piel zaratana [con granos] ...eso no les quita, porque tienen pasmo en la sangre*” (M03, 2004)

La respuesta a la pregunta del por qué hay que *pringarse*, la encontramos en la importancia otorgada a la reanudación de la actividad sexual:

² Según Losonczy (1993: 48), la sangre es considerada caliente y como al momento del parto se pierde tanta, el organismo tiende a ponerse frío.

[...] el *pringue* es más o menos así, eso le echan dizque aguardiente con un poco de hierba y un mechón de candela y eso lo prenden, y de ahí cogen a uno y cha, cha, cha [con su mano hacía un gesto dirigido a su vagina], con un trapo, una mecha, que pa' que le sane a uno... no le queden a uno heridas³, ni uno quede flojo y le amarran bien la cintura, porque uno cuando tiene niño se abre en la cintura, entonces le amarran eso a uno pa' que no... y le hacen unos baños a uno como en una batea, uno se mete ahí a bañarse con agua de hierbas y cuando uno sale de ahí le tienen una bacinilla con agua y hierba y uno se sienta ahí y se... o sea se tapa, uno se tapa de pie a cabeza con una cobija para que todo ese vapor se le suba a uno, eso es dizque pa' sacar el pasmo, el fin es que eso sane bien, de que uno quede cerrado, de que cuando uno va a tener relaciones con el hombre uno sí quiera, porque hay mujeres que se enfrían, pues o sea que el marido va a estar con ella, y ella diga ay, me duele, ay tengo dolor de cabeza, ay!, yo no quiero, o que no siente nada, que está muy fría, es debido a eso también, porque no se hizo nada cuando nace el niño (M02, 2003).

Aunque doloroso, las mujeres afirman que los puntos se sanan eficazmente con este tratamiento y les produce el estrechamiento de la abertura vaginal, brindando mayor satisfacción sexual.

Como se mencionó, *el pasmo* es un enfriamiento corporal asumido como una enfermedad que ocasiona la pér-

³ El trapo se asienta directamente sobre el periné.

didada del cabello, pone la piel *zaratana*, adelgaza y seca el cuerpo; en palabras de ellas: “[...] *el pasmo es por el parto y hay unas mujeres que nos enflaquecemos, nos ponemos muy feitas, muy flojas como de la cintura pa’ abajo. Entonces a uno lo tienen que cuidar muy bien, para que le salga el pasmo*” (M02;2003). Los baños los hacen durante toda la dieta y los *pringues* unas cinco o seis veces⁴.

Según Losonczy (1993: 45) “[...] *el cruce es el principio de base que relaciona los diferentes elementos de los universos clasificados térmicamente. Una enfermedad fría requiere remedios calientes y viceversa*”. En las prácticas mencionadas hay dos elementos base que se cruzan, ellos son: a la falta de la menstruación, producida por el embarazo, el cuerpo se calienta, pero cuando se produce el parto, la pérdida de sangre significa que el cuerpo vuelve a enfriarse, para ello se utilizan prácticas de cuidado orientadas a calentar el cuerpo de la mujer.

Este proceso lo asumimos como un sistema cíclico. Tanto *el pringue* como *el pasmo* son presentados como vías para conducir el cuerpo de la mujer del ámbito reproductivo al de la sexualidad. Al cargar la reproducción de significados que le adjudican la pérdida de la vitalidad sexual, estas prácticas se presentan como elementos renovadores del ciclo sexual femenino.

Consideraciones finales

El acercamiento a la sexualidad y a la reproducción de algunas mujeres afrocolombianas de Medellín, implica dar cuenta del mundo cultural del cual provienen y las ofertas culturales de la ciudad, de sus concertaciones y tensiones y de

⁴ Algunas mujeres afirman que *el pringue* se realiza durante toda la dieta.

las configuraciones que expresan cómo se tejen en nuestras ciudades las sexualidades contemporáneas.

Con la necesidad de cimentar terrenos donde todas y todos sepamos que existe la opción de hacer valer nuestras concepciones y de fomentar un bienestar –según cada lógica– urge escuchar las voces que intentan concertar en favor de la convivencia. Ello sería lo más ético con esas voces que han estado silenciadas.

En las líneas anteriores mostramos algunos imaginarios sociales sobre la sexualidad de las mujeres afrocolombianas, buscando con ello deconstruir y propender por un nuevo discurso sobre las conductas sexuales que han caracterizado a dicha población, pues como afirma Lamas (1995: 70): “[...] *más que una historia de la sexualidad, existen historias locales con significados contextualizados*”, donde cada historia en particular, obedece a las lógicas sociales y a las transformaciones culturales de la sociedad a la que están adscritas”.

Bibliografía

- Arango, Yolanda. 1994. "Autocuidado: Una toma de decisión de la mujer frente a su salud", en *Discurso, Género y Mujer*. Castellanos, G., et. al. (comp.). Pp. 227-247. Cali: Editorial Facultad de Humanidades Universidad del Valle.
- Arocha, Jaime. 1999. *Obligados de Ananse: Hilos ancestrales y modernos del Pacífico*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Cardacci, Dora. 1995. "Pensando como mujeres... propuestas educativas en salud de los «colectivos» y «redes» de mujeres", en *Las Mujeres y la Salud*. González, S. (Comp.). Pp. 129-165. México D. F.: El Colegio de México.
- Ceballos, Diego. 1995. *La Familia Negra del Litoral Pacífico Colombiano. Un mundo palpitante, una familia universal*. Cali: Editorial Universidad del Valle.
- Friedemann, Nina S. de. 1989. *Criele Criele Son. Del pacífico negro. Arte, religión y cultura en el Litoral del Pacífico*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial S.A.
- Lamas, Marta. 1995. "Cuerpo e Identidad", en *Género e Identidad. Ensayos sobre lo Femenino y lo Masculino*. Arango, L. G., M. León y M. Viveros (comp.). Pp. 61-81. Bogotá: Tercer Mundo Editores, Ediciones Uniandes. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas Universidad Nacional.
- Losonczy, Anne-Marie. 1993. De lo Vegetal a lo Humano: Un Modelo Cognitivo Afrocolombiano del Pacífico. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXX: 37-57.
- Mosquera, Claudia. 1998. Estrategias de Inserción de la Población Negra en Santafé de Bogotá. "Acá antes no se veían negros", en *Cuadernos de Investigación. Estudios Monográficos*. Bogotá: Observatorio de Cultura Urbana. Instituto Distrital de Cultura y Turismo.
- Restrepo, Eduardo. 1997. Afrogénesis y Huellas de Africanía en Colombia, en *Boletín de Antropología* 11(28): 128-145.
- Rivas, Martha. 1996. "La entrevista a profundidad: un abordaje en el campo de la sexualidad", en *Para Comprender la Subjetividad. Investigación Cualitativa en Salud Reproductiva y Sexualidad*. Szasz, I. y S. Lerner (comp.). Pp. 199-223. México: El Colegio de México.
- Romero, Diego Mario. 1998. Sociedades Negras en la Costa Pacífica del Valle del Cauca durante los S. XIX y XX. Tomado de <<http://: aupec.univalle.edu.co/informe/marzo98/afrocolombianos.html>>
- Scavone, Lucila. 1999. "Anticoncepción, aborto y tecnologías conceptivas: entre la salud, la ética y los derechos", en *Género y Salud Reproductiva en América Latina*. Scavone, L. (comp.). Pp. 21-56. Costa Rica: Editorial Tecnológica de Costa Rica.
- Viveros, Mara. 1998. "Quebradores y Cumplidores. Biografías diversas de la masculinidad en Colombia". Ponencia presentada en la conferencia internacional "La equidad de género en América Latina y el Caribe: Desafíos desde las identidades masculinas". Santiago de Chile. Junio 8-11.

Viveros, Mara. 2000. "Dionisios negros. Corporalidad, sexualidad y orden socio-racial en Colombia", en *¿Mestizo yo?* Mario Bernardo Figueroa Muñoz y Pío Eduardo Sanmiguel (eds.). Pp. 95-130. Bogotá: CES/Universidad Nacional.

Wade, Peter. 1993. *Gente Negra, Nación Mestiza. Dinámicas de las Identidades Raciales en Colombia*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.