

Endogamia, consanguinidad, violencias e historias familiares en Boyacá: una lectura entre la genética de poblaciones y la antropología social

Inbreeding, Consanguinity, Violence, and Family Histories in Boyacá: An Interpretation Between Population Genetics and Social Anthropology

Endogamia, consanguinidade, violências e histórias familiares em Boyacá: uma leitura entre a genética de populações e a antropologia social

Recibido: 03/02/2025 • Aprobado: 23/10/2025 • Publicado: 01/01/2026



Juan Carlos Guastumal Llanos

Instituto de Genética, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia
jcguastumall@unal.edu.co
<https://orcid.org/0009-0008-7540-8760>

Andrea Casas-Vargas

Instituto de Genética, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia
lacasasv@unal.edu.co
<https://orcid.org/0000-0003-4374-757X>

Dora Janeth Fonseca-Mendoza

Escuela de Medicina y Ciencias de la Salud, Centro de Investigación en Genética y Genómica (Ciggur), Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia
dora.fonseca@urosario.edu.co
<https://orcid.org/0000-0002-7323-6570>

Carlos Martín Restrepo

Escuela de Medicina y Ciencias de la Salud, Centro de Investigación en Genética y Genómica (Ciggur), Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia
carlos.restrepo@urosario.edu.co
<https://orcid.org/0000-0001-6410-0084>

Yasmín Sánchez Gómez

Universidad de Boyacá / Medisens S. A. S., Tunja, Colombia

sanchezgomezyasmin@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6726-5383>

William Usaquén-Martínez

Instituto de Genética, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

wusaquenm@unal.edu.co

<https://orcid.org/0000-0001-5409-7125>

Resumen

Este artículo examina las causas de la endogamia y la consanguinidad en Boyacá, una región colombiana en la que estas prácticas han sido usualmente atribuidas a tradiciones indígenas. El estudio muestra que ambas responden a factores históricos, sociales y económicos. A través de un análisis interdisciplinario en 39 municipios, se identificaron elementos como la reorganización colonial, el bipartidismo y las estructuras familiares tradicionales que han influido en la consolidación de estas prácticas. Teniendo en cuenta que, según el Plan Territorial de Salud de la Gobernación de Boyacá (2024-2027), las enfermedades genéticas se situaron entre las principales causas de mortalidad en menores de cinco años, resulta necesario un enfoque de salud pública que considere los factores socioculturales. A pesar de la migración y el acceso a la tecnología, la endogamia persiste en algunas comunidades rurales. Comprender estos factores permitirá desarrollar estrategias de intervención más eficaces.

Palabras clave: endogamia, consanguinidad, estructuras familiares, etnografía, ruralidades

Abstract

This article examines the causes of endogamy and consanguinity in Boyacá, a Colombian region where these practices have traditionally been attributed to Indigenous heritage. However, this study demonstrates that they are primarily driven by historical, social, and economic factors. Through an interdisciplinary analysis across 39 municipalities, key elements such as colonial reorganization, political bipartisanship, and traditional family structures were identified as influential in the consolidation of these practices. Given that the Boyacá Departmental Health Plan (2024-2027) identifies genetic diseases as one of the leading causes of mortality in children under five, there is a clear need for a public health approach that takes sociocultural factors into account. Despite migration and technological advancements, endogamy persists in some rural communities. Understanding these factors will enable the development of more effective intervention strategies.

Keywords: inbreeding, consanguinity, family structures, ethnography, rural contexts

Resumo

Este artigo examina as causas da endogamia e consanguinidade em Boyacá, uma região colombiana onde essas práticas têm sido tradicionalmente atribuídas à herança indígena. No entanto, este estudo demonstra que elas são principalmente impulsionadas por fatores históricos, sociais e econômicos. Por meio de uma análise interdisciplinar em 39 municípios, identificam-se influências-chave, como a reorganização colonial, o bipartidarismo político e as estruturas familiares tradicionais, que moldaram a persistência dessas práticas. Levando em conta que, conforme o Plano Territorial de Saúde do Governo de Boyacá (2024-2027), as doenças genéticas figuram entre as principais causas de mortalidade em crianças menores de cinco anos, torna-se necessária uma abordagem de saúde pública que considere os fatores socio-culturais. Apesar da migração e dos avanços tecnológicos, a endogamia continua presente em algumas comunidades rurais. Compreender esses fatores permitirá o desenvolvimento de estratégias de intervenção mais eficazes.

Palavras-chave: endogamia, consanguinidade, estruturas familiares, etnografia, ruralidades

Introducción

En el departamento de Boyacá, en los Andes colombianos (figura 1), presencia- mos un panorama complejo en el que patrones de matrimonio endogámicos y de consanguinidad en algunas de sus comunidades rurales y urbanas coexisten con una alta incidencia de ciertas condiciones de salud hereditarias¹. Esta coe- xistencia, precisamos, no es una observación reciente en el altiplano; diversos estudios en salud pública y genética han documentado frecuencias inusualmente altas de enfermedades recesivas autosómicas (algunas catalogadas como *huérfanas*²) relacionadas con prácticas de endogamia³ y consanguinidad que han incre- mentado los valores de homocigocidad (Apon- te *et al.* 2024; Torres Ramírez 2017;

-
- 1 La literatura médica ha documentado frecuencias elevadas de enfermedades genéticas en Boyacá, como la mucopolisacaridosis tipo IV, la detección de un haplotipo ancestral común en la enfermedad de Gaucher y la presencia de uno de los árboles genealógicos más grandes investigados sobre el angioedema hereditario (Arias Flórez 2025; Gómez *et al.* 2012; Torres Ramírez 2017; Velasco *et al.* 2017; Wilches *et al.* 2006).
 - 2 Estas enfermedades, definidas por el Estado colombiano, son aquellas con una prevalencia igual o menor a 1 por cada 5000 personas (Ministerio de Salud y Protección Social 2024).
 - 3 Hemos definido la endogamia como tipos de apareamiento no aleatorios entre parientes genéticos. Diversos estudios han establecido un alto coeficiente de endogamia, del 12,7 %, para Boyacá (Apon- te *et al.* 2024).

Velasco *et al.* 2017)⁴. Sin embargo, los imaginarios comunes, presentes en el discurso popular⁵, que han explicado esta relación reduciendo estas prácticas matrimoniales a un mero “lastre indígena” o a una “avaricia” por tierras, resultan insuficientes para captar el fenómeno en toda su profundidad. Frente a estos y a los reportes biomédicos, proponemos un análisis antropológico centrado en las raíces sociohistóricas y culturales de estas dinámicas de emparentamiento.

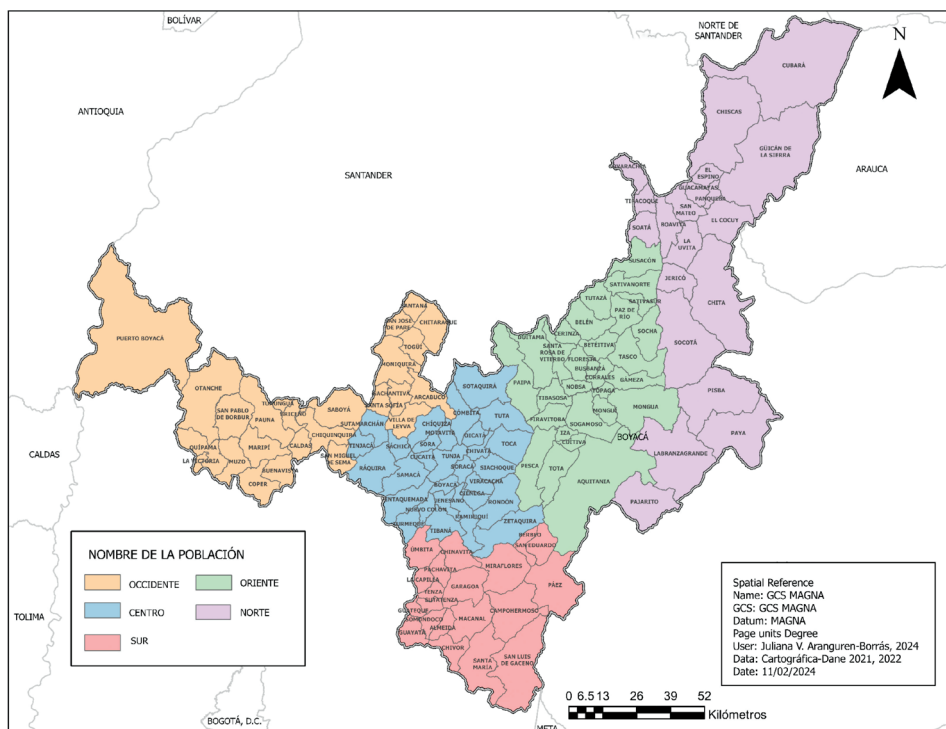


Figura 1. División poblacional del departamento de Boyacá

Fuente: elaborado por Yury Milena Aponte Rubio y Juliana Aranguren.

- 4 Entendemos la homocigocidad como aquella situación en la que un individuo posee las mismas versiones de genes heredados de cada progenitor.
- 5 En Bogotá encontramos que el 80% de las personas que encuestamos al azar pensaban que la endogamia era un rasgo indígena muisca; más aún, en una conversación con William Usaqué, él mencionaba que varias personas del personal de salud, en Boyacá, relacionaban estas prácticas con supuestos rezagos de los indígenas o con su negativa a compartir tierras (comunicación personal, Bogotá, 2022).

Sostenemos que la prevalencia de la endogamia y la consanguinidad en Boyacá, y su correlato en la salud genética, no son elementos aislados. Argumentamos que emergen de una intersección compleja de múltiples factores: los legados históricos, como la reconfiguración colonial y las profundas divisiones socioespaciales del conflicto bipartidista que crearon palpables *geografías del odio* (Sdunzik 2023) y delimitaron territorios y alianzas entre grupos pensados como “contrarios”; también, las lógicas socioeconómicas del contexto agrario boyacense, como la valoración del trabajo y la reciprocidad; y una normatividad arraigada sobre los roles de género, el honor familiar, el afecto, las protecciones y los límites de la pertenencia comunitaria.

Proponemos que esas fuerzas, al entrelazarse, han configurado históricamente las estrategias matrimoniales (incluyendo las uniones endogámicas) como parte de un sistema de estrategias de reproducción, entendidas aquí, siguiendo a Pierre Bourdieu (2011), como acciones (no siempre conscientes) orientadas a perpetuar o mejorar los capitales (sociales, económicos, simbólicos) de la familia. Esta última la concebimos como una institución en la que se expresa la vida privada y se consolida lo público, y también como núcleo formativo de sus integrantes. En suma, es una institución compleja, dinámica y transformativa⁶, esto en línea con múltiples estudios sobre la diversidad familiar en Colombia (Durán-Strauch *et al.* 2011; Flórez *et al.* 2013; Forero y Gamboa 2009; Guerrero *et al.* 2013; Guío 2009; Manjarrés *et al.* 2013; Pachón 2007; Páez-Martínez 2017; Puyana Villamizar 2004; Quintero Velásquez 2009; Rico de Alonso 2005; Rodríguez 2008; Sánchez Jiménez y Valencia 2007; Tovar Rojas 2003; Turbay y Bernat Díaz 2005). Comprender estas fuerzas socioculturales es fundamental para interpretar tanto la estructura social-matrimonial resultante como el perfil de salud genético observado en la región.

Esta investigación nace de un diálogo interdisciplinario en el marco del proyecto “Un método para identificar enfermedades raras con investigación traslacional en aislados biogeográficos del departamento de Boyacá: explorando la ancestría” (2022-2024). Integramos una mirada antropológica al reconocer las limitaciones de los enfoques puramente biomédicos⁷. Si bien los estudios genéticos previos han

6 Ruth Páez-Martínez refiere que la complejidad tiene el sentido de la coexistencia y mezcla de diversas formas familiares; la contingencia apunta a las experiencias y vivencias que contrastan y distan de lo normativo, y la transformación por el dinamismo, al ritmo de los cambios sociales y culturales (2017, 826).

7 Consideramos que los estudios biomédicos o genéticos no deberían ver a las personas o a las comunidades solamente como portadoras de genes o datos estadísticos y que hay un deber fundamental de humanizar estas investigaciones.

sido invaluable para la identificación de mutaciones y para señalar correlaciones estadísticas de apellidos (Bedoya *et al.* 2006; Gómez *et al.* 2008; Gómez *et al.* 2012; Pacheco-Orozco *et al.* 2019; Velasco *et al.* 2017; Wilches *et al.* 2006)⁸, a menudo se refieren a los *contextos socioculturales* de forma tangencial sin incorporar memorias o lógicas locales que dan sentido a estas prácticas matrimoniales.

Mientras la antropología en Colombia ha estudiado ampliamente las estructuras familiares, las vidas campesinas y las alianzas matrimoniales o de parentesco —en relación con Boyacá destacamos los trabajos etnográficos de Vladimir Carballo Acuña (2023 y 2021), Carlos Guillermo Páramo Bonilla (2011) y Mónica Cuéllar Gempeler (2014, 2021a, 2021b y 2024)—, el análisis de la endogamia como cuestión central articulada con las patologías genéticas desde una perspectiva regional ha sido menos prolífico. La pesquisa de Javier Sánchez (2020) en Tunja integra estos elementos, aunque carece de una perspectiva departamental. Es en este espacio etnográfico regional en el que nuestro enfoque busca aportar a la comprensión de los marcos socioculturales que dan sentido a la endogamia y la consanguinidad.

Realizamos estancias etnográficas en 39 municipios cuya selección fue resultado de un diseño intencional para obtener una visión regional matizada. Inicialmente, consultamos el Sistema de Vigilancia en Salud Pública (Sivigila) con asesoría experta para mapear *puntos calientes* demográficos que nos guiaran hacia contextos con reportes de condiciones genéticas en los que las preguntas sobre emparentamiento eran pertinentes. Es crucial precisar que estos datos se usaron como herramienta heurística, no para análisis interpretativo, en este artículo.

Para evitar sesgos, ampliamos la selección aplicando un criterio de máxima variación sociohistórica, incorporando municipios con contrastes en su economía, conectividad y trayectoria históricas particulares. Esta estrategia nos permitió cubrir el 100 % de las provincias del departamento, el 80 % de los municipios en cuanto a los lugares de procedencia y el 93 % por lo que se refiere a la ancestralidad, asegurando una representatividad regional más allá de los casos clínicos.

La selección de los participantes siguió una estrategia de muestreo intencional y en bola de nieve, iniciando los contactos en centros de salud municipales y empresas sociales del Estado (ESE). Buscamos conversar con actores sociales que tuvieran conocimientos de las historias familiares locales, que tuviesen arraigo familiar de varias generaciones y que se autorreconocieran como boyacenses.

8 Los estudios sobre la distribución de apellidos, denominados como isonimias, refieren a las pesquisas que analizan la distribución y la frecuencia de apellidos dentro de una población para así correlacionarlos con el cromosoma Y e inferir relaciones genéticas (Gómez *et al.* 2008).

Realizamos 42 entrevistas semiestructuradas formales, cerca de 70 conversaciones informales y 10 recorridos territoriales. Si bien en este artículo citamos 13 testimonios clave, el análisis interpretativo se nutre del conjunto total de las narrativas. La muestra incluyó a 23 mujeres y 19 hombres de entre 28 y 78 años, con perfiles diversos: agricultores, amas de casa, artesanos, líderes comunitarios, personal de salud, tenderos y transportadores.

El proceso de indagación se centró en la recuperación de las experiencias en sus propios términos. Las entrevistas se desarrollaron como conversaciones abiertas sobre la historia familiar, la vida en la vereda, las transformaciones del trabajo y la historia de la formación de parejas. Empleamos técnicas como los recorridos territoriales guiados para dotar algunas narrativas de una dimensión espacial. Todas las entrevistas formales fueron grabadas, transcritas y analizadas mediante codificación temática, garantizando la confidencialidad de los participantes con pseudónimos. Con ello, buscamos comprender cómo se han vivido y significado las estrategias matrimoniales (también las uniones endogámicas) respondiendo a la pregunta ¿cómo se han configurado la endogamia y la consanguinidad en algunas familias de Boyacá a la luz de esta compleja interacción de factores sociohistóricos, económicos y culturales?

Para desarrollar nuestro argumento, organizamos el artículo en tres apartados. Primero, exploramos la manera en que los legados históricos de la reorganización colonial y la violencia bipartidista han moldeado el territorio y las relaciones sociales, reconfigurando las estrategias matrimoniales. Segundo, analizamos las lógicas del trabajo, la familia y la tierra en el mundo rural, y demostramos que las uniones entre parientes están insertas en dinámicas coherentes de reproducción económica y social. Tercero, estudiamos el tejido afectivo, moral y de protección comunitaria que da sentido y legitimidad a estas alianzas. En las conclusiones discutimos las transformaciones contemporáneas de las dinámicas de parentesco y reflexionamos sobre cómo esta comprensión sociocultural ilumina y contextualiza la relación de estos patrones de emparentamiento con el perfil de salud genética de la región.

Marcas en el territorio: reorganización colonial y geografías de odio

Para comprender las estrategias matrimoniales contemporáneas (también las endogámicas-consanguíneas) en diversas comunidades de Boyacá, es fundamental trascender explicaciones simplistas como la supuesta e inmutable “herencia indígena”. Como argumentaba Luis Vasco, a menudo se han mantenido

interpretaciones de los conquistadores para explicar “algunas características endémicas” colombianas (2004, 354). La idea de que casarse entre consanguíneos es “degeneración” o “falta de cultura” (Sánchez 2020) engranó con los prejuicios construidos sobre las comunidades indígenas del altiplano desde la Conquista. Asociar estas prácticas matrimoniales a un pasado prehispánico reproduce narrativas coloniales diseñadas para justificar y legitimar la dominación de estas comunidades. Nuestro análisis, por el contrario, examina cómo la profunda reorganización sociocultural y territorial impuesta por el régimen colonial español, seguida de la intensa violencia bipartidista, han dejado indelebles marcas en el territorio y en el tejido social. Argumentamos que estas marcas históricas han orientado el mercado matrimonial local y el campo de posibilidades para las alianzas (Bourdieu 2004 y 2011), influyendo en las estrategias que las familias despliegan para su reproducción social.

Las comunidades muiscas prehispánicas poseían complejas organizaciones sociales y políticas (Broadbent 1964; Langebaek 2019). Estaban estructuradas en cacicazgos, con divisiones territoriales y políticas ancladas en su cosmogonía dual (Correa 2004), y regidas por sistemas de parentesco y herencia matrilineales. La filiación y la sucesión seguían la línea materna y las reglas de residencia favorecían patrones matrilocales o avunculocales, generando así una considerable movilidad de hombres y sus redes de parentesco extensas, que conectaban diferentes unidades locales o *utas* dentro de capitánías mayores o *zibyn* (Colmenares 1984; Sánchez 2020). Este sistema, que definía la pertenencia al territorio, los derechos sobre él y las obligaciones tributarias, fue objeto de intervención directa en el periodo colonial. Esta última desarticuló ese sistema de parentesco y reconfiguró las “reglas de juego” del mercado matrimonial indígena al devaluar capitales como los linajes matrilineales, que antes eran valorados en la búsqueda de alianzas.

El colapso demográfico fue el primer impacto brutal. Las epidemias (como la viruela, el sarampión, el tifo, etc.), sumadas a la explotación laboral desmedida y la violencia directa, diezmaron a la población indígena. Las cifras de Michael Francis (2002) sobre Tunja son reveladoras: de aproximadamente 71 695 *indios tributarios* en 1532, se pasó a solo 10 144 en 1635-1636, una reducción de casi el 86 % en un siglo. La magnitud de este desastre demográfico, aunque debatible⁹, es innegable. Esta drástica reducción poblacional no solo restringió el universo de parejas

9 Factores de ocultamiento de información o migraciones impugnan la exactitud del dato (Sánchez 2020).

no emparentadas, sino que intensificó la presión sobre las familias para asegurar la continuidad del linaje en un mercado matrimonial severamente diezmado¹⁰.

Paralelamente, la administración colonial atacó las estructuras de parentesco que no se ajustaban a sus intereses económicos y de control (Colmenares 1984). La norma matrilineal chocaba con la lógica de la encomienda, que buscaba asegurar el tributo y la mano de obra masculina bajo su jurisdicción. Había un riesgo constante de perder la mano de obra masculina tributaria si se permitía que los hijos siguieran a la madre y el correlativo traslado de hombres a las comunidades de sus esposas, como evidenciaba el cacique de Soracá en 1575: “Conforme con nuestro estilo y fuero, que de tiempo inmemorial lo tenemos, los hijos han de seguir el vientre” (Colmenares 1984, 18). Entonces, se promovió activamente el modelo patrilineal europeo y se restringió la movilidad de la matrilocalidad. La Iglesia católica fue importante en este proceso, imponiendo el matrimonio sacramental como una unión legítima ante Dios, persiguiendo la poligamia y las alianzas vistas como “pecaminosas” para así registrar bautismos y matrimonios bajo la estructura patronímica y patrilocal, y erosionando las estructuras prehispánicas muiscas.

La política de “resguardos indígenas”, aunque discursivamente protectora de los naturales, funcionó desde finales del siglo XVI como un mecanismo de segregación espacial y control social (González 1970). Al concentrar a las poblaciones indígenas en unos espacios delimitados y de propiedad comunal inalienable (en teoría), facilitaba los procesos evangelizadores, el cobro tributario y la organización encomendera, pero también limitaba la interacción con otros grupos poblacionales (indígenas y mestizos). Aunque estas rígidas estructuras sociales separaron a españoles, indígenas, negritudes y mestizos, esto no detuvo las dinámicas de mestizaje (Turbay 2012).

Pese al mestizaje, las condiciones de aislamiento relativo para algunas comunidades indígenas, sumadas a la pérdida de tierras, de movilidad y de recursos aprovechables entre pisos térmicos, contribuyeron a un mayor grado de endogamia dentro de las comunidades reasentadas, lo que estrechó el mercado matrimonial disponible. Francisco Triana¹¹ (entrevista, El Cocuy, 2023) contaba que la

10 Es plausible que esta situación generara cuellos de botella, disminuyendo así la variabilidad genética de las poblaciones sobrevivientes y restringiendo solamente una serie de variantes genómicas, una condición que, a su vez, pudo influir a largo plazo en la radiación de diferentes características, entre ellas algunas enfermedades genéticas, y en la configuración del perfil de salud boyacense. Esta hipótesis, consideramos, puede abrir campos de investigación importantes para la región.

11 Los nombres y apellidos de las personas entrevistadas referidas en este artículo han sido cambiados para preservar su identidad.

ubicación de algunas comunidades u'was no correspondía a sus asentamientos tradicionales. Su distribución geográfica era más extensa y dominaban diferentes pisos térmicos a través de labores agrícolas; el arribo de los españoles, con las noticias de conquista que llegaron a oídos de las poblaciones de Tundama y Sugamuxi, obligó al desplazamiento hacia la zona norte, a lugares como El Cocuy, fortaleció el aislamiento frente a los conquistadores y generó una drástica reducción de alianzas matrimoniales y territoriales.

En suma, los regímenes coloniales no solo redujeron físicamente a la población indígena del altiplano, sino que desarticularon sus sistemas de parentesco, restringieron su movilidad y la confinaron en espacios que limitaban sus opciones matrimoniales o de alianza, tanto dentro como fuera de sus grupos de pertenencia. Argumentamos que, desde ese momento, se sentaron las bases para un patrón de reproducción social caracterizado por el repliegue en el departamento boyacense.

Sobre este paisaje transformado por las dominaciones coloniales se inscribieron, en los siglos XIX y XX, las lógicas violentas del conflicto bipartidista. Boyacá, frecuentemente idealizado como remanso de paz, fue un escenario de fuertes pugnas, en donde la adscripción partidista definía lealtades, odios y relaciones sociales a nivel familiar y comunitario. Como documentaron Germán Guzmán Campos, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña Luna (1962), la *terquedad política* se arraigó profundamente hasta el extremo del sectarismo. Las memorias escogidas confirman esta polarización radical. Francisco Triana mencionaba que “las pugnas partidistas tuvieron grandes dimensiones [...], se hablaba de tal o cual vereda y su retaliación; eran familias enteras liberales contra familias enteras conservadoras, veredas contra veredas” (entrevista, El Cocuy, 2023). El reclutamiento de campesinos boyacenses para las fuerzas chulavitas, como bien indicaban Guzmán Campos *et al.* (1962, 98), o la formación de guerrillas liberales al oriente son testimonio de la intensidad del conflicto en la región.

Estas rencillas partidistas también permearon la vida cotidiana e inscribieron en el territorio lo que podemos analizar, siguiendo a Jennifer Sdunzik (2023) y a Pierre Bourdieu (2004), como una geografía del odio que operaba como un poderoso estructurador del mercado matrimonial. Este concepto nos permite comprender cómo ciertas fuerzas sociopolíticas, económicas y culturales mapean activamente el espacio, creando zonas de inclusión y exclusión, de seguridad o peligro, de afinidad y otredad radical. En Boyacá, esto se tradujo en fronteras invisibles pero férreas entre veredas, municipios e incluso familias de distinta adscripción política. Martina Rodríguez lo describía así: “Las veredas liberales o conservadoras, eso eran enemigos a muerte, no se podían ver ni andar por cualquier lado”

(entrevista, Floresta, 2023). Los campesinos construyeron un conocimiento práctico sobre qué caminos, tiendas, fiestas y, crucialmente, qué familias eran consideradas *las nuestras* y cuáles *las de los otros*.

Esta geografía del odio tuvo un impacto directo en las estrategias matrimoniales. Bourdieu (2004) llamó la atención sobre la desestructuración de los sistemas de intercambio matrimoniales en Bearne (Francia). Aunque allí la fractura se debió a la modernización económica, la situación es paralela: factores externos reconfiguraron el mercado matrimonial. La lógica que guiaba estos matrimonios era la salvaguarda económica y el prestigio social ligado a una casa familiar. Rescatamos del análisis de Bourdieu (2004) la centralidad del capital (tierras, linaje, honor) y el prestigio en la elección de pretendientes. Así, en Boyacá, la elección de pareja devino en un asunto de alta sensibilidad, en relación con el cual el capital político o la “pureza” ideológica del apellido se convirtieron en un activo crucial. Casarse con alguien del partido contrario era una traición que ponía en riesgo el capital social, económico y simbólico de toda la familia, afectando sus estrategias de reproducción.

Las prohibiciones parentales, como relataba Martina Rodríguez (entrevista, Floresta, 2023), relacionadas con la filiación política de la familia del pretendiente (“¿Por quién habían votado?”) y la proscripción de cualquier unión con *contrarios ideológicos* pueden entenderse como estrategias para proteger y consolidar los capitales y cierto prestigio de las familias en un contexto polarizado. La consigna implícita sobre la preferencia era clara: “Solo se casaban liberales con liberales, conservadores con conservadores” (Francisco Triana, entrevista, El Cocuy, 2023). Casarse con alguien del partido contrario podía acarrear el ostracismo, la desheredación o incluso el riesgo de la integridad física de los involucrados. Sin querer sugerir que estas prerrogativas tuvieran un carácter totalitario (puesto que hubo matrimonios con contrarios políticos), esta violencia bipartidista actuó como un fuerte mecanismo de restricción social, superponiéndose a las limitaciones construidas en la Colonia y reduciendo aún más el abanico de cónyuges considerados *aceptables y seguros*.

En conclusión, las reconfiguraciones históricas en Boyacá estuvieron marcadas por procesos superpuestos de fragmentación, control y exclusión. La reorganización colonial (que incluyó el colapso demográfico, la modificación de los sistemas de parentesco, la restricción de movilidad y la creación de resguardos) sentó las bases para un aislamiento relativo de muchas comunidades o su real desaparición. La violencia partidista inscribió geografías de odios que profundizaron estas divisiones creando barreras sociales entre grupos con diferente adscripción política. Este doble legado, al constreñir el campo de alianzas matrimoniales,

moldeó las condiciones dentro de las cuales las familias desarrollaron sus estrategias de reproducción social. La orientación de estas estrategias hacia el interior de grupos afines, incluyendo las uniones endogámicas y consanguíneas, emerge no como un “atavismo indígena”, mucho menos como un esencialismo, sino como una respuesta históricamente situada. Este proceso, en el que la violencia externa reconfigura las fronteras del parentesco, encuentra ecos en otras latitudes latinoamericanas. El trabajo de Paola Canova (2023) en el Chaco paraguayo, por ejemplo, demuestra cómo el despojo territorial y la violencia colonial obligaron a las comunidades ayoreas a renegociar sus relaciones de afinidad y consanguinidad como una estrategia de supervivencia. De manera similar, en Boyacá, las estrategias matrimoniales tendientes al repliegue familiar son el producto de un campo de posibilidades y un mercado matrimonial constreñido por la reducción de opciones y la necesidad de seguridad en un contexto de conflicto.

Trabajo, familia y tierras: lógicas del mundo rural boyacense

Si los procesos históricos limitaron el campo de alianzas matrimoniales desde el exterior, ahora nos adentraremos en algunas lógicas de las comunidades rurales que modelan preferencias y estrategias desde adentro. Entendemos el parentesco no como un conjunto de reglas estáticas, sino como un recurso dinámico que las personas activan para gestionar la vida cotidiana en diferentes contextos, una perspectiva desarrollada por María Inés Fernández Álvarez (2018) para el contexto argentino. Nos enfocaremos en la relación entre el trabajo (agrícola o artesanal), la estructura y concepción familiar, y la vinculación con la tierra, para argumentar que las uniones endogámicas y consanguíneas, lejos de ser anomalías, están insertadas coherentemente dentro de un sistema de estrategias de reproducción social rural.

Evidenciamos que la población describía los matrimonios endógamos como “eso es tradición acá”. Jacinto Molina señalaba:

Claro, la mayoría de la gente es de acá, se casan acá, el que va por allá vuelve otra vez, es muy raro el que trae gente de afuera. Uno escucha que la gente no se casa con la gente de afuera, dizque por la tradición. (Entrevista, Floresta, 2023)

Para entenderlo, nos adentramos en las memorias correspondientes al siglo XX, en las que late con fuerza la centralidad del trabajo.

La construcción de las identidades individual y familiar, la respetabilidad social y la supervivencia misma están aunadas a la capacidad y disposición al trabajo arduo, ya sea “en sus pedazos [de tierra]” (Martina Rodríguez, entrevista, Floresta, 2023) o en la producción artesanal. “Procurar la papita”, como respondía don Raúl Cuéllar (entrevista, Paipa, 2023) a la pregunta por el rol de los hombres dentro de los hogares, encapsuló esta ética del esfuerzo como prerrequisito para sostener una familia. El trabajo no era solo un medio de subsistencia económica, sino un valor moral, una virtud y una responsabilidad. “Quien no sepa trabajar” o sea perezoso es visto como alguien que “no sabe vivir”, incapaz de cumplir con las obligaciones familiares y comunitarias.

Esta valoración del trabajo se articula con roles de género definidos y, sobre todo, desiguales. Las entrevistas señalan que los cuerpos masculinizados eran (y siguen siendo) contruidos como los del “hombre de la casa”, como los responsables de “sacar la cara por la familia” (Raúl Cuéllar, entrevista, Paipa, 2023). Esto implicaba no solo la exigencia de un trabajo físico arduo y constante, sino también un ejercicio de autoridad en los espacios públicos y dentro de las unidades domésticas. Las mujeres, aunque participaban activamente en las labores, eran relegadas al ámbito de lo privado y del cuidado, como relataba Victoria Pérez sobre las labores de algunas mujeres rurales, que vivían “cuidando los niños y al esposo, teniendo hijos y trabajando también en el campo, para ayudar a mantener a todos esos chinos” (entrevista, Floresta, 2023). El machismo, como ella reconocía, estructuraba las relaciones y decisiones familiares, y daba un valor diferencial al nacimiento de un niño frente a una niña:

Un hogar se alegraba más si nace un niño que una niña, eso yo lo miraba y miro hoy en día; si uno ve la fecha de nacimiento de mi abuela, se da cuenta de que no era exacta, cosa que no pasaba con mi abuelo, y esto es porque para registrar a una niña, los abuelos dejaban tiempo para hacer, primero llegaban al pueblo y de una al traguito, y ya cuando debían hacer el proceso llegaban borrachos y lo dejaban en una fecha en específica: “Déjela del 31 de diciembre”, por eso hay muchas mujeres que tienen esa fecha, aunque no es su día de nacimiento; pero a las madres no les preguntaban, era lo que dijera el marido... Hoy en día, acá en Floresta, los negocios los prefieren hacer entre hombres que con una mujer y eso es de todo ese machismo que aún queda en todo este departamento. (Entrevista, Floresta, 2023)

El relato de Victoria evidencia la violencia simbólica y estructural contra las mujeres y la precaria posición que ocupan en este orden social. La imprecisión

en la fecha de nacimiento de su abuela no es un descuido —en contraste con la exactitud de la de su abuelo—, sino la materialización de un sistema que considera la identidad legal femenina como secundaria. Este acto inicial de negación realimenta las bases para un ciclo de subordinación y dependencia. La lógica subyacente —“era lo que dijera el marido”— establece una jerarquía de poder en la que la voz y la experiencia de las mujeres no son tomadas en cuenta. Victoria une esta memoria con la práctica de que “los negocios los prefieren hacer entre hombres”, de modo que la subordinación se traduce directamente en exclusión económica. La mujer, sin un registro preciso al nacer, es la misma que, de adulta, no es considerada para las transacciones económicas.

Ahora bien, el *saber trabajar*, como un capital crucial en el mercado matrimonial, se valora diferencialmente dentro de este marco de violencia de género. Para un hombre, es la base de su autoridad-prestigio como proveedor y cabeza familiar. Como contaba Martina Rodríguez, al considerar un posible pretendiente, los padres valoraban si era trabajador, si en el “pedazo [de tierra] le rinde”. Si bien la apariencia física o el cuidado personal importaban, estos eran un reflejo de esa capacidad interna para el trabajo: “Uno puede ser pobre, pero trabajador y limpio”. A una mujer, su laboriosidad, aunque indispensable, la hace “buena esposa” dentro de una estructura que la mantiene subordinada (entrevista, Floresta, 2023).

En este contexto, entendemos las referencias a los *matrimonios arreglados*¹² como explicación de la endogamia y consanguinidad en las entrevistas. No son menciones inocuas o un deslinde de responsabilidades; analizamos los matrimonios pactados como una *estrategia parental* dentro del sistema de reproducción social (Bourdieu 2011). Los padres, como “administradores” del capital familiar, buscaban alianzas ventajosas para la continuidad y el buen futuro del linaje. La elección de la pareja se basaba en el compromiso y la capacidad de trabajo para “sacar la familia adelante”, y en su pertenencia a un “buen apellido”, es decir, el de una familia trabajadora y conocida (Victoria Pérez, entrevistas, Tobasía y Floresta, 2023; Beatriz Londoño, entrevista, Floresta, 2023). Afirmaba Martina Rodríguez que, “si a los padres le gustaron a usted, ese es el esposo de mi hija, mire, es elegante y trabaja” (entrevista, Floresta, 2023). Que el pretendiente fuera pariente no era impedimento, sino una ventaja, dado que se trataba de alguien cuya familia y

12 Aunque la relación entre tierra, trabajo y matrimonios arreglados es importante, para los entrevistados la distribución de tierras no constituye un factor preponderante a la hora de explicar la preferencia por los matrimonios consanguíneos o endogámicos. De hecho, en ninguna de las trece entrevistas se menciona la negativa a repartir las tierras como motivación para este tipo de uniones.

ética del trabajo eran iguales y, por tanto, confiables. Argüimos que el parentesco podía reforzar la alianza y asegurar los diferentes capitales (tierra, conocimientos, redes de ayuda) dentro del círculo familiar.

Esta lógica de preferir lo conocido se ve reforzada por la configuración socioespacial de muchas comunidades rurales. Hubo una fuerte tendencia a la concentración residencial de grupos familiares extensos en lugares específicos, cuya toponimia local refleja esta densidad; por ejemplo, “la vereda de los Pérez” o “la vereda de los Celis” (Astrid Benavides, entrevista, Aquitania, 2023). Esta proximidad, documentada en 29 de los 39 municipios visitados, aunque no implica inmovilidad¹³, facilita la interacción social constante entre parientes: crecen, juegan, estudian y, sobre todo, trabajan juntos.

Aquí entran en juego prácticas de reciprocidad y trabajo colectivo, como el *convite* y el *brazo vuelto*, fundamentales para entender la cohesión y la formación de alianzas. Mario Criollo comentó:

Bueno, esto antes por acá la gente trabajaba mucho en el campo y en sus artesanías y en lo que hicieran, pero a veces era mucho el trabajo para una sola persona o para una sola familia, entonces se hacían los famosos convites... Un convite es que, digámoslo así, voy a hacer mi casa, pero necesito harta gente para acabar rápido y yo no tengo para pagar todo, entonces yo *convido* a la gente de mi vereda o a los primos, tíos, bueno, uno hace el convite, que es ayudarlo a alguien sin necesidad de estarle pagando, se paga con un buen almuerzo de gallina, y al salir al convite que otro vecino pida después, es un trabajo a brazo vuelto. Quien no ayuda, no se ayuda. (Entrevista, Ráquira, 2023, énfasis del entrevistado)

El testimonio de Mario muestra que el convite y el brazo vuelto no son mecanismos económicos para movilizar mano de obra cuando escasea capital monetario, sino tecnologías sociales para la reproducción del capital social. Estas prácticas tejen y refuerzan una red de obligaciones mutuas. La participación no es voluntaria, es una obligación moral. No acudir a un convite o no *devolver el brazo* constituye una afrenta social que puede llevar al ostracismo. El convite funciona como un censo comunitario reafirmando quiénes *son de los nuestros* y quiénes están dispuestos a cumplir con el pacto de reciprocidad que sustenta la vida social.

13 Nuestros datos mostraron altos porcentajes de desplazamiento a nivel veredal-municipal para educación, trabajo o recreación (39%), aunque mucho menor a nivel interdepartamental (4%).

Además, el convite es un escenario de evaluación social, un *teatro del trabajo*, en el que los capitales individuales se exhiben y se valoran. En un convite, los jóvenes (hombres y mujeres) trabajan y son vistos trabajando. Su fuerza, destreza, resistencia, disposición y actitud (“el buen genio”) son observados y comentados por los mayores o pares. El joven demuestra ser trabajador y una joven ser hacendosa, con lo cual se valorizan públicamente dentro de la comunidad. Por tanto, el convite funciona como un espacio de performatividad del *saber trabajar*, el capital máspreciado en el mercado matrimonial rural.

A diferencia de los espacios de ocio más vigilados, el trabajo colectivo permite una interacción natural y prolongada entre los jóvenes. Esto lo observamos en Ráquira (diario de campo, 2023) y en el relato de Dolores Andrade sobre las reuniones familiares para hacer alpargatas en Floresta: en estos momentos de cooperación laboral se forjan amistades, se comparten bromas, se miden afinidades y surgen atracciones (entrevista, Tobasía, 2023). Un joven que es buen trabajador en el convite gana prestigio ante los padres de las jóvenes casaderas y también se vuelve atractivo para ellas, pues su desempeño es una promesa tangible de su futura capacidad como proveedor y compañero.

La cooperación desde edades tempranas, institucionalizada en prácticas como el convite, crea un caldo de cultivo endogámico. Se forjan lazos afectivos entre parientes y vecinos, quienes han evaluado mutuamente sus capitales prácticos y morales en el escenario del trabajo compartido. La elección de una pareja se vuelve una decisión informada, familiar y próxima, basada en la observación directa de las cualidades que la comunidad más valora. El convite, en última instancia, no solo construye lo material; construye y reproduce la comunidad, orientando las alianzas matrimoniales que garantizarán su futuro.

En síntesis, la lógica de la reproducción social en el mundo rural boyacense se sustenta en un entramado coherente en el que la valoración del trabajo, articulada con normatividades de género y estrategias parentales de alianza, se combina con una densa red social facilitada por la proximidad y dinamizada por la reciprocidad característica de prácticas como el convite y el brazo vuelto. Estos factores posibilitaron una disposición a relacionarse hacia adentro, debido a la cual las uniones matrimoniales en el interior del grupo de parentesco son lógicas, preferibles y ventajosas, para asegurar el capital económico, social y simbólico de la familia. La endogamia y la consanguinidad emergen menos como una “tradicción” ciega o una “avaricia de tierras”, y más como el resultado comprensible de

un sistema sociocultural que privilegia lo conocido, lo cercano y lo probado en el trabajo compartido.

Intimidad, religión y protecciones comunitarias: un tejido moral y afectivo de las alianzas

En las secciones anteriores delineamos los entramados históricos, espaciales y socioeconómicos que enmarcan las estrategias matrimoniales en comunidades de Boyacá. Ahora nos sumergiremos en las dimensiones más íntimas, morales y afectivas, que se afirman en el interior de lo familiar y comunitario. Más allá de los cálculos sobre la tierra o la herencia, las uniones endogámicas también se tejen en una densa urdimbre de afectos, obligaciones morales (desde la costumbre y la religión) y mecanismos de protección frente a las crisis y las amenazas sociales. Este entramado moral-afectivo complementa y fortalece las lógicas de reproducción social, con lo cual ayuda a que algunas alianzas entre familiares se perciban no solo como factibles, sino como seguras.

Primero, las maneras locales de comprender y expresar los sentimientos y la intimidad son fundamentales. Las manifestaciones públicas de afecto romántico no eran frecuentes, recordaba Beatriz Londoño sobre sus padres (entrevista, Tobasía, 2023). El afecto, especialmente el masculino, se expresaba y se valoraba a través del compromiso con el trabajo y la capacidad de “sacar adelante a la familia” (Raúl Cuéllar, entrevistas, Paipa, 2023; Martina Rodríguez, entrevista, Floresta, 2023). Esta concepción, anclada en la responsabilidad y el esfuerzo compartido, privilegia la familiaridad sobre la pasión romántica. La confianza en que el otro cumplirá con sus roles se construye fácilmente con alguien conocido desde la infancia, cuyos parientes y cuya ética de trabajo son familiares. Surgen aquí la idea del *buen nombre* familiar y el adagio popular “mejor malo conocido que bueno por conocer”. La confianza que ofrece un pariente como cónyuge representa una forma de seguridad afectiva y social, dado que participa de una misma red de obligaciones y lealtades.

Segundo, las uniones entre parientes funcionaron también como mecanismos para gestionar crisis vitales y asegurar la continuidad familiar. Evidenciamos que la alta mortalidad femenina asociada al parto generaba situaciones de viudez masculina que requerían soluciones comunitarias. El relato de Estefany Murillo es paradigmático:

No, es que antes las mujeres morían mucho, se morían muy jóvenes al parir los hijos, porque ellas... ellas se encerraban en un cuarto a parir solas, se encerraban en un cuarto y dicen que colgaban un lazo a una viga y ellas se sostenían de ahí y parían el hijo al piso, los parían solas... Entonces claro, mi abuelo, él quedó viudo muy joven con todos sus hijos chiquitos. Y para él era una vergüenza, ¿sí me entiende? La vergüenza de la viudez, de no poder ser el hombre protector y a la vez hacer de mamá. Entonces, dentro de la familia misma, decidió que tenía que casarse con la hermana de mi abuela, con mi tía abuela. Y así fue. Era para que todo quedara en familia, para que los hijos no tuvieran una madrastra de afuera. (Entrevista, Floresta, 2023)

El testimonio de Estefany revela la densa red de significados que sustentan el sororato: la precariedad de la vida femenina, la construcción de la masculinidad como protectora, la vergüenza como regulador social y la lógica de mantener a los hijos “en familia”. Esta solución emerge recurrentemente como una estrategia de reproducción social ante la fractura del núcleo familiar. Las prácticas del sororato y del levirato funcionan aquí como un mecanismo de restitución, una reparación del tejido familiar que busca minimizar la disrupción causada por la muerte. La elección de la cuñada garantiza una continuidad en el cuidado y minimiza la entrada de una “extraña” que podría alterar las dinámicas de poder y herencia. Dicha estructura familiar podemos observarla en la figura 2.

Además, el relato expone la fragilidad de la masculinidad hegemónica rural. La “vergüenza de la viudez” es una sanción social al hombre que ha “fallado” en su rol de protector. El nuevo matrimonio restaura su estatus como “hombre de la casa” y cabeza de familia, reafirmando el orden social de género.

En este punto es crucial preguntarnos por la agencia de las mujeres. El testimonio sugiere que la solución se dio familiarmente. Si bien la unión podía ofrecer seguridad, también inscribía a la mujer en un rol predefinido y su trayectoria vital quedaba subordinada a la necesidad del grupo. Sin embargo, Estefany contaba que su tía abuela enviudó y luego se desposó con su cuñado, con lo que logró heredar las dos partes de los hermanos, algo que le era vedado por su género; esto evidencia que, a pesar de las rígidas prerrogativas, esta mujer supo manejar una estrategia matrimonial para su beneficio.

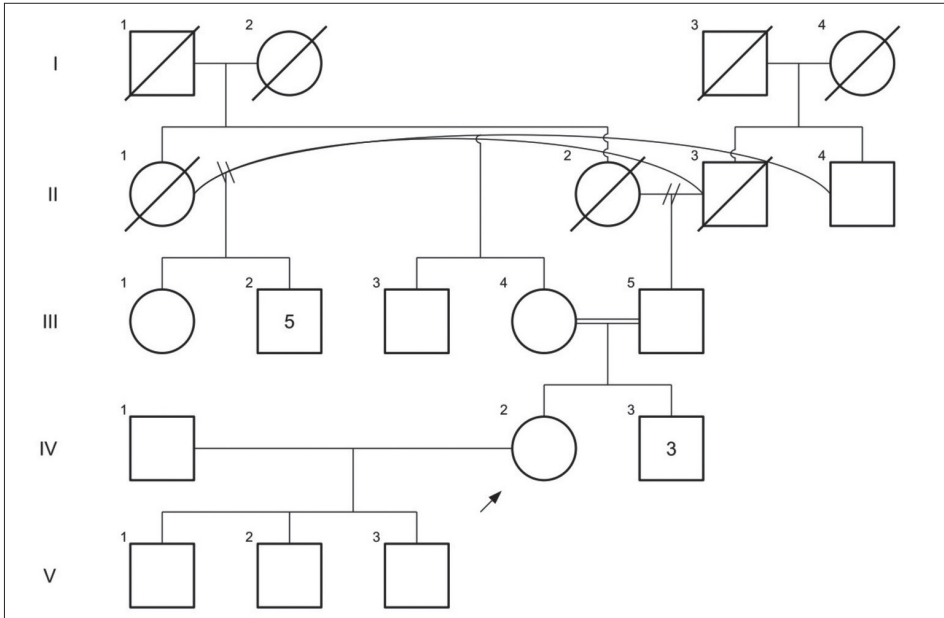


Figura 2. Árbol genealógico de Estefany Murillo¹⁴

Fuente: elaboración propia.

Aunque estas estrategias encuentran paralelos en diversas tradiciones culturales, su interacción con el catolicismo en Boyacá es compleja. Si bien las entrevistas rara vez citaban textos bíblicos específicos, como el Deuteronomio 25,5, que describe un mandato similar al levirato, sí aludían a una moralidad cristiana que remarcaba la solidaridad familiar. Así, la doctrina católica, más que ser la fuente original, parece haber operado como un marco que convivía y podía reforzar estas uniones ante las crisis de los fallecimientos, especialmente cuando buscaban asegurar la cohesión familiar y el cuidado de sus miembros. Empero, esta convivencia no estaba exenta de tensiones, pues la misma Iglesia establecía impedimentos

14 Las convenciones para la lectura de esta figura son las siguientes: los cuadrados representan a hombres y los círculos representan a mujeres. La línea diagonal (/) sobre un símbolo indica que el individuo ha fallecido (como se ve en la generación I). Las generaciones están ordenadas verticalmente por números romanos y cada individuo se identifica por su posición horizontal (III-4). La flecha (→) apunta a Ego (IV-2), la persona central, para la cual se recopiló esta genealogía. Las relaciones se indican mediante líneas: la línea horizontal une a una pareja (unión conyugal) y la línea vertical de filiación conecta a los hijos. Una doble diagonal (//) sobre la línea conyugal señala una unión disuelta (separación o divorcio), visible entre II-1 y II-2. Las cifras internas (5 en III-2) son códigos que refieren al número de hijos de dicha figura.

por parentesco, por lo que aquella entraba en conflicto con algunas uniones consanguíneas vistas como tradicionales.

La intensa presión social por la descendencia y la protección del honor familiar llevaban a otras soluciones endogámicas. William Usaquén refirió cómo, en casos de infertilidad masculina, algunas mujeres buscaban discretamente tener hijos con parientes cercanos del esposo, gestionando así un problema reproductivo (comunicación personal, Bogotá, 2023). El peso de las normatividades religiosas y sociales es esencial. Casarse y formar familia es un sacramento, un mandato divino y un pilar de la realización social. La soltería es vista como una carencia, una vida incompleta, casi una transgresión. “No me importa con quién me case, con tal de no quedarme sola y cumplir el sacramento”, expresaba Marcela Soto (entrevista, Aquitania, 2023). Esta presión interna hacia el matrimonio, combinada con las limitaciones discutidas, hace que los candidatos del propio círculo familiar se conviertan en opciones probables.

Finalmente, las alianzas internas funcionan como estrategia de protección contra la desigualdad y la envidia. La preferencia por “casarse entre iguales”, la homogamia, aconsejaba Martina Rodríguez, evita tensiones que pueden surgir por diferencias socioeconómicas entre cónyuges: “Si el muchacho tiene más riqueza, entonces la china se siente más humillada, y si la china es la más rica, pues el muchacho también se siente así” (entrevista, Floresta, 2023). Casarse con un pariente, alguien percibido como del “mismo nivel”, ofrece una garantía de igualdad y minimiza el riesgo de conflictos. Aunque la protección buscada va más allá de las tensiones internas y se extiende a la defensa contra las fuerzas negativas del exterior de la unidad familiar. La envidia, como analiza Carlos Guillermo Páramo Bonilla (2022), es concebida como una fuerza social activa y peligrosa capaz de “secar”, “hacer infértil”, “enfermar” y “traer desgracia”. Martina Rodríguez atribuye la muerte violenta de su padre y las convulsiones de su hermano a la envidia:

Mi papá se quitaba la comida de la boca y se la daba [a su compadre]... A mi papá lo mató su compadre por la envidia. La envidia corroe, trae desgracia y mucha parte negativa. Recuerdo que él lo llamó afuera y con una escopeta le disparó [...] y nadie quería ayudarnos porque tentaba a muerto, que es cuando usted toca a una persona muerta, se le pega algo del difunto. Al final pudimos conseguir una carreta para cargarlo. Ese mismo día le empezaron a dar las convulsiones a mi hermano... La envidia trae desgracias: nomás el compadre se fue para el Casanare y allá lo mataron. (Entrevista, Floresta, 2023)

Este testimonio evidencia la fragilidad de los lazos sociales. Que el asesino sea el compadre subvierte la lógica de protección comunitaria. El compadrazgo, como analiza Martha Marivel Mendoza Ontiveros (2010), es una de las formas más sagradas de parentesco ritual; a menudo se lo considera más fuerte que el de la sangre, pero es corroído por la envidia, lo que demuestra su poder destructivo. La amenaza no proviene solo de afuera, sino del corazón de la red de confianza. A su vez, el concepto de *tentar a muerto* y el abandono de la comunidad revelan el extremo aislamiento de la familia en la crisis. El miedo a la contaminación sobrenatural supera la solidaridad y refuerza la idea de que la única unidad fiable es el núcleo consanguíneo.

En este contexto de traición y abandono, las alianzas matrimoniales se reconfiguran. Si ni un compadre es confiable, ¿quién lo es? El círculo de alianzas seguras se contrae a la propia familia. Casarse *hacia adentro* se convierte en una estrategia de protección, una forma de mantener las relaciones vitales dentro de un perímetro seguro. Prácticas como colgar una sábila o poner una cruz en el horno para “recoger malas miradas o evitar chitiar las artesanías” (Mario Criollo, entrevista, Ráquira, 2023) son expresiones tangibles de esta preocupación y refuerzan la lógica de replegarse sobre lo familiar.

Concluimos que la continuidad de las estrategias matrimoniales también tiene sentido en los profundos entramados morales y afectivos. Las formas de expresar el cariño, la importancia de la familiaridad o de la confianza por encima del romance, las obligaciones de solidaridad para gestionar crisis como la viudez o la infertilidad, la presión social y religiosa hacia el matrimonio, y la percepción de la unión entre parientes como un escudo protector: todo ello converge para hacer de estas alianzas una opción coherente y profundamente arraigada en la lógica cultural local boyacense. Este entramado intimista, moral y de protección es una dimensión esencial de las estrategias de reproducción social que, en conjunto con los elementos previamente citados, moldean las decisiones familiares.

Conclusiones: estrategias de transición y miradas integradoras

En este artículo hemos argumentado que las uniones endogámicas y consanguíneas en Boyacá son estrategias de reproducción social históricamente situadas, tejidas en la compleja intersección de múltiples factores, y que no pueden ser explicadas de manera simplista como el resultado de la herencia indígena o de avaricia por la tierra. Demostramos cómo los legados de la reorganización colonial

y las geografías del odio bipartidista constriñeron el campo de las alianzas posibles en la medida en que crearon un paisaje social fragmentado. Examinamos cómo las dinámicas económicas y laborales en el campo, enfocadas en la apreciación del trabajo, los roles de género y las estrategias parentales para las alianzas y las redes de reciprocidad, como el convite y el brazo vuelto, establecieron un sistema en el que las uniones endogámicas resultaban coherentes y beneficiosas para la continuidad familiar. Finalmente, exploramos el denso tejido moral y afectivo —intimidación, gestión de crisis, religión y protección contra la envidia— que otorgó sentido y seguridad a estas alianzas.

Este estudio propone, por tanto, una concatenación de violencias que se sedimentan en las prácticas de parentesco. La violencia estructural de la Colonia y la violencia política del bipartidismo crearon un afuera peligroso y forzaron a las comunidades a replegarse. Esta lógica de repliegue, a su vez, reforzó un orden social interno en el que las estrictas jerarquías de género y la presión por la continuidad del linaje y el patrimonio podían generar sus propias formas de coacción. Las estrategias matrimoniales endogámicas emergen así no como una elección libre en un vacío cultural, sino como una respuesta adaptativa a múltiples capas de inseguridad, una “solución” que, si bien buscaba proteger al grupo familiar de amenazas externas, a menudo lo hacía a costa de reproducir, en ocasiones, intensificar las desigualdades y violencias internas, particularmente contra las mujeres. Comprender la endogamia en Boyacá es, en última instancia, comprender cómo la violencia a gran escala se traduce y se vive en la escala más íntima de la familia.

Este panorama, sin embargo, no es estático. Nuestro trabajo de campo detectó dinámicas contemporáneas que sugieren una transición en estas estrategias de reproducción social. Observamos un cambio gradual desde un modelo predominantemente rural hacia lo que hemos denominado un modelo rural-municipal, en el que un porcentaje significativo de la población —el 75,3% de los participantes del proyecto— prefiere residir cerca de sus familias, pero a menudo en las cabeceras municipales y no en el campo disperso. Esto coincide con una disminución de la actividad agrícola tradicional, pues solo el 14,5% se dedica a ella, junto con un aumento de la ocupación en servicios urbanos y emprendimientos a pequeña escala (44%), a menudo de carácter itinerante.

Simultáneamente, la mayor conectividad (internet, transporte) y el posible retorno de migrantes, debido a eventos como la pandemia, están ampliando potencialmente los horizontes sociales y las redes de interacción, e introduciendo nuevas influencias y modelos de vida. Si bien la preferencia por la cercanía familiar parece persistir, estos cambios podrían estar erosionando gradualmente

algunas de las condiciones que históricamente favorecieron las uniones endogámicas (como el aislamiento relativo o la centralidad exclusiva del trabajo agrario). Es un proceso en curso, cuyas consecuencias a largo plazo sobre las estructuras familiares y los patrones matrimoniales merecen una investigación continuada, que preste atención a cómo se negocian las tensiones entre lo tradicional y las nuevas realidades.

Con este trabajo, hemos buscado realizar varios aportes al conocimiento antropológico, con particular énfasis en la etnografía en Boyacá. Proporcionamos un análisis detallado y situado de estrategias matrimoniales que favorecen la endogamia, y argumentamos que estas prácticas, lejos de ser meros estereotipos, germinan en lógicas rurales profundas y procesos históricos que reconfiguran la reproducción social en el ámbito regional. Destacamos, además, la importancia de la perspectiva etnográfica y las memorias familiares para dialogar con estas lógicas socioculturales en sus propios términos, y para enriquecer la comprensión de la diversidad familiar y comunitaria.

Aunque este estudio nació en un diálogo interdisciplinario en el que la antropología interactuó críticamente con otras disciplinas, es crucial subrayar que nuestros análisis buscaron, ante todo, profundizar en la comprensión de estas dinámicas de emparentamiento. Al prestar atención a las memorias locales, reconstruir trayectorias históricas y analizar las lógicas que subyacen a las prácticas matrimoniales endogámicas, esta investigación aspira a contribuir a debates más amplios dentro de la antropología de la familia, los estudios del parentesco y los análisis rurales, especialmente aquellos enfocados en el altiplano cundiboyacense.

Comprender esta compleja urdimbre es crucial para situar e interpretar adecuadamente la notable presencia de ciertas condiciones de salud hereditarias en Boyacá. La alta frecuencia de enfermedades genéticas no puede abordarse únicamente desde una perspectiva biomédica que ignore las lógicas profundas que estructuran las decisiones reproductivas. Las intervenciones de salud deberían considerar esta complejidad, dialogar horizontalmente con las comunidades y evitar la estigmatización que a veces acompaña a los discursos puramente genéticos. Un enfoque verdaderamente integrado debe reconocer que la salud de una población está indisolublemente ligada a su historia, su estructura social y sus marcos culturales.

Agradecimientos

Agradecemos a todas las personas que participaron en las entrevistas por su colaboración y disposición, lo cual fue clave para la investigación. También a la Secretaría de Salud de Boyacá por la información de la base de datos del Sivigila. Extendemos el agradecimiento a la comunidad u'wa de Güicán y a los diversos centros de salud y empresas sociales del Estado (ESE) en varios municipios de Boyacá que contribuyeron con sus experiencias y conocimientos. Finalmente, al Grupo de Genética de Poblaciones e Identificación del Instituto de Genética de la Universidad Nacional de Colombia por su apoyo, y a los editores y evaluadores de la RCA por sus aportes a este documento.

Referencias

- Aponte, Yury, Juliana Aranguren, William Usaquén y Milena Rondón.** 2024. “Isonimia y ancestría: revelando la historia evolutiva humana del departamento de Boyacá, Colombia”. Tesis de pregrado en Biología, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Boyacá.
- Arias Flórez, Juan Sebastián.** 2025. “Descripción clínica, genotípica y poblacional del angioedema hereditario en Boyacá, Colombia”. Tesis de maestría en Genética Humana, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Bedoya, Gabriel, Jenny García, Patricia Montoya, Winston Rojas, María Eugenia Amézquita et al.** 2006. “Análisis de isonimia entre poblaciones del noroeste de Colombia”. *Biomédica* 26 (4): 538-545. <http://ref.scielo.org/dn8chh>
- Bourdieu, Pierre.** 2004. *El baile de los solteros: la crisis de la sociedad campesina en el Bearne*. Anagrama.
- Bourdieu, Pierre.** 2011. *Las estrategias de la reproducción social*. Siglo XXI.
- Broadbent, Sylvia M.** 1964. *Los chibchas, organización sociopolítica*. Universidad Nacional de Colombia.
- Canova Cabañas, Paola.** 2023. *Intimidaciones de frontera: mujeres ayoreo y economía sexual en el Chaco paraguayo*. Biblos.
- Carballo Acuña, Vladimir.** 2021. “‘Como sin querer la cosa’: insinuaciones e indeterminación en los encuentros entre esmeralderos y esmeraldas en Colombia”. *Revista Colombiana de Antropología* 58 (1): 235-259. <https://doi.org/10.22380/2539472X.2046>
- Carballo Acuña, Vladimir.** 2023. “Los precios de las esmeraldas colombianas: formas parasitarias de habitar la formalización minera en Colombia”. *The Journal of*

- Latin American and Caribbean Anthropology* 28 (2): 131-140. <https://doi.org/10.1111/jlca.12669>
- Colmenares, Germán.** 1984. *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada: ensayo de historia social (1539-1800)*. Academia Boyacense de Historia.
- Correa, François.** 2004. *El sol del poder: simbología y política entre los muiscas del norte de los Andes*. Universidad Nacional de Colombia.
- Cuéllar Gempeler, Mónica.** 2014. "After Water: An Ethnography on Pain and the Material Environment, East of the Lagoon of Fúquene". Tesis de maestría en Antropología, McGill University, Montreal.
- Cuéllar Gempeler, Mónica.** 2021a. "Agraz y aburrimiento al nororiente de la laguna de Fúquene". En *Antropología y naturaleza*, editado por Alejandro Camargo, 55-78. ICANH.
- Cuéllar Gempeler, Mónica.** 2021b. "Tres Marías y una canta: migración rural y muertes de soledad en el campo de Boyacá (Colombia)". *Revista de Antropología y Sociología: Virajes* 23 (2): 12-22. <https://doi.org/10.17151/rasv.2021.23.2.2>
- Cuéllar Gempeler, Mónica.** 2024. "Fotos quemadas: cosas perdidas, ausencias y gestos especulativos en Boyacá". *Nómadas* 57 (11): 1-13. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n57a10>
- Durán-Strauch, Ernesto, Camilo Andrés Guáqueta-Rodríguez y Astrid Torres-Quintero.** 2011. "Restablecimiento de derechos de niños, niñas y adolescentes en el sistema nacional de bienestar familiar". *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 9 (2): 549-559. <http://ref.scielo.org/rmyr85>
- Fernández Álvarez, María Inés.** 2018. "Más allá de la precariedad: prácticas colectivas y subjetividades políticas desde la economía popular argentina". *Íconos: Revista de Ciencias Sociales* 62: 21-38. <https://doi.org/10.17141/iconos.62.2018.3243>
- Flórez, Carmen Elisa, Ciro Martínez, Claudia Gómez, Darío Maldonado, Darwin Cortés et al.** 2013. *Serie de estudios a profundidad: Encuesta Nacional de Demografía y Salud —ENDS— 1990/2010*. Cepal.
- Forero, Nohora y Luis Gamboa.** 2009. "Family Size in Colombia: Guessing or Planning? Intended vs. Actual Family Size in Colombia". *Revista Desarrollo y Sociedad* 64 (8): 85-118. <https://doi.org/10.13043/dys.64.3>
- Francis, Michael J.** 2002. "Población, enfermedad y cambio demográfico, 1537-1636: la demografía histórica de Tunja. Una mirada crítica". *Fronteras de la Historia* 7 (12): 13-76. <https://doi.org/10.22380/20274688.682>
- Gómez, Alberto, Sandra J. Ávila e Ignacio Briceño.** 2008. "De genotipos e isonimias: análisis de correlación entre el apellido y el patrimonio genético heredado en el cromosoma Y en la población de tres departamentos del suroccidente colombiano". *Bio-médica* 28 (3): 357-370. <https://doi.org/10.7705/biomedica.v28i3.74>

- Gómez, Ana Milena, Reggie García-Robles y Fernando Suárez-Obando.** 2012. “Estimación de las frecuencias de las mucopolisacaridosis y análisis de agrupamiento espacial en los departamentos de Cundinamarca y Boyacá”. *Biomédica* 32 (4): 602-609. <https://doi.org/10.7705/biomedica.v32i4.574>
- González, Margarita.** 1970. *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada*. Universidad Nacional de Colombia.
- Guerrero, María, Martha Guerrero y Nattan Nisimblat.** 2013. *Familia, conflicto y sociedad*. Universidad Católica de Colombia.
- Guío, Rosa.** 2009. “El concepto de familia en la legislación y en la jurisprudencia de la Corte Constitucional colombiana”. *Revista Studiositas* 3 (4): 65-81. <https://doi.org/10.18601/01229893.n52.06>
- Guzmán Campos, Germán, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña Luna.** 1962. *La violencia en Colombia: estudio de un proceso social*. Vol. 1. Tercer Mundo.
- Langebaek, Carl.** 2019. *Los muisca: la historia milenaria de un pueblo chibcha*. Debate.
- Manjarrés, Dora, Elvia León, Rosana Martínez y Andrés Gaitán.** 2013. *Crianza y discapacidad: una visión desde las vivencias y relatos de las familias en varios lugares de Colombia*. Universidad Pedagógica Nacional.
- Mendoza Ontiveros, Martha Marivel.** 2010. “El compadrazgo desde la perspectiva antropológica”. *Alteridades* 20 (40): 141-147. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172010000200011
- Ministerio de Salud y Protección Social.** 2024. Plan Nacional de Gestión para las Enfermedades Huérfanas/Raras. <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/Biblioteca-Digital/RIDE/VS/PP/ENT/plan-nacional-gestion-enfermedades-huerfanas-raras.pdf>
- Pacheco-Orozco, Rafael, Leandra Johana Torres y Harvy Velasco.** 2019. “Determinación de endogamia mediante método de isonimia en la población de Runta, Boyacá, Colombia”. *Revista de la Facultad de Medicina* 67 (2): 241-245. <https://doi.org/10.15446/revfacmed.v67n2.68878>
- Pachón, Ximena.** 2007. “La familia en Colombia a lo largo del siglo XX”. En *Familias, cambios y estrategias*, editado por Yolanda Puyana y María Ramírez, 145-159. Universidad Nacional de Colombia.
- Páez-Martínez, Ruth Milena.** 2017. “Tendencias de investigaciones sobre la familia en Colombia: una perspectiva educativa”. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 15 (2): 823-837. <https://doi.org/10.11600/1692715x.1520331052016>
- Páramo Bonilla, Carlos Guillermo.** 2011. “El corrido del minero: hombres y guacas en el occidente de Boyacá”. *Maguaré* 25 (1): 25-109. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/26763>

- Páramo Bonilla, Carlos Guillermo.** 2022. “Sierpes luminosas, wak’as tremebundas: cauces profundos del terror en la gran revuelta andina (1780-1783)”. Tesis de doctorado en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Puyana Villamizar, Yolanda.** 2004. “La familia extensa: una estrategia local ante crisis sociales y económicas”. *Revista de Trabajo Social* 6: 77-86. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/tsocial/article/view/8456>
- Quintero Velásquez, Ángela María.** 2009. “Contingencias de las estructuras familiares del milenio”. *El Ágora* 2: 307-326. <http://hdl.handle.net/10819/6966>
- Rico de Alonso, Ana.** 2005. “Políticas sociales y necesidades familiares en Colombia: una revisión crítica”. En *Políticas hacia las familias, protección e inclusión sociales*, editado por Irma Arriagada, 301-318. Cepal.
- Rodríguez, María.** 2008. “Estado actual de las investigaciones sobre mujer casada, profesional y madre. Del trabajo remunerado al trabajo doméstico: un estudio sociológico de la familia”. *Revista Científica Guillermo de Ockham* 6 (2): 13-25. <http://hdl.handle.net/10819/5149>
- Sánchez, Javier.** 2020. “Persistencia de relaciones endogámicas en una población rural de Tunja: evidencias etnográficas e históricas”. Tesis de pregrado en Antropología, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- Sánchez Jiménez, María Hilda y Sandra Milena Valencia.** 2007. *Lectura sistémica sobre familia y el patrón de la violencia*. Universidad de Caldas.
- Sdunzik, Jennifer.** 2023. *The Geography of Hate: The Great Migration through Small-Town America*. University of Illinois Press.
- Torres Ramírez, Leandra Johana.** 2017. “Análisis del efecto fundador de una mutación *nonsense* del gen *hgsnat* en la población de Runta, Boyacá”. Tesis de maestría en Genética Humana, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Tovar Rojas, Patricia, ed.** 2003. *Familia, género y antropología: desafíos y transformaciones*. ICANH.
- Turbay, Sandra.** 2012. “Las familias indígenas de Santafé, Nuevo Reino de Granada, según los testamentos de los siglos XVI y XVII”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 39 (1): 49-80. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/34162>
- Turbay, María Mercedes y Luisa Fernanda Bernat Díaz.** 2005. *Investigaciones sobre género y desarrollo en Colombia*. DANE; Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer; Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Vasco, Luis.** 2004. Reseña de *El sol del poder: simbología y política entre los muisca del norte de los Andes*, de François Correa Rubio. *Revista Colombiana de Antropología* 39: 353-361. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1228>

- Velasco, Harvy, Johanna Galvis, Ángela Milena Martin, Lina Buelvas, Yasmín Sánchez et al.** 2017. “Genética clínica comunitaria: exploración de patología genética en Boyacá, Colombia”. *Revista de Salud Pública* 19 (1): 32-38. <https://doi.org/10.15446/rsap.v19n1.55238>
- Wilches, Ricardo, Hugo Vega, Olga Echeverri y Luis Alejandro Barrera.** 2006. “Los haplotipos colombianos de la mutación N370S causante de la enfermedad de Gaucher pueden provenir de un haplotipo ancestral común”. *Biomédica* 26 (3): 434-441. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=84332613>