

Espacios de género

INNENRECHTE

Wandel in Werten
und Normen

Gender

spezifisches

Empowerment

ciudadanía

poder de actuar

cambio de

normas y

valores

mujeres

diskursive

Konstruktion von

Geschlecht

soziale

BEWEGUNGEN

desigualdad

social

SEXUELLE

IDENTITÄTEN

estructuras de violencia

GESCHLECHTER

BEZIEHUNGEN

neue Selbstbilder von Frauen

und Männern

diversidad

ética

y cultural

identidades sexuales

construcción de género

Migration

migración

nuevas

autoimágenes de

mujeres y hombres

Strukturen

der Gewalt

ethnische und kulturelle

Diversität

politische

Partizipation

Indigene

cambio de normas y valores

indigenas

movimientos

sociales

desigualdad social

soziale

Ungleichheit

relaciones de género

ciudadanía

BÜRGER-

INNENRECHTE

Wandel in Werten
und Normen

identidades
sexuales

Gender

spezifisches

Empowerment

relaciones
de género

poder de actuar

Diversität

Juliana Ströbele-Gregor

Dörte Wollrad

editoras

ADLAF CONGRESO ANUAL 2012

Espacios de género

Juliana Ströbele-Gregor

Dörte Wollrad

editoras

FRIEDRICH
EBERT
STIFTUNG



NUEVA
SOCIEDAD

Espacios de género : Adlaf Congreso Anual 2012 /
Leslie Schwindt-Bayer ... [et.al.] ; coordinado por Juliana Gregor-Ströbele
y Dörte Wollrad. - 1a ed. - Buenos Aires : Nueva Sociedad; Fundación
Friedrich Ebert; Adlaf, 2013.
320 p. ; 23x15 cm.

ISBN 978-987-95677-5-3

1. Género. 2. Feminismo. 3. América Latina. I. Schwindt-Bayer, Leslie II.
Gregor-Ströbele, Juliana, coord. III. Wollrad, Dörte, coord.
CDD 305.42

Fecha de catalogación: 30/05/2013

Primera edición: 2013

Corrección: Vera Giaconi y Aldo Giacometti

Diseño y diagramación: Fabiana Di Matteo

© 2013, Adlaf, Friedrich-Ebert-Stiftung,
Fundación Foro Nueva Sociedad
Defensa 1111, 1º A, C1065AAU
Buenos Aires, Argentina

ISBN 978-987-95677-5-3

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

Libro de edición argentina.

Índice

Introducción	9
Derecho y poder	
Causas y consecuencias de la representación de las mujeres en América Latina <i>Leslie A. Schwindt-Bayer</i>	17
Procesos de institucionalización de la perspectiva de género en el Estado: análisis desde la cultura organizacional <i>Daniela Cerva Cerna</i>	30
La participación política de las mujeres, base para la igualdad de género: situación en Chile <i>Isabel Allende Bussi</i>	44
Movimientos y feminismos	
Género e interculturalidad: una relación problemática <i>Norma Fuller</i>	57
Mujeres indígenas en movimiento. Conquistando ciudadanía con enfoque de género <i>Juliana Ströbele-Gregor</i>	71
Movimientos de mujeres y mujeres en los movimientos sociales de Guatemala <i>Eva Kalny</i>	92
Nuevos medios: ¿desigualdades persistentes? Políticas interseccionales de «raza» y género en el ciberespacio <i>Julia Roth</i>	108

Nuevos cultos de género

Crímenes de odio y la invención de una literatura *queer*
ecuatoriana: en torno de «Un hombre muerto a puntapiés»
de Pablo Palacio
Daniel Balderston 127

Del machismo poscolonial a la metrosexualidad, los narcos
y la homosexualidad diversificada. Desarrollos, desafíos y
subversiones en las «nuevas masculinidades» latinoamericanas
Dieter Ingenschay 139

¿Con armas de mujer? Figuraciones del personaje
investigador femenino en la narrativa
latinoamericana negrocriminal
Yasmin Temelli 155

Las voces femeninas y la construcción discursiva de género
en tres estilos musicales latinoamericanos (1965-2010)
Naemi Bauer 170

Desigualdad y movilidad

Movilidades y desigualdades espaciales y sociales
en el contexto del multiculturalismo latinoamericano.
Una lectura en clave de género
Mara Viveros Vigoya 189

Oursourcing en el sector bancario brasileño:
impactos en las relaciones de clase, género y raza
Martina Sproll 204

Trabajo digno. La conceptualización del poder de actuar
y la maquiladora en el norte de México
Miriam Trzeciak / Elisabeth Tuijder 220

Etnicidad, culturas en movimiento

- Redefiniendo los espacios de género desde la diversidad cultural. Las mujeres indígenas frente a la justicia y los derechos en México y América Latina
María Teresa Sierra 239
- Ciudadanías, sexualidades y selváticos. Género y ejercicio del poder en la Bolivia (pos)poscolonial
Andrew Canessa 256
- Agencia y género en los espacios religiosos institucionales e informales de Cuba
Ingrid Kummels 272
- Modernidad y género en mujeres indígenas tobas (qom) del Chaco centro-occidental, Argentina: algunas reflexiones
Mariana D. Gómez 288
- Vidas translocales. Espacios de género y migración rural-urbana indígena en Panamá
Verena Sandner Le Gall 302

Introducción

Los cambios multifacéticos en las relaciones de género que se pueden observar en América Latina son parte de los procesos de modernización social que tienen lugar en el subcontinente. Durante los últimos decenios, la migración, la diáspora, la ampliación de redes transnacionales, el incremento de la desigualdad social y la lucha por la ciudadanía y por el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural tuvieron un importante impacto en las relaciones de género.

Las mujeres han podido conquistar nuevos espacios y a la vez ampliar su representación en la arena política.

Se puede constatar la construcción de nuevas autoimágenes tanto de mujeres como de hombres y el cambio de normas y valores que estructuran la vida cotidiana. En este contexto, las cosmovisiones religiosas tienen un importante papel. Asimismo se han producido cambios en relación con las representaciones del cuerpo y con la sexualidad, así como frente a las identidades sexuales (lesbianas, gays, bisexuales, transgénicas, transexuales, travestistas e intersexuales). Otro fenómeno es la diversidad de formas de violencia caracterizadas por su contenido sexual.

Todos estos fenómenos son temas investigados y debatidos por las diferentes disciplinas académicas en muchas partes del mundo, y especialmente en América Latina.

DERECHO Y PODER

El tema de la mayor presencia de las mujeres en la esfera política no es nada nuevo en los análisis con enfoque de género. En rigor, data por lo menos del «Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer» (1976-1985). En aquel momento se elaboraron lineamientos de políticas públicas dirigidas a las mujeres con el fin de mejorar sus condiciones de vida y, más aún, para fomentar la participación femenina en la arena política y en las instituciones estatales.

Desde entonces, se pueden observar avances que, por un lado, fueron el resultado de cambios en las pautas culturales en América Latina, y

por el otro, fueron incentivados por reformas institucionales (cuotas de género, etc.). En muchos países de América Latina, la justicia tiene hoy un papel protagónico para ayudar a los ciudadanos y las ciudadanas a reclamar y hacer prevalecer sus derechos. Las reformas en el campo de los derechos en muchos países han intensificado las deliberaciones sobre las desigualdades de género imperantes tanto en la esfera pública como en la privada y han llevado a la aprobación de leyes con equidad de género. Sin embargo, el impacto que tiene una mayor presencia femenina en las políticas públicas y en las instituciones todavía es limitado, debido a las relaciones de poder que subsisten dentro de los partidos y en los parlamentos. Aun así, es notable la dinámica de los debates públicos sobre los derechos de la mujer y de las actividades de organizaciones de base de mujeres antes ausentes en la arena política, por ejemplo, las mujeres indígenas. Este fenómeno requiere de una mayor reflexión porque marca una dinámica específica entre las reivindicaciones sobre el reconocimiento de las culturas (etnicidad) y los derechos humanos de la mujer.

MOVIMIENTOS Y FEMINISMOS

Aunque el feminismo es uno de los movimientos sociales más antiguos de América Latina, su relación con otros movimientos no siempre fue fácil. Desde el primer movimiento feminista, que tuvo un carácter liberal-burgués, se estableció un real o supuesto conflicto con otros movimientos que privilegiaban identidades de clase o posición política y que veían la intersección con factores de género como una amenaza de división y debilitamiento. Lo mismo se aplica a varios movimientos étnicos. Incluso existe el peligro de abusar de reivindicaciones étnicas para cimentar jerarquías de género. Por otro lado, estos conflictos también han generado nuevas solidaridades, ya sean estas étnicas o políticas, locales, regionales o transnacionales. El desafío teórico radica además en el hecho de que las reivindicaciones se basan en principios diferentes. Mientras que las mujeres postulan igualdad para obtener plena ciudadanía, tanto a escala estatal como en el nivel comunitario, al mismo tiempo postulan derechos culturales basados en la diferencia (étnica). Estos dos principios no solamente pueden causar problemas en la esfera pública o en los movimientos sociales, sino que dan lugar a las múltiples identidades de una persona. Conciliarlos no es fácil, pero como muestran los artículos de este apartado, hay avances significativos en algunos casos.

NUEVOS CULTOS DE GÉNERO

En el campo literario, así como en otras áreas de la producción estética, se producen nuevas dinámicas en las representaciones de los roles de género. Por un lado, y sobre todo vinculadas con el fenómeno de la violencia (en la narcoliteratura, los narcocorridos o en la nueva literatura urbana, por ejemplo), han surgido imágenes de lo masculino que corresponden de modo casi estereotípico a los conceptos tradicionales de una virilidad inquebrantable. A veces, estos universos masculinos excluyen por completo las subjetividades femeninas; en otros casos, sin embargo, también pueden entrar en dicho imaginario protagonistas mujeres que asumen actitudes «masculinas»: la sicaria, las detectives y las periodistas investigadoras serían algunos ejemplos. Por otro lado, ante el trasfondo de la globalización mediática y digitalizada y dada la creciente movilidad de los actores (escritoras/es, artistas, editoras/es, lectoras/es) a escala nacional, transnacional y global, se está configurando de forma acelerada un repertorio heterogéneo de actitudes que influyen en las nuevas (auto)imágenes y (auto)representaciones de los distintos conceptos de sexualidad. En el análisis de estas nuevas estrategias de representación, es imprescindible tomar en cuenta la dimensión performativa de las nuevas identidades de género.

DESIGUALDAD Y MOVILIDAD

A pesar de los procesos de democratización y las reformas sociales impulsadas en el contexto del desgaste del modelo neoliberal, América Latina sigue siendo una de las regiones con mayores niveles de desigualdad social en el mundo, independientemente de los indicadores que se usen para medirla. Mujeres de todos los estratos sociales —aunque de modos diferentes— se encuentran entre los grupos más perjudicados por esa impactante desigualdad, que no solo se expresa en diferentes niveles de ingreso, sino también en el acceso al trabajo decente y a servicios públicos como la educación y la salud. Aunque últimamente los patrones de participación política han cambiado para la mayoría de las mujeres, estos cambios hasta ahora no se han traducido en mayores niveles de inclusión en los diversos espacios sociales y en una mayor participación en la economía formal. Diferentes regímenes de desigualdad se constituyen y refuerzan mutuamente y a la vez contribuyen a la persistencia de procesos de exclusión social por razones de género.

Sin embargo, tener acceso a un trabajo asalariado, ya sea de ingresos mínimos como el trabajo en la maquiladora, tiene como efecto un proceso de empoderamiento de las mujeres. Para muchas de ellas —en muchos casos, mujeres migrantes—, tener trabajo legal y también una ganancia es interpretado como un acceso a más «dignidad».

ETNICIDAD, CULTURAS EN MOVIMIENTO

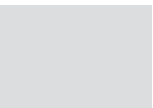
En los discursos y la política de movimientos indígenas y afrodescendientes, la etnicidad, por ejemplo, constituye un elemento clave. Se remiten a construcciones culturalistas del grupo social basadas en la cosmovisión. Las identidades y relaciones de género se conciben como complementarias y simétricas. Sin embargo, en las normas comunitarias relativas al género, así como en la vida cotidiana, predominan la desigualdad de género y la subordinación de la mujer frente al hombre. En el marco de la globalización, se observan ciertos cambios en las normas y prácticas cotidianas, así como también un esencialismo cultural. Pero podemos observar múltiples diferencias de las autoconcepciones en el nivel local/rural, urbano y las interrelaciones/intersección de las autodefiniciones construidas en el marco de los diferentes espacios. Aquí intervienen factores como el flujo de ideas, la interacción social en nuevos espacios y sus influencias en el debate sobre el derecho ancestral/consuetudinario, en particular en cuanto a los derechos humanos y los derechos de la mujer, considerando también religiosidad y cosmovisión. Los impactos de las experiencias en espacios locales, nacionales y transnacionales influyen en la construcción de identidades de género de los grupos sociales y en los discursos en la arena política. Diversos enfoques teóricos, como el constructivismo, el enfoque poscolonial, el esencialismo estratégico, la pertenencia (*belonging*) y género, los nuevos feminismos (feminismo indígena, feminismo comunitario) y el concepto de modernidad en pueblos indígenas, son instrumentos de análisis de los nuevos espacios en las relaciones de género en las culturas indígenas de fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI.

Otro factor importante por considerar en el análisis de la construcción de identidades y de las reivindicaciones políticas y sociales de los pueblos indígenas es la representación cultural en los medios de comunicación, donde diversos imaginarios confluyen. En este contexto, la instrumentalización del sexo femenino y masculino indígena, afrodescendiente o «blanco» juega un papel importante y se plasma en los imaginarios y discursos, por ejemplo, de los líderes políticos.

Estos múltiples y complejos temas fueron debatidos en la Conferencia Anual de la Asociación Alemana de Investigación sobre América Latina (Adlaf), que convocó a investigadoras e investigadores de Europa y América Latina los días 10 a 12 de mayo de 2012, en la sede de la Fundación Friedrich Ebert en Berlín, anfitriona de esta reunión, a la cual asistieron más de 130 personas de la investigación, la política y la cultura —entre ellas y ellos, muchos jóvenes—. En los debates de esas jornadas tuvo cabida el análisis de los diferentes aspectos de las identidades, construcciones, relaciones y conflictos de género y los cambios que se han observado en estos espacios durante los últimos años. Al carácter multidisciplinario de la Adlaf se debe el hecho de que los temas tratados pudieran ser analizados simultáneamente desde diversas perspectivas, incluyendo sus aspectos históricos, políticos, jurídicos, sociales, económicos, religiosos y culturales, y que hubiera la oportunidad de que confluyeran las más diversas perspectivas interdisciplinarias de análisis, un principio que ha caracterizado siempre las reuniones de la Asociación.

El presente volumen es el resultado de una selección de las 30 presentaciones que animaron el debate de este encuentro. Las editoras expresan su profundo agradecimiento a la Fundación Friedrich Ebert, que con su generoso apoyo financiero, logístico y organizativo hizo posible la realización de la conferencia y la publicación de esta obra.

Las editoras



Derecho y poder

CAUSAS Y CONSECUENCIAS DE LA REPRESENTACIÓN DE LAS MUJERES EN AMÉRICA LATINA

Leslie A. Schwindt-Bayer

A partir de las transiciones democráticas de los años 80, las mujeres han logrado un acceso al gobierno sin precedentes en los países de América Latina. ¿A qué se debe el mayor acceso de las mujeres a la política, y por qué varía entre países? ¿Cómo se ve afectada la política por el hecho de que las mujeres ocupen cargos públicos? ¿Cuáles son las consecuencias de la representación femenina en la política para la democracia representativa? El artículo sostiene que mecanismos institucionales tales como las cuotas de género y las reglas electorales proporcionales han ayudado a las mujeres a posicionarse en la política legislativa en América Latina, y que una vez que ocupan cargos públicos, estas adquieren voz propia en la política y moldean de manera positiva la forma en que los ciudadanos perciben las aún frágiles democracias. Sin embargo, todavía están muy lejos de encontrarse en condiciones de igualdad con los hombres en el campo legislativo.

A partir de las transiciones democráticas de los años 80, las mujeres han logrado un acceso al gobierno sin precedentes en los países de América Latina. Seis mujeres han sido elegidas presidentas de democracias latinoamericanas –Violeta Barrios de Chamorro en Nicaragua (1990-1997), Mireya Moscoso de Arias en Panamá (1999-2004), Michelle Bachelet en Chile (2006-2010), Cristina Fernández de Kirchner en Argentina (2007 al presente), Laura Chinchilla en Costa Rica (2010 al presente) y Dilma Rousseff en Brasil (2011 al presente)– y muchas otras han sido candidatas al Ejecutivo y han tenido serias posibilidades

LESLIE A. SCHWINDT-BAYER: doctora en Ciencia Política por la Universidad de Arizona. Es profesora adjunta de Ciencia Política en la Universidad de Missouri. Su área de especialización es la política comparativa, en particular en el ámbito latinoamericano. Su tesis de doctorado, «Legislative Representation in Latin America: A Comparative Study of Descriptive, Substantive, and Symbolic Representation of Women», analiza comparativamente la representación femenina en América Latina.

Nota: este artículo resume los argumentos presentados en más detalle en *Political Power and Women's Representation in Latin America* (Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 2010). Traducción del inglés de Silvia Giménez Varela.

de ganar. En 2006, el porcentaje de cargos ocupados por mujeres en el gabinete presidencial era, en promedio, de 17%, comparado con 9% en 1990 (Htun; PNUD), y se ha nombrado a mujeres al frente de ministerios de alto prestigio, como Defensa, Relaciones Exteriores, Economía, Finanzas y Agricultura (Escobar-Lemmon/ Taylor-Robinson).

Las mujeres también han accedido en número creciente a muchas legislaturas nacionales. En 1985, el promedio regional era de 8% (IPU 1995). En 2011, esta cifra había aumentado a 22% (IPU 2011). Algunos países han experimentado un drástico aumento en la representación legislativa femenina. En Argentina, por ejemplo, las primeras elecciones del actual periodo democrático, en 1983, resultaron en tan solo 4% de mujeres miembros de la Cámara de Diputados. Para 2008, 40% de la Cámara estaba conformada por mujeres. Costa Rica, una de las más antiguas democracias de América Latina, contaba con tan solo tres diputadas (5%) en la Asamblea Legislativa de 1974-1978, pero tras las elecciones de 2006, 37% de la Asamblea estaba conformado por mujeres. En otros países, la elección de mujeres a las legislaturas nacionales ha avanzado de manera menos dramática. En Colombia, el porcentaje femenino de la Legislatura solo ha aumentado de alrededor de 5% en la Cámara de Representantes en 1974 a 13% en 2002, y de 1% del Senado en 1974-1978 a 12% tras las elecciones de 2006.

El creciente número de mujeres en la política en América Latina y la persistencia de grandes diferencias entre países generan algunos importantes interrogantes acerca de la representación femenina en la región. ¿A qué se debe el mayor acceso de las mujeres a la política y por qué varía tanto entre países? ¿De qué modo incide en la política el hecho de que las mujeres ocupen cargos públicos? ¿Y cuáles son las consecuencias de la representación femenina en la política para la democracia representativa? En mi reciente libro *Political Power and Women's Representation in Latin America* respondo a esos interrogantes, y en este ensayo ofrezco un resumen de los principales argumentos y conclusiones del libro.

En concreto, hago tres cosas. Primero, detallo cómo y por qué la proporción de legisladoras ha aumentado en los últimos 30 años, y por qué algunos países siguen aún hoy rezagados respecto a otros (es decir, explico la representación «descriptiva» de las mujeres). Segundo, analizo cómo las legisladoras «actúan en nombre de» su electorado (es decir, me centro en la representación «sustantiva» de las mujeres), y comparo las actitudes y el comportamiento de las legisladoras y los legisladores. Tercero, subrayo el impacto de la elección de mujeres para cargos públicos sobre la actitud de los ciudadanos hacia sus democracias representativas.

La principal conclusión es que los mecanismos institucionales, como las cuotas de género y las reglas electorales proporcionales, han ayudado a las mujeres a posicionarse en la política legislativa en América Latina y, una vez ahí, las mujeres que ocupan cargos públicos están adquiriendo voz propia en la política y moldeando de manera positiva la forma en que los ciudadanos perciben las aún frágiles democracias. Sin embargo, todavía están muy lejos de encontrarse en condiciones de igualdad con los hombres en el campo legislativo. Las mujeres en América Latina carecen de poder político real y, en consecuencia, la representación femenina en la región sigue siendo insuficiente.

LAS RAZONES POR LAS CUALES SE ELIGE A LAS MUJERES

Si bien existen numerosos estudios académicos sobre los motivos por los cuales el número de mujeres elegidas para ocupar puestos legislativos varía entre países, dichos estudios rara vez se centran específicamente en América Latina (no obstante, v. Jones). Yo llevé a cabo un análisis regional sobre la representación legislativa de las mujeres, basándome en datos de cada una de las elecciones democráticas desde los años 70 en las 18 democracias de América Latina. Mi conclusión fue que las instituciones electorales constituyen la principal explicación del aumento de la representación de las mujeres en la región en los últimos años y de por qué algunos países están rezagados respecto a otros. Dos instituciones electorales revisten particular importancia. La primera es la proporcionalidad de las reglas electorales, concretamente, la magnitud de las circunscripciones. Cuanto mayores son la magnitud de la circunscripción (el número de representantes elegido en una circunscripción) y la magnitud partidaria (el número de escaños obtenidos por un partido político en un distrito), mayor es el número de mujeres elegidas. Esto se debe a que los distritos más grandes ofrecen mayores incentivos a los partidos políticos para que «equilibren sus listas» según criterios de género. Pueden presentar a las candidaturas mujeres y hombres, en lugar de tener que elegir entre uno u otro.

La segunda institución electoral que influye en la elección de mujeres para cargos públicos son las cuotas de género. Desde 1991, cuando Argentina adoptó la primera legislación de cuotas de género para candidatos del mundo, otros 12 países latinoamericanos han adoptado una legislación similar (v. tabla). Estas leyes exigen que los partidos políticos garanticen que determinado porcentaje de sus listas de candidatos para cada distrito esté compuesto por mujeres. Las cuotas de género han llevado a un aumento significativo del número de mujeres

elegidas para ocupar cargos legislativos. Asimismo, las cuotas «duras» de género —aquellas que exigen que haya una mayor proporción de candidatas en las listas, indican en qué posiciones de las listas deberían ir las mujeres e incluyen mecanismos de cumplimiento— logran que las mujeres ocupen muchos más cargos que las cuotas más débiles.

TABLA

AMÉRICA LATINA: LEGISLACIÓN DE CUOTAS DE GÉNERO, 2010

País	Año de adopción	Cámara Legislativa a la que se aplica la cuota	Porcentaje objetivo	Mandato de posición	Mecanismo de cumplimiento
Argentina	1991	Baja y alta	30	Sí	Fuerte
Bolivia	1997	Baja y alta	33/25	Sí	Fuerte
Brasil	1997	Baja	25/30	No	Débil
Costa Rica	1996	Unicameral	40	No/Sí	Ninguno/Fuerte
Ecuador	1997	Unicameral	20/30/45	Sí	Fuerte
Honduras	2000	Unicameral	30	No	Ninguno
México	2002	Baja y alta	30	Sí/No	Fuerte
Panamá	1997	Unicameral	30	No	Débil
Paraguay	1996	Baja y alta	20	Sí	Fuerte
Perú	1997	Unicameral	25/30	No	Fuerte
República Dominicana	1997	Baja	25/33	No/Sí	Fuerte
Uruguay	2008	Baja y alta	30	Sí	Fuerte
Venezuela	1997-1999	Baja y alta	30	No	Débil

Fuente: Códigos electorales; base de datos «Global Database of Quotas for Women», <www.quotaproject.org>; bibliografía existente sobre las cuotas en América Latina. V. tb. Schwindt-Bayer (2010).

Las cuotas de género y la magnitud de las circunscripciones son aún más relevantes que los factores vinculados al contexto cultural, socioeconómico y político, factores que han demostrado tener influencia sobre la representación legislativa de las mujeres en diferentes países del mundo. En América Latina, las diferencias en cuanto al desarrollo económico, la participación de la mujer en la fuerza laboral, el número de años transcurridos desde que las mujeres obtuvieron el sufragio y el tiempo que el país lleva siendo democrático tienen poco o ningún impacto sobre el número de mujeres en las legislaturas nacionales. No obstante, esto no es un dato demasiado sorprendente, puesto que las diferencias en las dinámicas culturales y socioeconómicas entre los países de América Latina son limitadas en comparación con el resto del mundo.

CÓMO LEGISLAN LAS MUJERES

Una vez que las mujeres son elegidas para ocupar cargos en las legislaturas de América Latina, ¿cómo representan? ¿Representan de manera diferente que los hombres? Basándome en una amplia gama de actividades legislativas –patrocinio de proyectos de ley, puestos de liderazgo, participación en comisiones, trabajo con el electorado– en tres países – Argentina, Colombia y Costa Rica–, llegué a varias conclusiones. Primero, las legisladoras priorizan al electorado femenino, los grupos de mujeres y las cuestiones vinculadas a los derechos de la mujer más que los legisladores, y actúan en nombre de estos grupos más que los hombres. Al igual que sus pares en las legislaturas de muchas regiones del mundo, las mujeres en las legislaturas de América Latina priorizan especialmente la promoción de una agenda feminista y son capaces de convertir esta prioridad en acción legislativa (v., por ejemplo, Carroll; Childs; Swers; Thomas). En concreto, las legisladoras tienen más probabilidades que los legisladores de patrocinar y copatrocinar proyectos de ley relacionados con las mujeres en los tres países, de discutir cuestiones relacionadas con la mujer en los debates en el recinto en Argentina y en la Cámara Baja de Colombia, de integrar comités que analicen proyectos de ley sobre mujeres en Argentina y Costa Rica y de ser elegidas para ocupar posiciones de liderazgo en comités sobre cuestiones vinculadas con la mujer en Argentina y Costa Rica. Además, en los tres países las mujeres asisten con mayor frecuencia a eventos patrocinados por grupos de mujeres, pasan más tiempo sirviendo al electorado femenino, trabajan sobre más casos relacionados con la igualdad de las mujeres y tienen más probabilidades de verse a sí mismas como modelos a seguir para las mujeres y las niñas de la sociedad que sus pares hombres. Tanto en su actitud hacia las cuestiones relacionadas con la mujer como en sus acciones en nombre de las mujeres, las legisladoras tienden a reconocer en sí mismas la responsabilidad de representar a las mujeres y de promover los asuntos femeninos en el proceso legislativo.

Sin embargo, las legisladoras latinoamericanas no siempre son capaces de representar a los electorados no vinculados con los asuntos de la mujer en el mismo grado que los hombres en los tres países, debido a la marginación de las mujeres por parte del entorno legislativo, dominado por hombres y con sesgo de género. Basándome en una encuesta a legisladores de Argentina, Colombia y Costa Rica que realicé en 2001-2002, encontré grandes similitudes entre las actitudes hacia los asuntos de la mujer y las prioridades otorgadas a las políticas, según los propios legisladores, entre dichos países. En concreto, los legisladores y las legisladoras otorgan similar prioridad a una amplia gama de electorados, como minorías,

pobres, ambientalistas, empresarios, trabajadores, profesionales, granjeros y pescadores. Además, las legisladoras otorgan similar o mayor prioridad a una serie de actividades legislativas (el patrocinio de proyectos de ley, la participación en comisiones, el servicio al electorado [*constituency service*] y los discursos y presentaciones públicas), y otorgan similar prioridad a cuestiones tradicionalmente consideradas «de hombres» y a aquellas consideradas «de mujeres». Sin embargo, cuando examiné el comportamiento de los legisladores y las legisladoras en estas áreas, observé enormes *desigualdades* en el grado en que las legisladoras y los legisladores representan a sus electorados en su comportamiento legislativo. En otras palabras, las mujeres han sido menos capaces de transformar en políticas sus prioridades relacionadas con cuestiones que no sean los asuntos de la mujer, y han tenido menos éxito a la hora de representar a electorados que no sean femeninos. Sostengo que esto se debe a la marginación de las mujeres en puestos legislativos por parte de las instituciones legislativas.

Dos aspectos del comportamiento legislativo en los cuales las legisladoras en Argentina, Colombia y Costa Rica son capaces de transformar sus preferencias en acción política son la participación en debates y las actividades dentro de la propia circunscripción (*home style*). En los tres países, los legisladores y las legisladoras tienen una percepción similar acerca de la frecuencia con que hablan en el recinto sobre los asuntos de la mujer y sobre cuestiones relacionadas con los hombres. La única diferencia es la frecuencia con que participan en debates en el recinto (cualquiera sea el tema que se esté debatiendo) en Argentina, y en debates de comisión (cualquiera sea el tema que se esté debatiendo) en Costa Rica. Las legisladoras también actúan «en nombre de» sus electorados del mismo modo que los legisladores en sus actividades dentro de la propia circunscripción. En Argentina, Colombia y Costa Rica, las legisladoras y los legisladores dedican tiempo a su circunscripción, se presentan a sus electorados y explican sus actividades legislativas de maneras similares. Las mujeres y los hombres asisten a eventos en su circunscripción con similar frecuencia y participan en actividades patrocinadas por diversos grupos de interés, como las agrupaciones profesionales, agrupaciones ambientalistas, agrupaciones agrarias y sindicatos, con similar frecuencia. Dedicar un número similar de horas al servicio al electorado (excepto en el caso del Senado de Colombia, donde las mujeres hacen menos labores de servicio al electorado que los hombres) y afirman dar un número similar de presentaciones y discursos públicos (excepto en la Cámara Baja de Colombia, donde las mujeres afirman hacer esto más a menudo que los hombres). Surgen algunas diferencias de género en cuanto a las actividades dentro de la propia

circunscripción en la frecuencia con que los legisladores visitan su circunscripción, los tipos de casos en los que trabajan y la frecuencia con que hablan con la prensa, pero estas diferencias no benefician ni perjudican sistemáticamente a las mujeres y las diferencias no presentan un patrón claro en los tres países.

Sin embargo, la marginación de las mujeres aparece en otras actividades legislativas y varía entre países. Esto es evidente en las conclusiones que indican que los legisladores y las legisladoras tienen actitudes similares acerca de la importancia de diversos asuntos políticos y de la importancia de diferentes elementos del proceso político, pero no siempre son capaces de transformar esas prioridades en acción legislativa. Sostengo que en América Latina la marginación es el resultado del dominio masculino de las instituciones legislativas, cuyas normas, de larga data, privilegian a los hombres (Franceschet; Marx; Rodríguez). Los valores y las normas masculinas del entorno legislativo son uno de los muchos factores que intervienen en el traslado de las preferencias al comportamiento y pueden resultar en la marginación de las mujeres. En algunos casos, esta es el resultado de la discriminación, abierta o encubierta, por parte de hombres que creen que las mujeres están menos preparadas, son incapaces de liderar o no son idóneas para el trabajo. En muchos casos, no obstante, es una consecuencia del hecho de que el entorno legislativo, dominado por los hombres, tiene normas, valores y redes que excluyen a las mujeres, intencionalmente o no (Franceschet; Marx; Rodríguez). Dado que las mujeres no están plenamente integradas al sistema político, o a las redes políticas tradicionales, los legisladores y líderes varones las pasan por alto en su búsqueda de aliados políticos para su trabajo legislativo (Rodríguez). Cuando la mayoría masculina busca candidatos para nominar al cargo de presidente de la Cámara, lo hace dentro de sus redes legislativas tradicionales, y encuentra hombres. Cuando hace falta ocupar bancas en las comisiones importantes o patrocinar proyectos de ley importantes, los legisladores varones apuntan a aquellos que han tenido influencia en sus redes legislativas informales, y encuentran hombres. Cuando los hombres buscan copatrocinadores para proyectos de ley referidos a la economía, los asuntos exteriores y la esfera pública, piensan en los hombres con los que han trabajado desde hace mucho tiempo en estos asuntos. La preponderancia de las normas y los valores masculinos en las legislaturas latinoamericanas genera un entorno que promueve la marginación de las mujeres. Si bien los legisladores y las legisladoras ingresan en las legislaturas latinoamericanas con preferencias y prioridades similares respecto a sus asuntos de interés, el análisis empírico demuestra que el sesgo masculino en la Legislatura puede intervenir y marginar a las mujeres, al relegarlas

a áreas del trabajo legislativo tradicionalmente asociadas a las mujeres y a otras actividades que otorgan a las mujeres menor poder político.

Donde es más evidente la marginación de las mujeres es en Argentina. A pesar de tener preferencias políticas similares a las de los legisladores, las legisladoras de este país tienen más probabilidades de patrocinar legislación sobre cuestiones tradicionalmente relacionadas con las mujeres, en particular proyectos de ley sobre educación (y, en menor medida, salud), y tienen menos probabilidades de patrocinar proyectos de ley sobre cuestiones tradicionalmente relacionadas con los hombres, como la economía y los asuntos fiscales. También tienen más probabilidades de integrar comisiones y de ocupar puestos de liderazgo dentro de las comisiones según los criterios de género tradicionales. Las mujeres tienen más probabilidades de integrar comisiones de Educación y Salud, y menos probabilidades de integrar comisiones de Economía, Presupuesto, Agricultura y Asuntos Exteriores. Además, ninguna mujer ha presidido una comisión de Presupuesto, Economía o Asuntos Exteriores. Por último, ninguna mujer ha presidido la Cámara de Diputados, y solo cuatro mujeres han ejercido como vicepresidentas desde 1983.

La marginación es menos evidente en Costa Rica, donde las diputadas han tenido más éxito a la hora de trasladar la prioridad que otorgan a los electorados no específicamente ligados a los asuntos de la mujer al patrocinio de proyectos de ley, aunque han tenido problemas para lograr plena representación en diversas comisiones y en el liderazgo de la Cámara. En concreto, en Costa Rica las mujeres han tenido más probabilidades de integrar la comisión de Asuntos Sociales y menos probabilidades de integrar la comisión de Presupuesto. Si bien han ejercido de vicepresidentas y secretarías de muchas comisiones diferentes, tienen también menos probabilidades de presidir comisiones sobre cuestiones consideradas de hombres, en particular la poderosa comisión de Presupuesto, que nunca ha sido presidida por una mujer. Las mujeres han sido elegidas para ocupar puestos de liderazgo en la Cámara, como secretarías y vicepresidentas, pero solo dos mujeres la han presidido entre 1974 y 2006.

Por último, donde más débil ha sido este tipo de marginación, aunque sí ha existido, es en Colombia, donde las legisladoras han logrado representar con cierto éxito una amplia gama de cuestiones políticas y electorados, aunque en menor grado en el Senado que en la Cámara de Representantes. Las únicas diferencias de género en cuanto al patrocinio de proyectos de ley se han dado en el Senado colombiano, donde las senadoras patrocinan individualmente proyectos de ley sobre salud

con mayor frecuencia que los hombres, y sobre agricultura y asuntos exteriores con menor frecuencia que los hombres. En general, en la Cámara de Representantes y en el Senado, las legisladoras han logrado una representación proporcional en las comisiones sobre cuestiones consideradas de mujeres y sobre cuestiones consideradas de hombres. Sin embargo, aún no logran acceder a puestos de liderazgo en las comisiones. Ninguna mujer presidió las comisiones de Economía, Presupuesto o Asuntos Exteriores de la Cámara de Representantes hasta 2006, y en el Senado la única comisión que ha sido presidida por una mujer es la de Asuntos Sociales. Colombia también va a la zaga a la hora de elegir mujeres para la Presidencia de la Cámara: solo dos mujeres han ocupado ese puesto en la Cámara de Representantes entre 1974 y 2006, y solo una en el Senado.

Si bien, debido al número limitado de casos, es imposible analizar de manera concluyente las razones por las cuales la marginación de las mujeres varía entre estos tres países, algunas de las explicaciones posibles incluyen la cantidad total de mujeres en cargos públicos, las cuotas de género y el carácter personalista de las reglas electorales. En los países con un elevado número de mujeres en cargos públicos, como Argentina y Costa Rica, las elites masculinas tienen más incentivos para marginar a las mujeres, ya que estas constituyen una mayor amenaza a su dominio político. Asimismo, en los países donde se aplican cuotas de género, como Argentina y Costa Rica, las mujeres podrían ser marginadas porque sus pares legisladores las ven como representantes «simbólicas» incapaces de representar plena o eficazmente al electorado. Por otro lado, el personalismo de las reglas electorales podría moderar la marginalización, como en el caso de Colombia, porque los líderes de los partidos políticos tienen poco control sobre los legisladores y menor capacidad para marginar a las mujeres en cargos públicos.

Independientemente del motivo de las diferencias entre países, está claro que la representación sustantiva de las mujeres en América Latina varía considerablemente comparada con la representación de los hombres, y varía también de un país a otro.

LA REPRESENTACIÓN DE LAS MUJERES Y LA OPINIÓN DE LOS CIUDADANOS SOBRE LA DEMOCRACIA

El aumento en el número de mujeres en cargos legislativos en América Latina podría tener una serie de consecuencias simbólicas para la sociedad. Una de las formas en que podría impactar es haciendo que

los ciudadanos, en particular las mujeres, se sientan más representados por su gobierno y que vean más positivamente la democracia y las instituciones democráticas. Basándome en datos del Barómetro de las Américas del Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP, por sus siglas en inglés), analicé la forma en que el porcentaje de mujeres en la Legislatura afecta las actitudes de los ciudadanos hacia su gobierno en 14 democracias latinoamericanas. Si bien en general la satisfacción de los ciudadanos con la democracia y su confianza en la Legislatura y en el gobierno en América Latina han disminuido a lo largo del tiempo hasta alcanzar mínimos históricos, mi conclusión es que la representación de las mujeres, entre otras cosas, incide en la opinión de los ciudadanos sobre la democracia. En concreto, los ciudadanos de países latinoamericanos que emplean reglas electorales más proporcionales, cuentan con un mayor número de mujeres en la Legislatura e implementan políticas relacionadas con las mujeres, se muestran más satisfechos con la democracia, perciben menos corrupción y confían más en la Legislatura y el gobierno que los ciudadanos de países con menores niveles de representación formal, descriptiva y sustantiva de las mujeres. Las conclusiones son similares en el caso de las mujeres y el de los hombres, lo que sugiere que los ciudadanos responden no solo a las ventajas de incorporar a las mujeres a la política, sino también a las de hacer que el gobierno sea más diverso, representativo e inclusivo.

Estas conclusiones tienen serias repercusiones, ya que gran parte de los estudios sobre género y política sostienen que la inclusión de las mujeres es necesaria para mejorar la calidad de la democracia representativa. La democracia es el «gobierno del pueblo», y dado que las mujeres constituyen la mitad de la población mundial, la representación femenina es un aspecto fundamental de la democracia (Phillips; Williams; Young). Ciertamente, la evidencia empírica apoya esta tesis. El uso de reglas electorales más proporcionales, la elección de mujeres y la aprobación de políticas relacionadas con la mujer inciden en la forma en que los ciudadanos perciben su gobierno y mejoran su imagen de la democracia representativa. La elección de mujeres para las legislaturas nacionales es buena para la democracia representativa no solo porque la representación descriptiva implica que las mujeres, en tanto conforman la mitad de la población, *deberían* estar representadas en la Legislatura, sino porque la elección de mujeres lleva a una mayor representación de los electorados femeninos y de las cuestiones relacionadas con la mujer, además de mejorar las percepciones de los ciudadanos respecto a su democracia.

CONCLUSIÓN

En conclusión, en América Latina las mujeres están ganando presencia en la política, pero aún no han logrado adquirir pleno poder político. Gracias, en parte, a la adopción de cuotas de género, han obtenido un número récord de escaños legislativos en los últimos tiempos. Persisten grandes diferencias entre países, pero todas las democracias han visto al menos algún aumento en el número de mujeres en cargos públicos, y en muchas de ellas el aumento ha sido considerable. Dentro de las legislaturas latinoamericanas, las mujeres están trabajando para representar a las mujeres y las cuestiones relacionadas con la mujer en el campo político, otorgando gran prioridad a los electorados femeninos y a las cuestiones relacionadas con la mujer, y promoviendo estas prioridades en su trabajo legislativo. Patrocinan proyectos de ley sobre cuestiones relacionadas con la mujer, promueven estas cuestiones en los debates legislativos, integran y presiden comisiones sobre asuntos de la mujer y realizan actividades dentro de su propia circunscripción en nombre de los electorados femeninos y las cuestiones relacionadas con la mujer. En la sociedad, las ciudadanas (al igual que los ciudadanos) ven de manera positiva el uso de reglas electorales que faciliten la elección de mujeres, la presencia de mujeres en cargos públicos y la aprobación de políticas sobre cuestiones relacionadas con la mujer, y responden a la representación femenina incrementando su apoyo a la democracia representativa.

Sin embargo, a pesar de estos avances, la representación sustantiva de la mujer en América Latina se ve obstaculizada por un entorno legislativo con sesgo de género que dificulta el acceso de las mujeres al verdadero poder político. Las legisladoras rara vez ocupan puestos de liderazgo en las cámaras legislativas, no presiden las comisiones más poderosas ni aquellas sobre asuntos tradicionalmente considerados «de hombres», y en algunos países se ven relegadas a patrocinar proyectos de ley sobre cuestiones relacionadas con las mujeres y no sobre cuestiones consideradas de hombres, y a integrar comisiones sobre cuestiones tradicionalmente consideradas de mujeres, en lugar de participar en todo el abanico de comisiones legislativas. Esto sucede a pesar de que las mujeres y los hombres tienen prioridades similares, tanto en cuestiones relacionadas con la mujer como en cuestiones consideradas de hombres, y es más común en Argentina, donde las instituciones formales pueden estar exacerbando esta situación. En definitiva, las mujeres están ocupando puestos legislativos y ganando presidencias en mayor número, representando a las mujeres y simbólicamente poniendo en práctica la democracia representativa, pero no siempre se les da la oportunidad de representar plenamente a sus electorados. La representación de las mujeres en América Latina sigue siendo insuficiente.

Bibliografía

- Archenti, Nélica y María Inés Tula (eds.): *Mujeres y política en América Latina. Sistemas electorales y cuotas de género*, Heliasta, Buenos Aires, 2008.
- Carroll, Susan J. (ed.): *The Impact of Women in Public Office*, Indiana University Press, Bloomington, 2001.
- Chaney, Elsa M.: *Supermadre: Women in Politics in Latin America*, University of Texas Press, Austin, 1979.
- Childs, Sarah: *Women and British Party Politics: Descriptive, Substantive, and Symbolic Representation*, Routledge, Londres, 2008.
- Escobar-Lemmon, María C. y Michelle M. Taylor-Robinson: «Women Ministers in Latin American Government: When, Where, and Why?» en *American Journal of Political Science* vol. 49 N^o 4, 2005, pp. 829-844.
- Franceschet, Susan: *Women and Politics in Chile*, Lynne Rienner, Boulder, 2005.
- Heath, Roseanna M., Leslie A. Schwindt-Bayer y Michelle M. Taylor-Robinson: «Women on the Sidelines: Women's Representation on Committees in Latin American Legislatures» en *American Journal of Political Science* vol. 49 N^o 2, 2005, pp. 420-436.
- Htun, Mala: «Women's Leadership in Latin America: Trends and Challenges» en *Inter-American Development Bank, Inter-American Dialogue, International Center for Research on Women y Women's Leadership Conference of the Americas: Politics Matters: A Dialogue of Women Political Leaders*, Inter-American Dialogue, Washington, DC, 2000, pp. 13-26.
- Inter-Parliamentary Union (IPU): *Women in Parliaments, 1945-1995: A World Statistical Survey*, Reports and Documents N^o 23, IPU, Ginebra, 1995.
- Inter-Parliamentary Union (IPU): *Women in National Parliaments, as of June 30, 2011*, Inter-Parliamentary Union, 2011, disponible en <www.ipu.org>, fecha de consulta: 15/8/2011.
- Jones, Mark P.: «Gender Quotas, Electoral Laws, and the Election of Women: Evidence from the Latin American Vanguard» en *Comparative Political Studies* vol. 42 N^o 1, 2009, pp. 56-81.
- Kittilson, Miki Caul: *Challenging Parties, Changing Parliaments*, Ohio State University Press, Columbus, 2006.
- Marx, Jutta: *Mujeres y partidos políticos*, Legasa, Buenos Aires, 1992.
- Phillips, Anne: *The Politics of Presence*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- Pitkin, Hanna: *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley, 1967.
- Rodríguez, Victoria E.: *Women in Contemporary Mexican Politics*, University of Texas Press, Austin, 2003.
- Schwindt-Bayer, Leslie A.: *Political Power and Women's Representation in Latin America*, Oxford University Press, Nueva York, 2010.
- Schwindt-Bayer, Leslie A. y William Mishler: «An Integrated Model of Women's Representation» en *Journal of Politics* vol. 67 N^o 2, 2005, pp. 407-428.
- Swers, Michele L.: *The Difference Women Make: The Policy Impact of Women in Congress*, University of Chicago Press, Chicago, 2002.

- Taylor-Robinson, Michelle M. y Roseanna M. Heath: «Do Women Legislators Have Different Policy Priorities than their Male Colleagues? A Critical Case Test» en *Women & Politics* vol. 24 Nº 4, 2003, pp. 77-101.
- Thomas, Sue: *How Women Legislate*, Oxford University Press, Nueva York, 1994.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD): *Human Development Report, 2007-2008*, PNUD, Nueva York, 2008.
- Williams, Melissa S.: *Voice, Trust, and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton University Press, Princeton, 1998.
- Young, Iris Marion: *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Nueva York, 2000.

PROCESOS DE INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO EN EL ESTADO: ANÁLISIS DESDE LA CULTURA ORGANIZACIONAL

Daniela Cerva Cerna

El artículo analiza los procesos de institucionalización de la perspectiva de género en México a partir del establecimiento de oficinas o unidades formales en el ámbito de las organizaciones públicas del Estado. Se destaca la cultura organizacional como una variable explicativa de la forma en que las políticas de género son valoradas y conducidas por los funcionarios públicos y por la estructura institucional. Los resultados que aquí se exponen son el fruto de un trabajo de análisis documental e investigación empírica a través de la realización de grupos focales y entrevistas en profundidad.

INTRODUCCIÓN

Para analizar los procesos de incorporación de la perspectiva de género en los países latinoamericanos, resulta fundamental dirigirse a las instancias institucionales que se han creado durante los últimos diez años en el Estado. Frecuentemente estas instituciones son denominadas oficinas o institutos de la mujer, comisiones de género, unidades o coordinaciones generales.

La trayectoria de estos mecanismos advierte que su presencia institucional no se agota en el ámbito del Poder Ejecutivo con la tarea de desarrollar políticas públicas en favor de la igualdad de oportunidades, sino que también hay mecanismos de género en el ámbito del Legislativo y, en algunos casos, en el Poder Judicial, así como en los distintos ámbitos del gobierno federal, estatal y municipal.

DANIELA CERVA CERNA: socióloga nacida en Chile, con Maestría en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso)-México, y Doctorado en Ciencias Políticas con orientación en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es egresada de la estancia posdoctoral en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la UNAM. Actualmente es profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Unidad Cuajimalpa. Dentro de sus líneas de investigación se destacan estudios feministas y de género, políticas públicas, procesos de institucionalización, estudios y análisis sobre cultura organizacional, participación política de las mujeres y masculinidades.

El objetivo de este artículo es discutir los efectos de la cultura organizacional en estos espacios formales del Estado, considerados como espacios de poder que reproducen las relaciones tradicionales de género. Su desempeño y su capacidad de influencia en la agenda de género del gobierno, así como la orientación de las políticas en favor de las mujeres, se enfrentan con una serie de resistencias, tanto del entramado institucional burocrático como de las lógicas culturales de la administración pública.

Si bien los mecanismos de género han intentado incorporar una visión de avanzada en su discurso de intervención social, sus características organizacionales están ancladas en dinámicas burocráticas y verticales de mando fundadas en lealtades a la autoridad más que en procesos de gestión y evaluación integral. Es en este contexto organizacional donde se establece la política de equidad de género dentro de las organizaciones del Estado, y ello ha tenido un efecto en la ceguera y en el rechazo a incorporar un análisis de las relaciones de poder dentro de los propios espacios laborales y organizacionales. Estos efectos también se trasladan a los resultados que los gobiernos se han comprometido a desarrollar en materia de política pública.

Es por ello que los mecanismos de género también deben ser analizados desde un enfoque organizacional, entendiéndolos como un tipo específico de organización por los objetivos que promueven, esto es, la institucionalización de la perspectiva de género como una estrategia para posibilitar la igualdad entre mujeres y hombres en la sociedad, a partir de la puesta en marcha de una agenda de género que adquiera la forma de planes o programas de igualdad dentro del gobierno.

En función de ello surge una interrogante central: ¿cuáles son las posibilidades de que las políticas de género que emergen en el marco de las instituciones formales incluyan efectivamente las necesidades y condiciones diferenciales de hombres y mujeres si son planeadas, desarrolladas y puestas en práctica en espacios organizacionales que mantienen y reproducen dinámicas desiguales y discriminatorias desde el punto de vista de género?

El artículo se inicia con un repaso general de la revisión crítica que la teoría feminista ha desarrollado en torno del mundo de las organizaciones como espacios generizados. Posteriormente se analizan los mecanismos de género bajo estos mismos supuestos, para finalizar con algunos hallazgos de la investigación de campo.

LAS ORGANIZACIONES PÚBLICAS VISTAS DESDE EL ANÁLISIS DE GÉNERO

Es preciso reconocer la naturaleza de género de las propias organizaciones, y no solo a partir de su composición por niveles jerárquicos y la participación de las mujeres en ellos, también deben desmontarse sus principios axiomáticos. Es decir, los valores, reglas y expectativas de comportamientos, incentivos, sanciones y, en general, todo el entramado cultural que refleja principalmente los intereses masculinos dominantes de género.

Varias feministas concuerdan en señalar que las organizaciones que son parte de las instituciones del Estado juegan un papel fundamental en la forma en que la desigualdad de género se reproduce. La fuerza reguladora de las instituciones no solo afecta el funcionamiento macro de la economía o la política; también deja sus huellas en los comportamientos, expectativas y representaciones sociales de las personas. Es decir que dichas organizaciones también estructuran las subjetividades y los cuerpos de sus miembros (Jiménez/Cerva).

El trabajador no es un ser abstracto: parte de una corporalidad que debe adaptarse a un escenario formal de trabajo que lo obliga a confrontarse con aquellas actitudes que son parte del repertorio de la masculinidad tradicional: éxito, control, competencia, liderazgo. Por ello es que, desde el feminismo, el mundo del burócrata eficiente, profesional, racional y su regla de legitimidad solo representan aquello que define al hombre como trabajador ideal en el marco de lo que se entiende como la masculinidad hegemónica. En el caso de las mujeres, esos atributos imponen una distancia que muchas veces es difícil de soslayar.

Por su parte, la valoración del trabajo en las organizaciones modernas se funda y sostiene en torno de los ideales del paradigma liberal dominante de imparcialidad, universalidad y neutralidad de sus estructuras y procesos de funcionamiento. Y es por ello que el género como condición individual y social ha sido sistemáticamente invisibilizado.

Las organizaciones burocráticas definidas bajo el modelo weberiano son entendidas como espacios en donde el trabajo se organiza para dar resultados más eficientes a la actividad humana. Es en la esfera pública donde las organizaciones tienen su papel principal y la interacción entre las personas se caracteriza por mandatos de racionalidad, con una lógica mecanicista y apegada al procedimiento y al organigrama establecidos. La obediencia a la autoridad y la jerarquía es central y responde a las características del puesto y no a la persona que lo ocupa.

Sin embargo, históricamente la lógica de las organizaciones públicas en América Latina ha sido diferente. La supuesta neutralidad que envuelve el ideal burocrático se confronta con la obligación de respeto y obediencia ciega a la autoridad, apoyada en procesos jerárquicos de toma de decisión que se fundamentan más en la discrecionalidad de las decisiones, el acatamiento de las funcionarias y los funcionarios y el servilismo como elemento que se valora en el trabajador.

La circulación de las elites en el poder (principalmente en el ámbito de gobierno) viene nuevamente a demostrar que no existe parcialidad en las decisiones públicas. Han sido una constante la exclusión y el acceso por medio de la cooptación de los grupos definidos como diferentes o que no cumplen con el ideal de trabajador moderno.

Por lo anterior, las organizaciones han probado ser ciegas al género en lo que respecta a su estructura y cultura organizacional. Hay evidencias empíricamente observables que indican que mujeres y hombres no solo están en posiciones diferentes en la estructura piramidal de funciones y cargos, sino que además se ven afectados de manera diferencial por los estereotipos de género que las organizaciones reproducen.

Ha sido una constante en el desarrollo de las organizaciones rechazar o negar los aspectos relativos a la vida privada o doméstica de las personas. Se parte del supuesto de que quien desempeña una labor remunerada es quien funge como principal proveedor familiar, ya que las esferas de la vida están separadas. Lo público y lo privado son elementos centrales en la propia configuración del mundo moderno, y las organizaciones no son ajenas a ello.

Son estos principios los que los estudios feministas han intentado desmontar. Los análisis sobre género y organizaciones sostienen que las prescripciones de género han tenido un impacto significativo en la forma en que se ha configurado el modelo de organización del trabajo. Las prácticas institucionales se han desarrollado en función de reproducir y naturalizar ciertos patrones discriminatorios que cobran relevancia tanto en los procesos de reclutamiento como en la asignación de personal para determinados puestos o en las representaciones sobre el trabajo femenino dada su vinculación con la esfera doméstica, entre otros.

Los procesos y prácticas que se dan dentro de las organizaciones, a través de las cuales los estereotipos de género, creencias y expectativas son transmitidos dentro de la organización, son a su vez la base sobre

la cual la organización produce y reproduce sus estructuras genéricas. Como señala Joan Acker (1990; 1992; 2000), la reproducción del género en las organizaciones ocurre a través de una serie de procesos que están enraizados en la organización en términos de la distinción entre lo masculino y lo femenino. Esos procesos genéricos se ubican en actividades concretas, pensamientos y creencias de los individuos dentro de la organización, que a través la interacción individual y del uso del lenguaje y los símbolos van representando y reproduciendo comportamientos que refuerzan las estructuras genéricas.

Es decir, las organizaciones han sido fundadas bajo una lógica que pone de relieve el ideal hegemónico masculino. Como sostiene Robert William Connell en referencia al Estado, las instituciones representan la hegemonía masculina

no solo porque la personalidad de los funcionarios que lo encabezan se filtre e impregne la institución, sino que existe algo mucho más profundo: las prácticas de organización del Estado se estructuran en relación con sesgos de género que se reflejan en que la mayoría de funcionarios de alto nivel son hombres porque existe una configuración de género en la contratación y promoción; una configuración de género en la división interna del trabajo y los sistemas de control; una configuración de género en el diseño de políticas, de las rutinas prácticas y de las formas de movilizar el placer y el consentimiento. (2003, p. 111)

Sobre este núcleo duro de las organizaciones emerge lo que Acker denomina la «subestructura de género», una abstracción que ha sido creada bajo la premisa del ideal de un trabajador que, dedicado al cumplimiento de sus tareas y responsabilidades, se define como sujeto por su participación en el trabajo remunerado y es quien puede –y debe– poner su trabajo por encima de cualquier otra consideración.

LOS MECANISMOS DE GÉNERO COMO ESPACIOS ORGANIZACIONALES DE PODER

La puesta en marcha de políticas en favor de las mujeres en el plano institucional no se da en el vacío: es decir, las iniciativas en pro de la equidad de género se establecen en espacios que ya cuentan con una lógica de poder específica, que para el caso de los países latinoamericanos, y específicamente México, adquieren características particulares.

Sostengo que el desarrollo de iniciativas de género en las organizaciones del Estado no solo depende de las motivaciones éticas y políticas de las autoridades o de la presión de los grupos organizados de mujeres hacia el gobierno. También está condicionada por el nivel de entendimiento

del enfoque de género y su traducción tanto en prácticas institucionales dentro de la dinámica organizacional interna, como en el propio diseño de acciones públicas a favor de las mujeres.

Para entender este fenómeno, la perspectiva de género es un enfoque que en términos teóricos y metodológicos ofrece una mirada fundamental para explicar la desigualdad social en el análisis de las organizaciones; en nuestro caso, las organizaciones que tienen como objetivo promover formalmente la igualdad de género. Y esta doble observación de la aplicación analítica del enfoque de género se constituye en un desafío mayor: analizar las relaciones de poder y los nichos de desigualdad en aquellos escenarios formales de la política pública que tienen como fin desmontar esas mismas prácticas sociales.

A través de investigaciones de carácter cualitativo y documental, producto de varios años de investigación en torno de los procesos de institucionalización y transversalidad de la perspectiva de género en el Estado, sostengo que los mecanismos de género en varios países de América Latina no solo deben ser entendidos como campos de poder en los que se debate, negocia y discute una determinada agenda de género en el nivel gubernamental. Si bien su creación fue guiada por el objetivo de construir una realidad organizacional y de gestión tendiente a subvertir el orden de género dominante¹, estos ámbitos institucionales también funcionan como espacios sociales en donde se reproducen criterios de distinción basados en atributos, funciones, características, capacidades y una valoración diferencial entre hombres y mujeres.

Es por ello que, en el plano teórico, parto de la existencia de una relación directa entre el análisis de las organizaciones y su cultura interna, como un aspecto pendiente en la reflexión sobre las posibilidades de institucionalizar una política de género desde el Estado.

MECANISMOS DE GÉNERO DESDE LA CULTURA ORGANIZACIONAL: HALLAZGOS DE LA INVESTIGACIÓN

Haciendo un recuento de las experiencias de diagnóstico de análisis organizacional desde la perspectiva de género, encontramos que

1. Existe una lógica de valorización de los derechos ciudadanos en torno de la necesidad de modernizar el Estado en tanto estructura y organización que parte de considerar que la resolución de los problemas sociales y los servicios que el Estado presta deben ser eficientes y efectivos para producir consecuencias tangibles y aceptables a favor de la ciudadanía. El problema de dichas orientaciones es su falta de institucionalidad y de penetración en las culturas laborales prevalecientes en la administración pública.

en los últimos años han surgido varias propuestas desarrolladas principalmente por agencias de cooperación y promoción del desarrollo.

Este punto es muy importante de destacar, ya que no es casual que haya proliferado una serie de manuales y guías de acción que proponen, con diferente énfasis y niveles de profundidad, rutas o esquemas de intervención para hacer a las organizaciones más sensibles en la necesidad de incorporar la perspectiva de género dentro y hacia el exterior de su trabajo. Es decir, todos estos esfuerzos surgen a posteriori de la puesta en marcha de los planes de igualdad a escala nacional y son, a mi juicio, producto de los resultados de las evaluaciones del proceso de institucionalización de la perspectiva de género que constatan las resistencias y el rechazo que el enfoque de género como política pública ha significado en las agencias del Estado.

En efecto, tanto las experiencias nacionales en el nivel gubernamental como las de las organizaciones de desarrollo a escala internacional, que llevan un largo trecho en impulsar iniciativas hacia las mujeres como grupo específico o hacia la sociedad en general, se han visto forzadas a iniciar un proceso de revisión interna debido a la falta de integración sostenida de la perspectiva de género a la corriente general de su misión como organización.

En su mayoría, estos documentos han sido retomados por los mecanismos de género en el nivel nacional dentro del gobierno, para fundamentar sus planes y políticas de cambio organizacional y así consolidar la institucionalización de la perspectiva de género. México y otros países de América Latina no han sido la excepción.

Quiero destacar que de la revisión de estos documentos programáticos² se desprende la idea de que existe una serie de constantes que hacen de las propuestas de igualdad una tarea no muy fácil de abordar y desarrollar. En la mayoría, el eje de análisis lo constituye la cultura organizacional, y como propuesta de trabajo se incluye la generación de diagnósticos.

2. Los documentos revisados fueron: «Gerencia de recursos humanos y equidad de género en la administración pública» (Gutiérrez Rodríguez/Soto Vásquez); «Diagnóstico institucional de género en las agencias de Naciones Unidas en Cuba» (Álvarez/Mellero/Rodríguez); «Diagnóstico institucional de género» (De la Cruz/Del Barrio/Soler); «Desigualdades de género en las organizaciones. Procesos de cambio organizacional pro-equidad del PNUD» (Navarro); y la guía metodológica «Haciendo realidad la equidad de género en las Organizaciones» (Meijer/Lindo/Siú).

Estos diagnósticos coinciden en varios puntos que me permito señalar:

- En las organizaciones públicas existe una valoración muy extendida de la prioridad que tiene la organización por encima del trabajo en el ámbito privado. Las mujeres son por excelencia asociadas al mundo privado doméstico, y los hombres son considerados ajenos a este tipo de responsabilidad (el hombre solo es considerado como proveedor jefe de familia); por lo tanto, existe una práctica que da mayor valoración a los hombres y su completa disposición en el trabajo.

- Las relaciones de género de los participantes en la organización en aspectos intrafamiliares y de responsabilidad: típicamente, las mujeres continúan llevando la doble carga del cuidado de los niños y del trabajo doméstico no remunerado; e incluso una triple carga, al cuidar a los dependientes, incluyendo padres, personas mayores, discapacitados y ancianos, entre otros.

- La división del trabajo por género en la gestión que se desarrolla dentro de la organización: mujeres y hombres, a través de las inclusiones y exclusiones derivadas de la socialización, se especializan en particulares tipos de trabajo, produciendo una segregación horizontal y vertical dentro de la organización.

- La diferencia en los comportamientos que se valoran y esperan en relación con la autoridad femenina y masculina.

- La dificultad de abordar los procesos de género relacionados con la violencia, que incluyen acoso, hostigamiento, intimidación y violencia física.

De la revisión de estos manuales o guías programáticas para el cambio organizacional se desprenden varios elementos críticos que considero central analizar. Todos ellos comparten en sus fundamentos los aspectos reseñados anteriormente sobre género y organizaciones. Sin embargo, no tienen como objetivo incorporar reflexivamente la complejidad que suponen las organizaciones del Estado y, por lo tanto, los factores contextuales que intervienen en la puesta en marcha de una política de cambio organizacional en favor del género en dependencias públicas no son integrados. Entre ellos se incluyen la cultura política donde está inserta la organización, los arreglos institucionales establecidos y su adaptación a la lógica interna de las organizaciones y, sobre todo, los cambiantes estereotipos y representaciones sobre el género de las funcionarias y los funcionarios públicos.

Estas variables operan como condiciones que es preciso analizar, ya que se constituyen en elementos críticos que explican muchas de las resistencias y los retrocesos que la institucionalización de la perspectiva de género tiene en el nivel organizacional del Estado.

Los resultados de mi trabajo de investigación de campo en México a partir de las representaciones que los propios sujetos generizados tienen sobre las políticas de género me llevan a concluir que las organizaciones destinadas a promover avances en los derechos de las mujeres se ven enfrentadas a varios problemas que surgen de la forma en que se concibe la propia administración pública.

Guardando las debidas precauciones sobre las diferencias que guardan las distintas organizaciones del Estado en las que me ha tocado participar en investigaciones relacionadas con la incorporación de la perspectiva de género, es posible afirmar que existe una serie de elementos comunes relacionados con la implementación de acciones dirigidas a promover la equidad de género dentro de las organizaciones gubernamentales, ya sea en el ámbito ejecutivo, legislativo o judicial.

Un hallazgo no menor de mi trabajo es que la cultura política mexicana está vinculada con las características que adquiere la cultura organizacional en las dependencias públicas del Estado en sus tres niveles. Esta cultura del trabajo reproduce sesgos de género que se asientan en un marco más general de relaciones determinadas por la cultura y el sistema político del país.

Pese a los avances y reacomodos en la orientación de la política pública, existe una serie de representaciones asociadas al género que se han ido transformando en los últimos años, debido principalmente a la forma en que se ha conducido la política de género en el nivel organizacional. Esto me lleva a afirmar que incluso hay nuevas representaciones sobre el género que se materializan en prácticas que reproducen patrones de discriminación que afectan tanto a las mujeres como a los varones.

Entre las evidencias que sustentan lo anterior y que se desprenden del trabajo de campo con funcionarias y funcionarios públicos encontramos las siguientes:

- Las iniciativas de género son percibidas por los miembros de las organizaciones públicas como estrategias políticas, como una «moda», que contiene una retórica de compromiso gubernamental a favor de un modelo de sociedad más igualitaria, pero que no tiene un asidero con

la situación real que caracteriza el ambiente organizacional interno, percibido como jerárquico, autoritario, discrecional en las decisiones y con una fuerte división entre los ámbitos privado y público de las personas.

- Existe una paradoja relativa al desconocimiento sobre lo que significa una política de género por parte de los integrantes de las organizaciones. Esa paradoja se expresa en que mientras más visible se hace el discurso de igualdad en la organización, mayor es el desconocimiento de las reivindicaciones éticas y de justicia social que esto conlleva. Las resistencias que se van generando alrededor del género se vinculan más a la orientación que cada organización da a las iniciativas de género (de corte mujerista y con un escaso margen de influencia), que a objetivos de cambio social más general.

- En algunos casos, este rechazo va acompañado de un estigma hacia aquellas o aquellos que son designados por parte de las autoridades gubernamentales para poner en marcha o dirigir las acciones relativas a la política de género. Como lo señalan funcionarias y funcionarios públicos, ser designado para coordinar y supervisar este tipo de medidas se convierte en una carga muy difícil de llevar, debido al rechazo que produce en el resto de los colegas. Las iniciativas terminan personificándose en quien debe fungir como el encargado o la encargada de desarrollarlas.

- La eficiencia y la eficacia de las políticas de género también son cuestionadas, dada su poca institucionalización dentro de las dependencias por los cambios de orientación que supone una nueva administración de gobierno. En los últimos diez años, cada nueva administración propone en sus planes establecer una serie de metas adaptadas a la lógica propia de los intereses de las nuevas autoridades. Es por eso que no es de extrañar que en muchos casos se trate el género como una «moda».

- En algunas experiencias, las políticas de género que se han introducido dentro de las dependencias públicas han significado mayores problemas y conflictos en el clima laboral de las organizaciones y mayores estigmas sobre lo que el género significa. Tal es el caso de las normas que regulan el hostigamiento y acoso sexual, respecto a las cuales se ha llegado a señalar –principalmente el personal masculino– que su puesta en marcha ha sido utilizada como un recurso de «venganza» por parte de algunas mujeres.

- Otro elemento que aparece con las iniciativas de género es la ilusión de las estadísticas para justificar lo innecesario de este tipo de iniciativas den-

tro de las dependencias públicas. Que exista mayor porcentaje de personal femenino es suficiente para concluir que en ese espacio organizacional la igualdad de oportunidades ya está asegurada, pese a que la distribución en la pirámide organizacional refleje inequidades importantes.

- Asimismo, se ha extendido el discurso que propone a ciertas mujeres que son un «símbolo» por ocupar posiciones de liderazgo dentro de las organizaciones como ejemplo de que todas las mujeres tienen las mismas oportunidades para acceder a tales puestos. Sobre estas figuras se justifica el argumento de lo innecesario de establecer políticas de género dentro de una organización. Se cree que la presencia de mujeres en puestos de poder es una demostración de la apertura de las organizaciones para aceptar e integrar a más mujeres.

- Al mismo tiempo, sobre esta figura también pesa un estigma que cuestiona su distancia con el patrón femenino tradicional, e incluso se señala que la mayoría de las mujeres en cargos de poder tiene un comportamiento mucho más agresivo y poco comprensivo con el personal. La asimilación de estas mujeres a la cultura organizacional masculina imperante es quizá una de las respuestas más plausibles a esta confrontación.

- Ligado a lo anterior, encontramos tanto en varones como en mujeres un rechazo a las cuotas y acciones afirmativas dentro de las organizaciones para promover el ingreso o ascenso de personal femenino. En muchos casos, el personal no percibe el hecho de que varones y mujeres no tienen las mismas oportunidades de partida y que, por lo tanto, es preciso establecer una medida de justicia que redistribuya el acceso a los cargos de decisión. Es decir, no se alcanza a entender que es una medida temporal debido a que en su establecimiento no ha existido un esfuerzo institucional por hacer significativa la experiencia de vida por la que muchas mujeres atraviesan en su desarrollo profesional. En muchos casos, las políticas o acciones se imponen asumiendo que las personas saben interpretarlas sin ningún tipo de orientación.

- La preocupación central de las organizaciones del Estado en materia de género es cumplir con el planeamiento a partir del incremento de los rendimientos de trabajo de las personas; es decir, en la lógica de que el género debe agregarse a todos los procesos de la organización, termina significando mayor carga de trabajo para las funcionarias y los funcionarios públicos, por lo que su ingreso está siendo condicionado por una representación negativa de su pertinencia en el ámbito laboral.

REFLEXIONES FINALES

El cruce entre género y organizaciones no se ha orientado a presentar la perspectiva de género como una categoría analítica que requiere revisar la estructura y los procesos sociales que dan vida a las relaciones de poder dentro del ámbito organizacional. La experiencia de los países de América Latina, en especial la de México, demuestra que la perspectiva de género ingresa como un mandato que no se articula con la lógica interna del funcionamiento de las organizaciones y solo se dirige al ámbito del planeamiento y las políticas que se espera desarrollar para cumplir con las metas gubernamentales.

Es por esto que la mayoría de los programas quedan como acciones aisladas sin conexión con la misión general de las organizaciones. No se incluyen en un proyecto integrador que atraviese de manera transversal las estructuras, los procesos y las políticas y que transforme internamente la dinámica de trabajo en el nivel organizacional.

Por otro lado, además de los tradicionales estereotipos de género que proceden del ámbito de la cultura y se incorporan en las organizaciones, y viceversa, se añaden nuevas creencias y expectativas que se transmiten en relación con lo que las políticas de género significan para las organizaciones. Los procesos generizados que operan para distinguir lo femenino y lo masculino dentro de la organización ahora se han complejizado a raíz del estatus que pesa sobre la institucionalización de la perspectiva de género. Ello impacta en las actividades, los pensamientos y las creencias de los individuos dentro de la organización, y a través de la interacción individual y el uso del lenguaje van reproduciendo comportamientos que refuerzan esas estructuras genéricas.

En resumen, la incorporación de la perspectiva de género en las organizaciones del Estado es un proceso que está siendo condicionado por las representaciones que se tienen en las organizaciones sobre el género como política institucional y como dimensión que estructura las relaciones sociales dentro de ellas.

Bibliografía

- Acker, Joan: «Hierarchies, Jobs, Bodies: A Theory of Gendered Organizations» en *Gender and Society* año 2 vol. 4, 1990, pp. 139-148.
- Acker, Joan: «Gender Organizational Theory» en Albert J. Mills y Peta Tancred (eds.): *Gendering Organizational Analysis*, Sage, Newbury Park, 1992.

- Acker, Joan: «Jerarquías, trabajos y cuerpos: una teoría sobre las organizaciones dotadas de género» en Marysa Navarro y Catharine R. Stimpson (comps.): *Cambios sociales, económicos y culturales*, FCE, México, DF, 2000, pp. 111-139.
- Álvarez, Mayda; Noelia Mellero e Inalvis Rodríguez: «Diagnóstico institucional de género en las agencias de Naciones Unidas en Cuba», PNUD-Cuba, La Habana, 2004.
- Bourdieu, Pierre: *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- Broadbridge, Adelina y Jeff Hern: «Gender and Management: New Directions in Research and Continuing Patterns in Practice» en *British Journal of Management* Nº 19, 2008, pp. 38-49.
- Cerva Cerna, Daniela: «Masculinidades y cambio organizacional: Reflexiones sobre varones vinculados al desarrollo de políticas de equidad de género» en *Red Iberoamericana y Africana de Masculinidades*, <www.redmasculinidades.com/content/masculinidades-y-cambio-organizacional-reflexiones-sobre-varones-vinculados-al-desarrollo-de>, 2009.
- Cerva Cerna, Daniela: «Cultura organizacional e institucionalización de las políticas de género en México: Notas para el debate» en *GénEros* época 2 año 16 Nº 6, 9-2009/2-2010.
- Connell, Robert William: «The State, Gender and Sexual Politics: Theory and Appraisal» en *Theory and Society* vol. 19 Nº 5, 10/1990, pp. 507-544.
- Connell, Robert William: *Masculinidades*, UNAM, México, DF, 2003.
- De la Cruz, Carmen, Pilar del Barrio y María Soler: *Diagnóstico institucional de género*, Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (Aecid); Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación; Dirección de Cooperación Sectorial y Multilateral, Departamento de Cooperación Sectorial y de Género, Madrid, 2009.
- Fabregues Feijóo, Sergi: «Reconsiderando la teoría de las organizaciones desde una perspectiva de género» en *¿Todas las mujeres podemos?: género, desarrollo y multiculturalidad*, Actas del III Congreso Estatal FIO sobre Igualdad entre Mujeres y Hombres, Fundación Isonomía para la Igualdad de Oportunidades / Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2007.
- Ferguson, Kathy E.: *The Feminist Case Against Bureaucracy*, Temple University Press, Filadelfia, 1984.
- Font Playán, Isabel, Patricia Gudiño Pérez y Arturo Sánchez Martínez: «Cambio versus cultura organizacional» en *Gestión y Estrategia* Nº 18, 1-7/2000.
- Gaba, Mariana: «Aportes de la perspectiva de género a la teoría organizacional», tesis de maestría en Psicología Organizacional y Empresarial, Escuela de Economía y Negocios, Universidad de Belgrano, Buenos Aires, 2007.
- Goetz, Anne-Marie: «The Politics of Integrating Gender to State Development Processes: Trends, Opportunities and Constraints in Bangladesh, Chile, Jamaica, Mali, Morocco and Uganda», *Occasional Paper* Nº 2, United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD), mayo de 1995.
- Goetz, Anne-Marie: «Gender and Accountability: Challenges for Reform in Developing States», *Boston Consortium Meeting Notes*, The Boston Consortium on

- Gender, Security and Human Rights, Fletcher School of Law and Diplomacy, Tufts University, Medford, 10/4/2006.
- Gutiérrez Rodríguez, Ligia y Hermyda Soto Vásquez: «Gerencia de recursos humanos y equidad de género en la administración pública», Proyecto de Promoción de Políticas de Género, GTZ, Managua, 2002.
- Jiménez Guzmán, Lucero y D. Cerva Cerna: «Algunas reflexiones sobre masculinidades y organizaciones» en *Revista Géneros* año 17 época 2 N° 8, 9-2010/2-2011.
- Lagunas, Raquel y Neus Bernabeu: *Diagnóstico institucional de género*, PNUD, San Salvador, 2004.
- Macdonald, Mandy, Ellen Sprenger e Ireen Dubel: *Género y cambio organizacional. Tendiendo puentes entre las políticas y la práctica*, Real Instituto para el Trópico, Ámsterdam, 2000.
- Meijer, Sigrid, Patricia Lindo e Ivonne Siú: *Haciendo realidad la equidad en las organizaciones: guía metodológica*, Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo (SNV), Managua, 2006.
- Navarro, Natalia: «Desigualdades de género en las organizaciones. Procesos de cambio organizacional pro-equidad», PNUD, San Salvador, 2007.
- Rao, Aruna y David Kelleher: «Unraveling Institutionalized Gender Inequality», *Occasional Paper* N° 8, Association for Women's Rights in Development (AWID), Toronto, 2002.
- Rao, Aruna y David Kelleher: «Institutions, Organizations and Gender Equality in an Era of Globalization» en *Gender and Development* vol. 11 N° 1, 5/2003.
- Rao, Aruna, Rieky Stuart y David Kelleher: *Gender at Work: Organizational Change for Equality*, Kumarian Press, West Hartford, 1999.
- Scott, Joan: «El género: una categoría útil para el análisis histórico» en Marta Lamas (comp.): *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG / Porrúa, México, DF, 1996.
- Vargas Hernández, José G.: «Culturocracia organizacional en México» en *Hitos de Ciencias Económico Administrativas* año 11 N° 29, 1-4/2005.
- Weber, Max: *Economía y sociedad*, FCE, México, DF, 1977.

LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES, BASE PARA LA IGUALDAD DE GÉNERO: SITUACIÓN EN CHILE

Isabel Allende Bussi

A pesar de los logros cosechados en el siglo xx por los movimientos de mujeres en términos de igualdad de género, aún persisten alarmantes niveles de subrepresentación femenina en instancias de decisión política. En Chile no solo es necesario introducir una Ley de Cuotas, sino que esta debe ir de la mano de reformas políticas como, por ejemplo, la adopción de un sistema electoral que refleje la heterogeneidad social y un financiamiento a los partidos políticos que permita promover la carrera política de las mujeres. Aun cuando Chile cuenta con figuras tan destacadas en materia de igualdad de género como Michelle Bachelet –presidenta de la República entre 2006 y 2010–, los patrones discriminatorios todavía se reflejan en tres tipos de barreras que debemos sortear: las del poder, las culturales y las ideológicas.

INTRODUCCIÓN

En primer lugar, quiero agradecer la invitación de la Asociación Alemana de Investigación sobre América Latina (Adlaf) y de la Fundación Friedrich Ebert de Chile y Alemania para participar en la inauguración de su Congreso Anual 2012, «Espacios de género». Asimismo, saludo a todas y todos los participantes de esta importante jornada.

Mi presentación está enfocada en la participación política de las mujeres en tanto base para la igualdad de género, considerando el caso de Chile y asumiendo que solo a través de la democracia representativa y participativa los derechos humanos de los hombres y de las mujeres pueden estar completamente garantizados. En este sentido, comparto plenamente que la inclusión de las mujeres en todas las esferas de la política fortalece la democracia, ya que promueve el pluralismo político mediante la integración de las voces y demandas de las mujeres, las cuales constituyen la mitad de la población estimada en el mundo. Ello implica que la participación de las mujeres en puestos de poder y de decisión

ISABEL ALLENDE BUSSI: senadora de la República por la Región de Atacama, vicepresidenta del Partido Socialista de Chile, hija del presidente Salvador Allende. Realizó estudios de Sociología y Ciencias Políticas en Chile y en México.

política puede tener un efecto multiplicador para lograr la igualdad de derechos en todos los ámbitos relevantes para la igualdad de género, no solo en la política.

El mundo entero ha sido testigo de la emergencia, durante el siglo XX, de movimientos sociales que lucharon por la igualdad política de las mujeres, frente a una política cooptada por un patriarcalismo heredado de siglos. Mi país, Chile, no fue la excepción, y logró por medio de una enorme organización social que las mujeres alcanzaran el sufragio universal en 1949. Pero tras más de 60 años de esta épica gesta, muchos obstáculos se han interpuesto para impedir que el derecho a votar se traduzca en la simétrica representación de las mujeres en los lugares de toma de decisiones. Entre el logro del sufragio y nuestra época se han producido incluso retrocesos importantes, tanto por la anulación del mundo político por medio de la fuerza, como ha ocurrido con las dictaduras en Chile y América Latina, como por la imposición de valores contrarios a una igualdad de género.

Esta es una realidad preocupante y reviste un carácter mundial. Pero además, es un asunto que concierne directamente a los Parlamentos, pues es ese el espacio en el que se pueden llevar a cabo esfuerzos importantes para dotar jurídicamente a nuestras legislaciones de un componente de equidad indispensable para el desarrollo de la democracia. Sin embargo, como todos debemos saber, en nuestros días, ya en pleno siglo XXI, salvo los casos excepcionales de Ruanda y Andorra, ningún Estado del mundo alcanza el 50% de representación parlamentaria femenina¹.

¿Qué fenómenos se encuentran como causas de esta baja representación política de las mujeres en el mundo? En los últimos años se ha hablado mucho de las ataduras patriarcales que impiden que las sociedades se representen a sí mismas como un grupo de seres humanos iguales en derechos, pero es una tarea de gran complejidad detectar en qué espacios se reproduce esta visión del mundo, especialmente cuando se supone que ha sido erradicada en muchos aspectos. Con esto quiero indicar, por ejemplo, el hecho de que las mujeres se encuentren subrepresentadas en la política institucional y, en general, en los espacios de toma de decisiones, aun cuando no existen prohibiciones legales, al menos en la mayoría de los países de Occidente, que les impidan ser representantes elegidas.

1. Fuente: Unión Interparlamentaria, <www.ipu.org/wmn-e/classif.htm>, fecha de consulta: 23/4/2012.

Recuerdo perfectamente que cuando ganó Bachelet las elecciones presidenciales, en la segunda vuelta de enero de 2006, y ella declaró que haría un gobierno paritario, corría el rumor en los medios de comunicación y en las conversaciones políticas de que no había suficientes mujeres para asumir cargos de alta responsabilidad. En ese momento, yo integraba la Mesa Política del Partido Socialista (PS) y era vicepresidenta de la Mujer, y llevábamos trabajando más de un año en los planteamientos que queríamos que la ya electa presidenta Bachelet considerara en materia de género de forma transversal en todo su gobierno, y por cierto, la paridad en los cargos públicos era una prioridad para las mujeres socialistas.

Asimismo, y previendo este tipo de comentarios masculinos, teníamos un estupendo elenco de dirigentas, con trayectoria en el sector público y privado, con experiencia ciudadana y partidaria, que estaban disponibles para formar parte del gobierno de la presidenta Bachelet, en cualquier cargo que se presentara. Y eso no fue nada fácil, porque tuvimos que sostener innumerables conversaciones con los distintos dirigentes de cada sector y reiterarles que lo menos que esperábamos era que apoyaran a Bachelet en su vocación paritaria, por ser justamente ella la primera mujer en llegar a la Presidencia de la República en Chile.

Y para ser muy concretas y operativas, entre todas propusimos ternas para los distintos cargos directivos, partiendo por los ministerios. No fue nada fácil para nuestros partidos y para la gran mayoría de nuestros dirigentes aceptar esa decisión de la presidenta, porque ello les restringía los espacios de poder como nunca antes había pasado, además de que abría un proceso con el cual no estaban de acuerdo, ya que para ellos la discriminación por género no tenía sentido, sino que «había que ganarse el cargo por méritos propios».

Finalmente, tres compañeras socialistas² formaron parte de ese primer y único gabinete paritario en nuestra historia. Con posterioridad, se mantuvo un equilibrio 60%-40% en el nivel ministerial, y aunque se amplió la presencia de directivas mujeres en los distintos niveles de la administración pública, en ningún caso se alcanzó la paridad, ni siquiera en las subsecretarías.

El imaginario colectivo de nuestras sociedades, en el que se incrusta el patriarcado, se refuerza y reproduce con nuestras prácticas, de modo que se vuelve tan cercano y, al mismo tiempo, difícil de ver. La menor

2. Paulina Veloso, ministra secretaria general de la Presidencia; Clarisa Hardy, ministra de Planificación Social; Soledad Barría, ministra de Salud.

participación de las mujeres en los cargos de poder político es una expresión de ello y da cuenta de las múltiples variables que debe considerar una mujer a la hora de decidir participar de las direcciones políticas partidarias, parlamentarias y gubernamentales.

Otros ejemplos confirman esto: la feminización de la pobreza; la precarización del trabajo femenino; la baja participación laboral de las mujeres; la brecha en los ingresos por motivos de género; la violencia intrafamiliar que sufren las mujeres, entre otras; las diferencias cualitativas de la educación, que busca crear ciertas mujeres y ciertos hombres para el mundo del trabajo; la inequidad en el acceso a la salud o la falta de consideración respecto a la capacidad de decisión de las mujeres en materia de salud y a la hora de ejercer sus derechos sexuales y reproductivos; la ausencia de mujeres en las dirigencias de los partidos políticos o la baja representación parlamentaria; todos estos factores deben operar como alarmas de que nuestras sociedades no están respondiendo al desafío de la igualdad.

Estos aspectos aparecen recogidos con importantes detalles en el *Informe de desarrollo mundial* del Banco Mundial (BM) de 2012, donde se detalla, por ejemplo, que las mujeres, en términos políticos, ocupan en el mundo tan solo una quinta parte de los cargos ministeriales, lo que se extiende también al Poder Judicial y a los sindicatos. Y si hablo de esto como un problema mundial es porque incluso en aquellos países donde los logros de las mujeres se han hecho más evidentes y se han institucionalizado de mejor manera por medio de las legislaciones, lo cierto es que en estos países, según el BM, solo ha aumentado la participación femenina en los parlamentos de 10% a 17% entre 1995 y 2009 (p. 20). En este mismo sentido, el *Informe sobre la igualdad entre hombres y mujeres* de la Comisión Europea de 2009 muestra que detrás de esta inequidad en la representación política operan los mismos factores culturales de la desigualdad que en el resto del mundo.

La subvaloración por razones de género por parte de la cultura dominante afecta a las mujeres en conjunto, pero no a todas con igual intensidad. En América Latina, por ejemplo, no es lo mismo ser mujer urbana que rural, de clase media o alta que pobre, ni perteneciente a alguna etnia indígena que parte de la cultura hegemónica. Género, etnia y clase son variables fundamentales, así como espacios autónomos y a la vez interrelacionados en los que la discriminación se refuerza día a día.

La comprensión de las múltiples formas en que es posible la vida de las mujeres tiene como telón de fondo las infinitas maneras en que se puede

encarnar la desigualdad de género. Por ello, necesitamos que se produzcan cambios legislativos que permitan marcos jurídicos capaces de abordar distintas situaciones en las que puede operar la desigualdad.

Tengo la convicción de que la Plataforma de Acción de Beijing, que cumplió 15 años en 2011, debe ser la carta de navegación fundamental para estos avances, tal como lo ratificó en el ámbito latinoamericano en 2007 la décima Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe en el Consenso de Quito. En aquella oportunidad, con mucha claridad se logró enlazar dos aspectos fundamentales que fueron considerados estratégicos para el desarrollo y la calidad de la democracia: a) participación política y paridad de género en los procesos de adopción de decisiones en todos los niveles, y b) la contribución de las mujeres a la economía y la protección social, especialmente en relación con el trabajo no remunerado (Archenti, p. 12).

Si nos fijamos en el caso de Chile, no cabe duda de que el país ha vivido importantes cambios culturales en los últimos 22 años, desde que el cerco cultural que imponía la dictadura militar terminó por ceder ante la enorme voluntad del pueblo chileno. Las transformaciones de las que hablo son fundamentales en términos de respeto y valoración de la participación política de las mujeres. Prueba de ello es que en 2006 llegó a la Presidencia de Chile una mujer socialista que, más allá de sus propias virtudes, alcanzó la primera magistratura del país porque existían las condiciones de posibilidad para que la gente, en todos los sectores sociales, votara sin tapujos por una mujer para tan importante cargo.

También estos cambios culturales han permitido que temas fundamentales para mujeres y hombres con conciencia de género se instalaran en el debate parlamentario. La anticoncepción de emergencia, el aborto terapéutico, la búsqueda de una ley antidiscriminación, la tipificación del femicidio, la integración de un enfoque de género para la ley de violencia intrafamiliar, entre muchos otros, nos hablan de un país que, a pesar de encontrarse en muchos aspectos en deuda con las mujeres, comienza a mirar hacia el futuro, encarando los problemas y planteando soluciones para que el Estado garantice jurídicamente los derechos de hombres y mujeres por igual.

El reto es de gran envergadura, ya que el Congreso Nacional tiene apenas 14,2% de mujeres en la Cámara de Diputados y 13,2% en el Senado³. Y sincerando aún más las cosas, debemos decir que 14,2% son 16 mujeres

3. Fuente: Unión Interparlamentaria, <www.ipu.org/wmn-e/classif.htm>, fecha de consulta: 12/4/2012.

frente a 104 hombres en la Cámara, y este 13,2% del Senado son, en realidad, cinco mujeres frente a 33 hombres. ¿Quién legisla, entonces, para las mujeres? En otras instancias de toma de decisiones la situación no es distinta. En el poder local, las municipalidades, las mujeres representan apenas 12,5% de los alcaldes y 23,2% de los concejales electos. En el Poder Judicial, llegan solo a 25%⁴.

Por cierto, la mayor presencia de mujeres en el Parlamento no significa necesariamente avanzar hacia una mejor legislación con enfoque de género, pues muchas veces pesan más las ideologías partidarias que una búsqueda por la plena igualdad. En numerosas ocasiones, sectores conservadores han buscado imponer visiones del mundo basadas en la distinción de roles de género y el otorgamiento de responsabilidades diferenciadas entre hombres y mujeres respecto a la procreación. Sin embargo, debemos decir que en Chile también se han logrado importantes acuerdos transversales entre parlamentarias de distintas bancadas, como la Ley de Violencia Intrafamiliar o la Reforma al Sistema Previsional, donde se ha producido un verdadero alineamiento de las parlamentarias en torno de cuestiones que han sentido especialmente sensibles para lograr mayor igualdad con los hombres.

Donde quizá hemos tenido más diferencias fue en el debate sobre el aborto terapéutico, ya que las posiciones culturales fueron transversales a las políticas. En partidos confesionales como la Democracia Cristiana (DC) es muy difícil aceptar estas propuestas legislativas, y lamentablemente hemos perdido siquiera la posibilidad de discutir el tema, y tendremos que esperar un año para poder presentar nuevamente el proyecto.

Por lo tanto, la tarea fundamental de parlamentarios y parlamentarias con sensibilidad hacia estas problemáticas es unir fuerzas y crear las condiciones para que los cambios se produzcan teniendo en cuenta a la sociedad en su conjunto y asegurando, de esta manera, la permanencia en el tiempo de estos cambios y la profundidad de sus logros para la equidad.

En este sentido, la baja representación parlamentaria de las mujeres no solo incide en un menor avance frente a estas materias, sino que implica un lastre que deteriora de forma permanente la calidad de la democracia. Un Parlamento que no sea capaz de representar a hombres y mujeres por igual será siempre un nicho de desigualdad de género y aminorará la

4. Fuente: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal): <www.cepal.org/oig/indicadores/Chile/Chile.htm>, fecha de consulta: 16/4/2012.

posibilidad de representación del pueblo por parte de sus representantes parlamentarios.

Debemos considerar, entonces, la desigualdad de género como una merma constante y degenerativa de la calidad de la ciudadanía, que impide que todos los miembros de una sociedad compartan por igual el ejercicio legítimo del poder político. Y esto asumiendo que las consecuencias no son solo políticas, sino sociales, económicas y culturales. La participación política no es, en este sentido, la causa de la desigualdad de género, sino su resultado; por lo tanto la difícil tarea que nos incumbe, como parlamentarios conscientes de esta injusticia, es tratar, por todos los medios a nuestro alcance, de crear las condiciones de posibilidad para cambios que modifiquen culturalmente a nuestra ciudadanía.

Por ello, creo que es fundamental avanzar en una Ley de Cuotas que establezca un porcentaje mínimo de mujeres en el Parlamento. Hemos discutido sobre esta posibilidad y no hemos podido llegar a un acuerdo real, puesto que aquello modificaría sustancialmente la composición del actual Congreso Nacional. Pero tengo la convicción de que si el Parlamento es expresión de las desigualdades culturales, debe transformarse en promotor de los cambios sociales fundamentales y, por ello, es necesario que se parta de la base de que nuestra sociedad es una sociedad sexuada, en la que hombres y mujeres deben tener, por derecho, igualdad de representación en los cargos de poder.

La paridad que buscan las leyes de cuotas, tal como lo ha afirmado el Consenso de Brasilia en 2010, no solo tiene por objeto alcanzar igualdad en el ejercicio del poder, en los espacios de toma de decisiones y en los mecanismos de representación social y política, sino también en las relaciones familiares, sociales, económicas y culturales⁵. Ya son 15 los países de América Latina que cuentan con leyes de cuotas⁶ y los resultados han sido en la mayoría de ellos exitosos.

Esto implica, por cierto, una modificación de la estructura de los partidos políticos. Hoy en Chile las mujeres representan más de 50% de los militantes de partidos y, sin embargo, son menos escogidas para ser

5. Fuente: XI Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe, Brasilia, 2010, <www.eclac.cl/mujer/noticias/paginas/5/40235/ConsensoBrasilia_ESP.pdf>, fecha de consulta: 16/4/2012.

6. Fuente: Comisión Económica para América Latina (Cepal), <www.cepal.org/cgi-bin/getprod.asp?xml=/oig/noticias/paginas/5/36135/P36135.xml&xsl=/oig/tpl/p18f.xsl&base=/oig/tpl/top-bottom-decisiones.xsl>, fecha de consulta: 16/4/2012.

candidatas o para ocupar cargos directivos en ellos. Estas trabas múltiples a la participación de las mujeres en política institucional deben ir transformándose en puertas abiertas, no para que las mujeres ocupen espacios inamovibles, sino para que las instituciones respondan a principios básicos de igualdad, como se establece por derecho en el Artículo 7 de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer.

Por otra parte, muchas instancias de participación política de las mujeres se encuentran subestimadas por la política institucional, y esto habla de la falta de ligazón creciente de los parlamentos con la ciudadanía. En Chile son muchas las mujeres que participan de la política local, en los barrios y poblaciones, representando juntas vecinales, vinculadas a los municipios o participando en asociaciones en torno de alguna actividad productiva. Su capacidad de organización es fundamental para sostener sus hogares y entornos sociales. El no reconocimiento de esta actividad política es parte de un fenómeno cultural, que hunde sus raíces en un profundo machismo y que se traduce también en una subvaloración de las mujeres en el trabajo privado, donde acceden a puestos más precarios y de menor sueldo.

MIRANDO HACIA EL FUTURO

En Chile hemos estado viviendo un proceso de movilización ciudadana cada vez más recurrente, una ciudadanía que llegó para quedarse. Cada vez con más fuerza, se ha visto cuestionada la capacidad de las instituciones de representar, incorporar y responder a las aspiraciones de la ciudadanía. Desde todos los sectores se habla y se analiza la crisis de representatividad que permea el clima social y la necesidad de impulsar reformas políticas para dar mejor respuesta al malestar ciudadano reinante. Por tanto, es necesario acometer transformaciones que brinden mayores espacios de participación política a amplios sectores de la sociedad que hoy permanecen excluidos.

Al respecto, y considerando que en mi país las mujeres constituyen uno de los sectores sin representación equilibrada y que en consecuencia está muy lejos de alcanzar la meta autoimpuesta de 40% de participación de mujeres en cargos parlamentarios y municipales para 2015, fijada en los Objetivos de Desarrollo del Milenio (2000), se nos plantea la necesidad de avanzar en reformas que modifiquen los incentivos y también las normas que hoy ordenan el acceso a cargos de elección popular y el comportamiento de partidos políticos en los procesos de nominación de candidatos.

¿Cómo podríamos contribuir al logro de una democracia representativa, participativa y paritaria en Chile? En primer lugar, tenemos que avanzar hacia un sistema electoral que incorpore mayores niveles de proporcionalidad y que refleje de mejor forma la heterogeneidad de nuestra sociedad. Debemos insistir en los cambios al sistema binominal y generar un sistema proporcional, y el mayor obstáculo para lograrlo es la resistencia de los sectores más conservadores, así como de algunos parlamentarios de oposición que se han adaptado al actual sistema y temen perder sus propios escaños.

En segundo lugar, tenemos que retomar la discusión en el Congreso del proyecto de ley sobre participación equilibrada de mujeres y hombres en política, conocido como Ley de Cuotas. Como ya lo expresamos anteriormente, este proyecto de ley fija para las elecciones municipales y parlamentarias un piso de candidaturas de hombres y mujeres en sus respectivas coaliciones, donde ningún género tenga una representación menor a 30%. En lo esencial, el proyecto tiene como objetivos:

- fijar un piso mínimo de mujeres candidatas que cada conglomerado político deberá presentar en las elecciones parlamentarias y municipales;
- entregar un mayor aporte financiero a los partidos que presenten más cantidad de mujeres como candidatas;
- incentivar, tanto en la democracia interna de los partidos como en la renovación de sus autoridades, la igualdad de oportunidades de sus militantes y la participación equilibrada de estos en el ejercicio de los cargos y responsabilidades públicos.

Como tercera medida, debemos establecer un límite a la reelección indefinida de candidatos a cargos de elección popular para contribuir a la renovación de la política y mejorar la representación de mujeres, jóvenes y otros sectores de la sociedad.

Asimismo, es importante otorgar financiamiento público a los partidos políticos para ser utilizado, en parte, en el reclutamiento y preparación de líderes mujeres que compitan a cargos de elección popular. Aunque en Chile estamos lejos de que ello se produzca, hemos ido generando distintas vías para conseguirlo, a través de ONG y de los propios partidos, pero siguen siendo claramente insuficientes para la importancia que tiene la capacitación para adquirir más y mejores herramientas, especialmente en los procesos electorarios. Hoy en día, como ya se dijo, las mujeres en mi país representan más de 50% de los militantes de los partidos, y sin embargo, son menos escogidas para ser candidatas a cargos públicos o a cargos directivos en los mismos partidos.

También requerimos incentivar la profesionalización de la carrera política de las mujeres y desarrollar cursos de capacitación y formación política para promover nuevos liderazgos. En este sentido, tenemos que ampliar la oferta más allá de las propias ONG de género y transversalizar esta propuesta a entidades académicas e incluso a colegios de educación secundaria.

De igual manera, requerimos diseñar iniciativas orientadas a proveer de opciones para que las mujeres puedan conciliar su vida laboral y familiar, que deben considerar más y mejores centros de cuidado infantil. En mi país, son las mujeres las que se hacen cargo fundamentalmente de los hijos, de los ancianos y de los enfermos, y ello es una práctica institucionalizada y aceptada por la gran mayoría.

Son muchos los desafíos que tenemos en Chile para alcanzar una efectiva participación política de las mujeres, y para cambiar las barreras de género necesitamos enfrentar a lo menos tres:

- en primer lugar, la barrera del poder, ya que los hombres desde que nacen se encuentran en una posición privilegiada de poder en relación con las mujeres en los planos social, económico y político, y así lo demuestran las cifras;
- la segunda barrera es cultural, ya que existe una visión patriarcal, en muchas personas y también en las políticas públicas, que acepta como «natural» que las mujeres asuman una posición de subordinación en la sociedad;
- la tercera barrera es ideológica, y para sortearla se requieren fuertes mecanismos de acción positiva y hay que enfrentarse con aquellas posiciones que consideran que una Ley de Cuotas es discriminatoria y «menoscaba la dignidad de las mujeres», sin considerar la efectiva discriminación que viven las mujeres a diario.

La igualdad política de las mujeres solo será posible si se adoptan las medidas necesarias, de naturaleza política, cultural, legislativa y regulatoria, para remover los obstáculos estructurales y formales que enfrentamos las mujeres a diario, en el acceso igualitario a los puestos de toma de decisión y en la participación sustantiva en la esfera pública de nuestros países.

Mi país es reconocido en América Latina por su transición democrática, por sus equilibrios macroeconómicos y por su manejo de las finanzas públicas, pero también somos de los países que más nos retrasamos en acceder a una Ley de Divorcio, aún no tenemos una Ley de Cuotas y

recientemente la mayoría parlamentaria rechazó la sola idea de legislar sobre el aborto terapéutico, y somos de los países con las tasas más bajas de incorporación laboral de las mujeres (46%).

Nuestra cultura política imperante, a pesar de tener mujeres tan destacadas como Bachelet, Camila Vallejos o nuestras representantes de organizaciones de derechos humanos, aún alimenta estereotipos discriminatorios muy fuertes hacia las mujeres, que silenciosamente mantienen vigentes prácticas machistas y que nos impiden alcanzar una representación política acorde con los desafíos del siglo XXI. El debate está instalado y tenemos que seguir trabajando en ello.

Bibliografía

- Archenti, Nélica: *La paridad política en América Latina y el Caribe. Percepciones y opiniones de los líderes de la región*, Comisión Económica para América Latina (Cepal), Santiago de Chile, 2011, disponible en <www.cepal.org/publicaciones/xml/2/45262/Serie_108_Nelida_Archenti.pdf>, fecha de consulta: 24/4/2012.
- Banco Mundial (BM): *Informe de desarrollo mundial 2012. Igualdad de género y desarrollo*, BM, Washington, DC, 2012, disponible en <<http://wdronline.worldbank.org/worldbank/a/langtrans/65>>, fecha de consulta: 23/4/2012.
- Comisión Europea: *Informe sobre la igualdad entre mujeres y hombres de 2009*, 2009, disponible en <http://europa.eu/legislation_summaries/employment_and_social_policy/equality_between_men_and_women/em0015_es.htm>, fecha de consulta: 24/4/2012



Movimientos y feminismos

GÉNERO E INTERCULTURALIDAD: UNA RELACIÓN PROBLEMÁTICA

Norma Fuller

Uno de los rasgos más sobresalientes del escenario político del siglo XXI es la centralidad de las diferencias culturales y de género. Ambas se fundan en la constatación de que las mujeres y los pueblos originarios que conviven en los Estados-nación han sido discriminados sobre la base de su género o de su adscripción cultural. Sin embargo, los reclamos basados en el género y la diferencia cultural entrañan contradicciones y paradojas, ya que se fundan en el principio del derecho a la diferencia para reclamar el acceso a la ciudadanía, que se funda, a su vez, en el principio de la igualdad. En este artículo se discuten algunos de los *impasses* a los que llevan estas contradicciones y sus consecuencias para los movimientos de mujeres de las regiones andina y amazónica en Sudamérica.

Uno de los rasgos más sobresalientes del escenario político del siglo XXI es la centralidad de las luchas en nombre de los derechos de las mujeres y de las minorías étnicas y naciones originarias. Estos temas se han vuelto más urgentes en las últimas décadas debido a la intensificación de las interacciones entre diferentes culturas (globalización), a la emergencia de movimientos sociales fundados en el reclamo de la igualdad de género y al surgimiento de un nuevo consenso en torno de la legitimidad de las llamadas políticas de identidad, de la diferencia o de reconocimiento. Esto se traduce en la lucha por la equidad de género y en la propuesta intercultural.

Ambas propuestas, la intercultural y la de equidad de género, pueden ser consideradas como intentos de perfeccionar los derechos ciudadanos y de avanzar en la lucha contra toda forma de discriminación. La perspectiva de género se funda en la denuncia de la opresión femenina: a las mujeres les habrían sido negados sus derechos y el acceso a la ciudadanía por el mismo hecho de ser mujeres. Por ello, es fundamental que los Estados asuman el compromiso de luchar contra la discriminación de la mujer y que se implementen políticas públicas destinadas a impulsar su empoderamiento.

NORMA FULLER: Ph.D. en Antropología Cultural, University of Florida, Gainesville. Es profesora principal de Antropología en el Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Se especializa en temas de género e interculturalidad.

Como consecuencia de estos debates y movimientos que buscan perfeccionar la democracia, en la actualidad la mayoría de los Estados se definen como pluriculturales y han asumido la interculturalidad y la equidad de género como ejes en el diseño de políticas públicas. Sin embargo, los reclamos fundados en el género y la diferencia cultural entrañan contradicciones que es preciso discutir, de manera que estos proyectos puedan seguir adelante. Pienso que visibilizar sus desencuentros nos permitirá identificar algunos escollos que dificultan la efectiva implementación y nos llevará a tomar en cuenta que la paradoja y la heterogeneidad son partes constitutivas de cualquier proyecto efectivamente intercultural y de género, porque se trata, precisamente, de dar lugar a voces diversas y de cuestionar principios que son parte de nuestras herencias culturales.

A fin de evidenciar la condición paradójica de los proyectos intercultural y de género, haré una breve descripción de cada una de estas propuestas y trataré de algunos de sus *impases*: equidad versus reconocimiento; identidad versus esencialización; y derechos culturales versus derechos de género. Mi intención es mostrar que se trata de procesos complejos porque enfrentan dos principios fundamentales en la construcción de la democracia: la universalidad de los derechos ciudadanos y el respeto a la diferencia.

EQUIDAD DE GÉNERO

En este apartado revisaré brevemente la relación entre la noción de derechos humanos, base de la ciudadanía moderna, y la perspectiva de género. Mi intención es enfatizar la estrecha relación que existe entre ambos conceptos tanto en el nivel analítico como en su dimensión práctica. Los derechos humanos son la expresión jurídica de los principios centrales de la ética humanista o racional: la libertad, la igualdad, la equidad y el respeto a la diferencia. Esta tesis, que en su momento se llamó *moderna, nueva, revolucionaria*, sostiene que cada sujeto tiene derecho a la libertad, la autonomía, la justicia y la igualdad política, no porque ocupe un lugar privilegiado en la vida local, sino simplemente en función de su humanidad. Estos ideales se traducen en normas concretas que obligan al Estado y a los particulares a permitir y facilitar el desarrollo integral de todos los seres humanos y a garantizar también el derecho de todos los miembros de una sociedad a participar en su gestión y dirección, es decir, en la democracia política (Velásquez Toro).

Este modelo se funda en la separación entre el ámbito público y el privado, que supone que la necesidad de vivir en sociedad exige a los individuos

renunciar a parte de sus derechos individuales para constituir un conjunto de intereses comunes: la *res publica*. Ello genera una escisión entre el ámbito público, frente al cual cada sujeto está sometido a las mismas regulaciones que los demás, y el ámbito privado, íntimo, que corresponde a sus cualidades únicas, no compartidas con sus conciudadanos. De este modo, al diferenciarse la esfera pública, se presupone que no todos los aspectos de la persona forman parte del bien común: hay áreas de su vida que no están incluidas en esa esfera, ya sea porque se consideran propias de su «naturaleza», de su dimensión sagrada o lo que sea que se defina como no regulable por las leyes humanas. Como consecuencia, emerge la concepción de una esfera pública contrapuesta a una privada. Al definirse la esfera pública como aquella que atañe a los intereses generales y a los intereses comunes de los miembros de una comunidad, aquellas esferas de la vida definidas como privadas (la familia) y aquellos rasgos catalogados como biológicos (como la raza, el sexo o la edad) no podían ser regulados por principios jurídicos, ya que pertenecían al orden de lo personal o lo natural. Así, sujetos tales como los esclavos, los niños y las mujeres no podían acceder al estatuto de ciudadanos debido a que ciertas características biológicas les impedían acceder a la esfera pública.

Los derechos universales se referían a cualidades que podían hacer abstracción de las diferencias, aquellas que todos los seres humanos compartían. Ahora bien, dado que las diferencias sexuales se consideraban como esenciales y naturales, se suponía que las relaciones entre los géneros estaban reguladas por leyes naturales y que se trataba de un ámbito de la vida que debía ser excluido de la esfera pública. De este modo, el camino de las mujeres al estatuto de ciudadanas fue particularmente difícil porque, por el hecho de estar identificadas con la esfera doméstica, se las adscribió al orden de lo natural y de lo privado. Podríamos decir que la familia y las relaciones de género eran uno de los últimos reductos del modelo tradicional y jerárquico: dos esferas separadas pero que conformaban un cuerpo único en el que una de ellas era la cabeza, la autoridad y el representante frente al mundo exterior, y su contraparte doméstica, la responsable del bienestar interno.

Pero la lógica moderna pretende ser racional y universal, no deja lugar para las diferencias. A pesar de que los *padres* de la democracia en el mundo occidental, tanto en Inglaterra y Europa continental como en Estados Unidos, fueron incapaces de vislumbrar y aceptar la calidad humana de las mujeres, fue la entronización de estos principios filosóficos y políticos lo que dio fundamento y legitimidad política a la protesta femenina frente al monopolio masculino de la vida económica y social.

En esa medida, el movimiento de liberación de la mujer nace como una crítica profunda a la herencia de formas tradicionales de dominio y se coloca como exterior al orden político. Se trata por definición de una postura profundamente ética que se asume como la contrapartida de toda forma de autoritarismo o exclusión.

En suma, debido a que las sociedades modernas se basan en los principios de libertad e igualdad, el movimiento por la liberación de la mujer que denuncia que la mitad de la población humana está excluida de los puestos de poder y desprovista del derecho a decidir sobre sus propias vidas se coloca como un potente factor de cambio y adquiere legitimidad. El control de los varones, que antes se concebía como parte del orden natural de las cosas, se vuelve un escándalo moral, y el movimiento por los derechos de las mujeres se erige contra el patriarcado, ya que se funda sobre una voluntad de exclusión que es éticamente inadmisibles desde el punto de vista de la filosofía política moderna.

El cuadro actual es que las mujeres, como todas las fuerzas políticas actuantes en las sociedades republicanas modernas, se han convertido en actores políticos que reclaman su legitimidad a partir de los principios en que estas sociedades se fundan (bien común y lucha contra la marginación). Sin embargo, las mujeres reclaman que, por el hecho de sufrir una discriminación específica, deben recibir un trato diferente del que reciben los varones, a fin de atender las distorsiones derivadas del sexismo. Para ello se apoyan en el principio de la equidad, según el cual se les deben proporcionar las mismas oportunidades a todos. Sin embargo, esta argumentación contiene una ambigüedad, porque al definirse sobre la base de cierta diferencia, en este caso el género, está al mismo tiempo negando el principio de la igualdad.

En conclusión, la crítica surgida a partir de la propuesta moderna vuelve ilegítimo el modelo de estratificación social fundado en la diferencia. Ello supone que los criterios a partir de los cuales se fundamentó la exclusión de las mujeres pierdan sustento y se conviertan en tema de debate.

LA PROPUESTA INTERCULTURAL

La propuesta ético-política intercultural busca perfeccionar el concepto de ciudadanía, a fin de añadir a los principios ya consagrados de libertad e igualdad ante la ley el reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos originarios, culturas y grupos étnicos que conviven en los Estados-nación. Se trataría, pues, de garantizar que todos los

pueblos originarios, culturas o grupos étnicos¹ que conforman una sociedad vean reconocidos de manera efectiva sus derechos culturales, es decir, el derecho a transmitir y reproducir su lenguaje, tradiciones, formas de organización, etc. Implica también que el Estado garantice el acceso de todos los grupos a la toma de decisiones y que se eliminen las formas de discriminación étnica o cultural.

Esto supone el diálogo intercultural. Este último puede resumirse en una postura que busca colocarse en el lugar del otro, entenderlo desde su visión del mundo y su jerarquía de valoraciones y, especialmente, aceptar que las diferentes culturas y etnias están interrelacionadas, se influyen mutuamente y tienen un proyecto conjunto. Se trata, pues, de asumir positivamente la diversidad cultural, de generar formas y canales para entablar un diálogo horizontal que permita negociar las diferencias, aun cuando ello suponga, en ocasiones, hacer a un lado las convicciones heredadas para aceptar el punto de vista de los otros y dar lugar a sus intereses.

Uno de los argumentos más potentes para sostener esta posición se funda en la constatación de que la noción de ciudadanía consagrada en los sistemas políticos modernos se basa en la identificación de la cultura occidental con lo universal, la razón y el saber. En esta dicotomía, las otras culturas ocupan el lugar de «otros», cuyas definiciones de ser humano, justicia o verdad pueden ser cuidadosamente estudiadas y codificadas como manifestaciones de la variedad humana posible, pero nunca tomadas como principios desde los cuales se legisla o se producen «leyes o verdades» generales. Sin embargo, en la práctica, estos supuestos universales implican la imposición de las nociones de justicia, saber, verdad, etc., de los grupos hegemónicos sobre los subalternos. En suma, se trata de un problema enraizado en relaciones de poder.

1. Dentro del marco de este artículo, defino a los pueblos originarios como aquellas poblaciones que comparten ciertos rasgos culturales y habitan dentro de un Estado-nación desde una época previa a la fundación de este, pero que, sin embargo, ocupan una posición subalterna dentro de ella. Este es el caso de los campesinos quechua- y aymara-hablantes y de los indígenas amazónicos en América Latina. Por su parte, los grupos étnicos son aquellos colectivos que migraron a un Estado-nación cuando este ya estaba constituido y conservan sus tradiciones e identidades. Este sería el caso de las comunidades chinas o japonesas en el Perú y otros países de la región. El término «cultura» es más difícil de precisar, porque se asocia tanto a los Estados-nación como a los pueblos originarios, grupos étnicos y asociaciones. Designa los rasgos culturales compartidos por grupos o colectividades, tales como lengua, religión, origen, tradiciones, etc. Estos pueden diferenciar a ciertos grupos de otros y conducir a conflictos que deben ser negociados dentro del marco del respeto a la diferencia. Un ejemplo es el caso de las comunidades religiosas que reclaman que el calendario cívico les abra un espacio para reproducir sus rituales.

Consecuentemente, según propone Will Kymlicka, una sociedad multicultural supone que se avance en la consolidación de tres requisitos mínimos. En primer lugar, debe dejar de lado definitivamente la noción según la cual el Estado es la expresión jurídica de una identidad nacional y aceptar que este contiene diferentes culturas, tradiciones y naciones y representar a todos ellos. En segundo lugar, debe suprimir todas las políticas que, en nombre de la construcción de la unidad nacional, buscan asimilar o excluir a los miembros de las minorías culturales o étnicas. Por el contrario, debe asegurarse de que todos los individuos accedan a las instituciones estatales y actúen como ciudadanos plenos e iguales en la vida política sin tener que esconder o negar su identidad cultural. Por su parte, el Estado debe aceptar la obligación de acordar el mismo reconocimiento a la historia, la lengua y la cultura de los grupos no dominantes que les fue concedido a las culturas o grupos hegemónicos. En tercer lugar, debe reconocer la injusticia histórica sufrida por los grupos étnicos y culturas subalternos debido a las políticas de asimilación o exclusión. Además, debe buscar rectificarlas a través de políticas compensatorias y de discriminación positiva que concedan ciertas ventajas a los grupos que han sufrido discriminación, a fin de que puedan superarla.

Sin embargo, implementar un proyecto intercultural que consagre la ciudadanía diferenciada no es una tarea fácil, no solo porque implica introducir cambios sustantivos en la manera en que están organizados nuestros sistemas jurídicos, económicos, educativos, etc., sino también porque se trata de responder a demandas que son contradictorias entre sí y que nos conducen a ciertos *impases*.

El problema reside, por lo menos en parte, en el hecho de que, aun cuando la interculturalidad aparece de manera creciente en el discurso, no tiene una base de significados estables ni, menos aún, compartidos. Por el contrario, expresa una variedad de posiciones, tanto individuales como colectivas, que son muy dinámicas, a veces en conflicto entre sí. Estas posiciones construyen discursos e imaginarios diversos sobre lo propio y lo diferente, sobre la democracia, la nación y la ciudadanía. Pueden también enfrentar a culturas que tienen concepciones diferentes sobre ciertas áreas significativas, como la fe religiosa, el estatus de las mujeres, los sistemas de herencia, etc. En suma, la propuesta intercultural nos enfrenta a dificultades teóricas y prácticas de difícil solución. Por ello, visibilizar sus desencuentros y paradojas nos permitirá comprender cuáles son los escollos que dificultan su efectiva implementación y tomar en cuenta el hecho de que la paradoja y la heterogeneidad son partes constitutivas de cualquier proyecto efectivamente intercultural, porque se trata, precisamente, de dar lugar a voces diversas.

¿RECONOCIMIENTO O EQUIDAD?

Uno de los dilemas a los que nos enfrentan los proyectos intercultural y de género es la disyuntiva entre avanzar hacia la igualdad para superar la exclusión social y económica de los grupos subalternos, a fin de que estos accedan efectivamente a todas las instancias sociales que les corresponden como ciudadanos y ciudadanas, o corregir la discriminación cultural que ha conducido a que sus tradiciones fueran subalternizadas, descalificadas y subordinadas a los principios y regulaciones de las culturas hegemónicas.

Es decir, nuestro interrogante sería: ¿debemos privilegiar la equidad o el reconocimiento? (Fraser). La solución no es fácil y cada principio nos enfrenta a su propia paradoja. De acuerdo con el principio de equidad, base de los derechos ciudadanos, las mujeres y los grupos originarios, culturas y grupos étnicos que padecieron exclusión son categorías distinguibles por las secuelas negativas que dejó la historia de su subordinación, y es necesario reconocer las bases de su exclusión para corregir este sesgo. Este es el caso de América Latina, donde las fronteras étnicas y culturales coinciden de manera casi exacta con los niveles de ingreso y el acceso a la salud, a la educación y a las decisiones políticas. Por ello, la revisión de las raíces de las desigualdades sociales y una propuesta para superarlas serían requisitos indispensables para que las mujeres y las naciones y los grupos étnicos que conforman un Estado puedan dialogar en pie de igualdad.

Pero si apelamos al derecho a la equidad (es decir, si privilegiamos las políticas sociales que buscan integrar a todos los pueblos, naciones y grupos étnicos dentro de los patrones de desarrollo económico y social del conjunto), corremos el riesgo de ignorar a los grupos culturales que padecieron una subordinación específica sobre la base de sus rasgos culturales (es decir, que fueron privados de expresar sus creencias, practicar sus costumbres, vivir de acuerdo con su propio orden institucional) y estaríamos escondiendo debajo de factores socioeconómicos (universalizantes) la causa de su actual situación de pérdida cultural (Tubino). De hecho, una política intercultural no se dirige únicamente a corregir problemas económicos, sino que busca ir más lejos y recuperar la capacidad de todas las culturas de producir verdades. Para ello, es fundamental que se cuestionen radicalmente las bases estructurales de la supuesta democracia, que se rompa de manera irreversible con las concepciones falocéntricas, monoculturales y excluyentes y que las naciones originarias y grupos étnicos presenten propuestas que interpelen a otros sectores de la sociedad (Walsh). Es decir, es preciso implementar una política cultural radical que enfatice el derecho al reconocimiento de las diferencias culturales. Lo

mismo puede decirse de las mujeres. Implementar una política que busque igualarlas a los hombres supondría ignorar que tienen ciertas necesidades propias derivadas de sus roles en la reproducción que deben ser atendidas.

Sin embargo, una aplicación estricta del derecho a la diferencia nos conduciría a tratar a las mujeres y a los grupos étnicos, culturas y pueblos originarios como categorías aparte. Caeríamos así en la misma falacia que los marginó de la esfera pública. Es decir, se estaría sosteniendo que tienen un estatuto jurídico diferente debido a sus diferencias. Más aún, si privilegiamos el derecho al reconocimiento de las diferencias culturales y de género corremos el riesgo de ignorar que, como grupos humanos, están entrecruzados por otras determinaciones sociales, como la clase, la región, etc. De este modo, se los convertiría en entelequias ideales que supuestamente actúan como bloques cuando, en la práctica, abrigan diferentes tendencias e intereses. Se trata de realidades muy dinámicas que cambian al ritmo de la globalización, la influencia de las organizaciones de cooperación internacional y los intereses (no necesariamente armoniosos) de sus miembros.

¿IDENTIDAD O ESENCIALISMO?

Uno de los debates más encendidos dentro del movimiento por los derechos de la mujer es el que divide a las llamadas «feministas» de las «constructivistas». De acuerdo con las primeras, uno de los efectos más nocivos de la subordinación de las mujeres es que se ha invisibilizado su aporte y se las ha excluido de la producción de saberes y de los ámbitos de poder². Por ese motivo, sería necesario reescribir la historia y reconstruir los saberes desde el punto de vista femenino para recuperar el lugar de las mujeres en ellos. Sin embargo, suponer que existe una manera de conocer o de actuar propia de las mujeres puede hacernos caer en el esencialismo contra el que lucha el movimiento por los derechos de la mujer, precisamente porque el argumento más común para excluirla es aquel que sostiene que las mujeres son naturalmente débiles y necesitan la protección de los varones. La postura constructivista, por su parte, enfatiza el hecho de que nuestras nociones sobre lo femenino y lo masculino no se derivan de la biología y, por lo tanto, la subordinación de la mujer no es consecuencia de su inferioridad congénita, sino de circunstancias históricas que pueden ser revertidas. Según argumenta esta pos-

2. Como sostiene Luce Irigaray: «El rechazo, la expulsión del imaginario femenino pone a la mujer en la posición de experimentarse solo fragmentariamente, en los márgenes de la ideología dominante, como desperdicio o exceso. Lo que sobra de un espejo que está marcado por el [sujeto] masculino para reflejarse a sí mismo, para copiarse a sí mismo» (traducción de N.F., p. 30).

tura, lo importante en los sistemas de género no es cómo funciona la diferencia biológica, sino cómo los discursos acerca de la diferencia biológica se usan para legitimar la dominación masculina (De Lauretis; Scott). Por ejemplo, ¿qué relación existe entre tener órganos sexuales femeninos y el derecho al voto? Hasta bien entrado el siglo XX se argumentó que las mujeres no tenían capacidad para escoger a sus gobernantes porque habían nacido para ser madres y esposas. Sin embargo, el constructivismo extremo puede llevar a que se ignore la versión femenina de la historia y sus aportes a la cultura humana.

Cada posición ha aportado mucho al debate sobre los derechos de las mujeres. La postura de la diferencia permite deconstruir el falocentrismo implícito en nuestra visión del mundo y señala la importancia de recoger la versión femenina. La postura constructivista proporciona uno de los argumentos más potentes para deslegitimar la exclusión de las mujeres al demostrar que no se basa en la biología o en las necesidades de la reproducción. Una postura intermedia propone que, aunque no se puede hablar de una esencia femenina, sí es cierto que las mujeres han sido invisibilizadas. Por lo tanto, es necesario recoger sus aportes para completar nuestra comprensión de la cultura humana y para garantizar que ellas asuman el lugar que les corresponde en sus sociedades.

En lo referente a los derechos culturales, a pesar de que en el lenguaje de sentido común es fácil referirse a las diferentes culturas o grupos étnicos como unidades compactas y claramente diferenciables, en la práctica no existen sistemas culturales que puedan ser entendidos como unidades coherentes y aisladas sin tener en cuenta sus interconexiones con otras culturas y sus ambigüedades y conflictos internos.

La identidad cultural, la historia que cada nación, cultura o grupo étnico reconoce como propia, no es simplemente la expresión de la «verdadera historia» de cada grupo o nación, sino que puede ser entendida como el relato a través del cual cada comunidad construye su pasado a través de un ejercicio selectivo de memoria (Hall). De este modo, los conocimientos que se comparten y se construyen dentro de estos procesos no pueden ser simplemente caracterizados como ancestrales o tradicionales porque no están congelados en un pasado utópico-ideal, sino que se construyen desde el presente a partir de interpretaciones y reinventaciones de una memoria histórica (Walsh).

Esta construcción se teje en un contexto en el cual el hecho mismo de determinar cuál es la auténtica expresión de cada grupo es también una forma de imponer la versión de quien lo expresa y de legitimar formas

de dominio, porque el mismo hecho de decidir sobre la veracidad de un recuento es una forma de violencia simbólica (Bourdieu). Así, por ejemplo, diversos historiadores han denunciado que nuestra versión de la independencia nacional consagra la versión de la elite criolla, mientras que ignora o coloca en posición pasiva (de «liberados») a la amplia mayoría mestiza e indígena.

No obstante, los movimientos políticos que se colocan como portavoces de las poblaciones locales por lo general se fundan en la suposición de que comparten una opresión común o son herederos de alguna tradición *auténtica*. Es decir, tienden a ignorar las diferencias y a esencializar su historia. De hecho, esta es una operación necesaria para poder impulsar sus propuestas políticas porque, para establecer los límites de la identidad de un grupo étnico o cultura, es necesario definir sus rasgos característicos y quiénes la componen. Esta operación supone inevitablemente crear límites arbitrarios y un cierto congelamiento de los rasgos culturales de cada grupo. Enfatizar lo propio es un paso necesario en los procesos de descolonización, y por lo tanto, es central a la interculturalidad (Walsh). No obstante, una sobrevaloración de lo propio puede alimentar el fundamentalismo e impulsar mayores divisiones y separaciones.

Paralelamente, la suposición de que existen *auténticas* tradiciones ignora el hecho de que cada actor está entrecruzado de manera diferente por diversas determinaciones de clase, raza, origen étnico o nacional, etc. Por ejemplo, homogeneizar a sujetos que pueden tener intereses diferentes porque provienen del mismo grupo étnico o cultura puede ser una manera de ignorar sus derechos individuales. Así, por ejemplo, en algunos Estados musulmanes se discrimina a las mujeres en nombre del respeto a la tradición islámica³. En consecuencia, los derechos culturales pueden abrir la puerta a nuevos conflictos entre identidad cultural y libertad individual. Esto nos lleva a la siguiente paradoja: derechos culturales versus derechos de las mujeres

DERECHOS CULTURALES VERSUS DERECHOS DE LAS MUJERES

Las discriminaciones cultural y de género comparten el hecho de fundarse en ciertas diferencias para generar categorías excluidas de los derechos ciudadanos. Sin embargo, las luchas por los derechos culturales y las de género se contraponen en un punto crucial. La mayoría de las

3. Un caso reciente fue el debate que se abrió en el ámbito mundial frente a la posibilidad de que una corte islámica en Nigeria condenase a muerte por lapidación a una mujer acusada de adulterio.

sociedades conocidas –si no todas– son androcéntricas, es decir, niegan derechos a las mujeres y conceden privilegios a los varones por el hecho de ser varones. Sus sistemas de creencias, políticos y jurídicos hunden sus raíces en el principio de la dominación masculina. Por ello existe una tensión cuando se trata de abordar el tema de los derechos de las mujeres, porque en muchos casos impulsar los derechos de la mujer vulnera costumbres muy arraigadas.

De hecho, existe un fuerte debate entre quienes consideran que los derechos culturales deben tener preeminencia (Kymlicka) y quienes sostienen que los derechos de las mujeres deben primar porque se trata de derechos humanos universales (Birgin; Moller Okin). Los defensores de los derechos culturales pueden argumentar que los derechos universales son un producto de la cultura occidental y que imponerlos es otra forma de reproducir su hegemonía (Grewal/Kaplan; Mohanty). Por otro lado, quienes abogan por los derechos de las mujeres sostienen que no es posible construir un sistema democrático si se vulneran los derechos de la mitad de la población.

Así, por ejemplo, entre los awajún, un grupo indígena perteneciente a la familia lingüística de los jíbaros, caracterizados por su intenso androcentrismo, el derecho consuetudinario indígena no registra como delitos el rapto de mujeres ni la violencia doméstica, porque se consideran como parte de las tradiciones familiares⁴. Si nos fuéramos a atener al principio de defensa de los derechos culturales, tendríamos que aceptar estas prácticas. Se trata, pues, de una paradoja.

Sin embargo, existe una tercera vía, que en primer lugar critica la suposición de que es la cultura occidental la que dio a la humanidad los criterios de razón, universalidad, experimentación, etc. De hecho, estas existen en muchas tradiciones. Por otro lado, como ya señalé, las culturas no son bloques monolíticos. En todas las sociedades existe lo que Celia Amorós denomina «vetas de ilustración», es decir, posturas críticas y reflexivas que ponen en cuestión las tradiciones como han sido entendidas y practicadas. Estas tendencias pueden ser el puente para el diálogo intercultural.

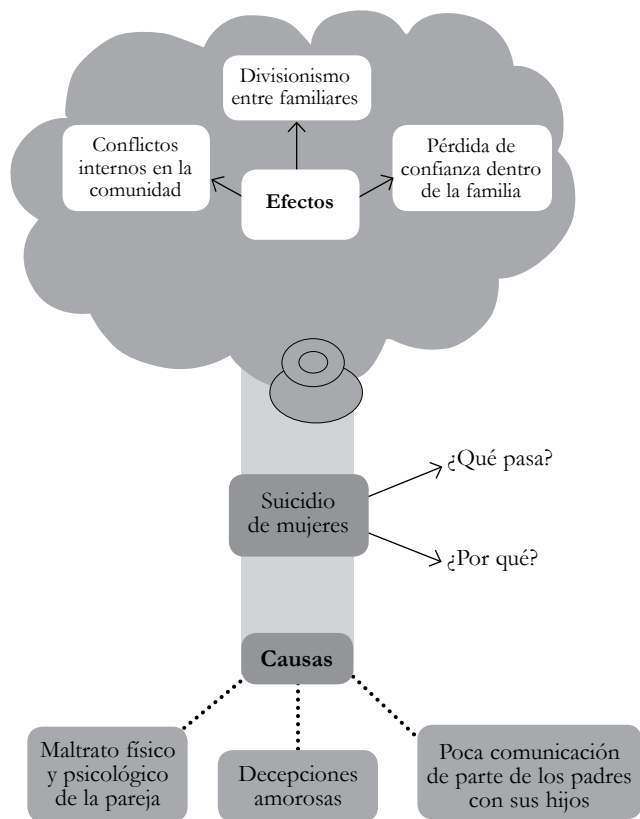
En el año 2003, por ejemplo, un grupo de mujeres awajún se organizó en la Federación de Mujeres Aguarunas del Alto Marañón (Femaam). La Femaam tiene como una de sus principales líneas de acción el impulso a la reforma de los reglamentos internos de las comunidades para asegurar

4. Aun así tienen límites, por lo cual cuando un varón se «excede» en el maltrato a la mujer o este no es «justificado», los parientes intervienen, en especial el padre.

protección y sanción frente a situaciones que dañan a las mujeres. El tema de la violencia contra las mujeres es el punto central de sus agendas (Fuller; Paredes) y se ha convertido en un tema de debate en las asambleas comunales.

FIGURA

CUADRO DE DISCUSIÓN DE PROBLEMAS DE UNA COMUNIDAD AWAJÚN



Fuente: copia de una papelógrafo utilizado en una comunidad awajún para discutir el tema en una asamblea.

Una interpretación esencialista de esta iniciativa podría argumentar que se trata de una intromisión de ONG feministas o del Estado peruano que viola el derecho consuetudinario. Sin embargo, ello supondría que la cultura awajún está cerrada a la interpelación y a la crítica. Una lectura más dinámica la interpretaría como un movimiento contracultural que surge como respuesta al descontento frente a prácticas que generan incomodidad debido a que ocasionan «daños» a la vida de las mujeres.

REFLEXIONES FINALES

La aplicación del diálogo intercultural y el avance en dirección al empoderamiento de las mujeres son, más que hechos observables que se pueden alcanzar en un corto plazo, procesos de largo alcance y de vía múltiple.

Ambos procesos implican contradicciones en la medida en que se fundan en dos principios igualmente potentes: la universalidad de los derechos ciudadanos y el derecho a la diferencia. Por un lado, cabe preguntarse si es posible crear una pura cultura de la diferencia sin algún principio unitario a partir del cual se puedan construir consensos. Por el otro, es innegable que los principios universales sobre los cuales se construyó el sistema político moderno fueron uno de los pilares de la dominación étnica y de género.

En consecuencia, uno de los pasos previos es aceptar que la construcción de comunidades políticas interculturales presupone que la heteroglosia y la uniformidad coexistan como paradoja constitutiva y no como una contradicción que impide la puesta en marcha del proyecto intercultural. Supone también identificar aquellas tendencias críticas que existen en todas las tradiciones culturales para, a partir de allí, iniciar procesos de reflexión y debate.

Bibliografía

- Amorós, Celia: «Por una ilustración multicultural» en *Quaderns de Filosofia i Ciència* Nº 34, 2004.
- Birgin, Haydée: «Identidad, diferencia y discurso feminista. Universalismo frente al particularismo» en H. Birgin (comp.): *El Derecho en el género y el género en el Derecho*, Biblos, Buenos Aires, 2000.
- Bourdieu, Pierre: «Description and Prescription, The Conditions of Possibility and the Limits of Political Effectiveness» en P. Bourdieu: *Language and Symbolic Order*, Harvard University Press, Cambridge, 1991.
- De Lauretis, Teresa: *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction*, Indiana University Press, Bloomington-Indianápolis, 1987.
- Fraser, Nancy: *Justitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Siglo del Hombre / Universidad de Los Andes, Bogotá, 1997.
- Fuller, Norma: *Relaciones de género en la sociedad Awajún*, CARE, Lima, 2009.
- Grewal, Inderval y Caren Kaplan: «Introduction: Transnational Feminist Practices and Questions of Postmodernity» en I. Grewal y C. Kaplan (eds.): *Scattered Hegemonies, Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 1994.

Norma Fuller

- Hall, Stuart: «Negotiating Caribbean Identities» en *New Left Review* N° 209, 1995.
- Irigaray, Luce: *An Ethics of Sexual Difference*, Cornell University Press, Ithaca, 1993.
- Kymlicka, Will: *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Buenos Aires, 1996.
- Mohanty, Chandra Talpade. «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses» en *Feminist Review* N° 30, otoño de 1988, pp. 61-88.
- Moller Okin, Susan: *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton, 1999.
- Paredes Piqué, Susel: *Invisibles entre sus árboles*, Centro de la Mujer Peruana, Lima, 2005.
- Scott, Joan Wallach: *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, Nueva York, 1988.
- Tubino, Fidel: «Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: mas allá de la discriminación positiva» en N. Fuller (ed.): *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*, Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico, Lima, 2002.
- Velázquez Toro, Magdala: «Participar para hacer reales nuestros derechos humanos. Mujeres, ética y participación política» en *En Otras Palabras*, 1-6/1997.
- Walsh, Elizabeth: (De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador» en N. Fuller (ed.): *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*, Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico, Lima, 2002.

MUJERES INDÍGENAS EN MOVIMIENTO

Conquistando ciudadanía con enfoque de género

Juliana Ströbele-Gregor

Las organizaciones de mujeres indígenas vienen tomando cada vez con más fuerza la palabra en el debate político, reivindicando la superación de las múltiples desigualdades que marcan su mundo vivencial. El logro del reconocimiento pleno de los derechos de los pueblos indígenas en las nuevas constituciones, por ejemplo en Bolivia, abrió un nuevo espacio para tematizar las desigualdades hasta entonces «reprimidas». La superación de tradiciones y jerarquías de género heredadas de las épocas colonial y poscolonial ocupa un lugar central en la reconfiguración de la vida cotidiana y de la praxis política. Hay una nueva diversidad de construcciones de las mujeres sobre sí mismas y sobre la sociedad. Conceptos como feminismo indígena o comunitario y políticas públicas como la despatriarcalización en Bolivia son expresiones de esa nueva dinámica en el campo sociopolítico.

Desde el fin del milenio, las mujeres indígenas activistas y organizaciones de mujeres indígenas han ido tomando cada vez con más fuerza la palabra en el debate político en el espacio andino. Cada vez se discuten más en público temas como la violencia doméstica y la desigualdad de género en el contexto familiar y comunal, así como dentro de organizaciones etnopolíticas. Un importante impulso a este debate lo constituyó la declaración de la Ley Revolucionaria de Mujeres hecha por las zapatistas en Chiapas en 1993. No obstante, el discurso culturalista y esencialista seguía teniendo preeminencia en la argumentación de las mujeres indígenas. Tanto para las mujeres como para los hombres indígenas predominaba la reivindicación del reconocimiento como nacionalidades o pueblos originarios dentro de un Estado pluriétnico y multicultural, con amplia autonomía indígena en las diferentes esferas según las propias normas y valores (sea en el ámbito del derecho o en el de la administración local).

JULIANA STRÖBELE-GREGOR: pedagoga y antropóloga cultural y social; doctora en Filosofía por el Instituto Latinoamericano (LAI) de la Universidad Libre de Berlín. Sus campos de investigación son la antropología política, los estudios de género, los movimientos religiosos, los movimientos indígenas, la educación intercultural bilingüe y el pluralismo jurídico. Se ha especializado en los países andinos y Guatemala. Es docente del LAI.

Pero a la autoescenificación culturalista (Ströbele-Gregor 2007), en la actualidad se han añadido paulatinamente un análisis diferenciado de la propia situación en la vida cotidiana y reivindicaciones de derechos de la mujer que antes habían sido rechazadas como «feministas».

Entretanto, el «feminismo indígena» dejó de ser solo un objeto de debates políticos dentro y fuera de las organizaciones de mujeres indígenas en América Latina, como lo demuestran numerosas publicaciones. Los enfoques comprometidos con el feminismo indígena también están siendo incorporados en la acción política de organizaciones específicas.

Sin embargo, hasta principios de la década de 2000 las activistas indígenas abordaron solo de paso la desigualdad de género y la marginación, con la excepción del tema de la violencia doméstica¹. Las temáticas dominantes fueron el reconocimiento, los derechos colectivos, tierra y territorio, educación y salud, basadas en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). En la mayoría de los casos, la relación de género en la comunidad indígena se construía desde un enfoque culturalista: las palabras claves fueron dualidad de género, complementariedad, roles y ámbitos de responsabilidad entre los géneros; la mujer como portadora de la tradición (por ejemplo, Choque Quispe s/f a; Prieto et al.; para una discusión al respecto, v. Ströbele-Gregor 2007).

Desde entonces, sin embargo, el tratamiento del tema de la desigualdad de género ha ido aumentando y se ha convertido en objeto de conferencias nacionales e internacionales de organizaciones de mujeres indígenas (v., por ejemplo, Encuentro Internacional Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral; Jumanga Jacinto), así como también de investigaciones en las ciencias sociales y jurídicas (entre la gran cantidad de bibliografía, v. Franco Valdivia/González Luna; Nostas Ardaya/Sanabria Salmón; Pequeño; Sieder/Macleod; Sierra 2008; Zolezzi). Los debates en torno de las divergencias entre los derechos humanos globales y los sistemas de derecho «tradicionales» en el ámbito local (Chenaut/Gómez/Ortiz Sierra; Sierra 2009; Ströbele-Gregor 2011) se incorporaron paulatinamente en las discusiones entre mujeres indígenas y en reivindicaciones de derechos específicos de la mujer.

En este artículo, voy a examinar más de cerca el desarrollo actual en Bolivia, donde se está llevando adelante una amplia discusión política y académica que parte del programa de gobierno llamado «Descolonización

1. Estudios como los de Cervone et al. o Vaca Bucheli fueron más bien la excepción en aquel entonces.

y Despatriarcalización». Y mientras que desde hace ya décadas distintas ONG están comprometidas con los derechos de la mujer en el marco de su trabajo con las bases en las comunidades indígenas, la feminista y lesbiana Julieta Paredes y otras integrantes de la ONG feminista Mujeres Creando y de la Asamblea Feminista han desarrollado con su concepto de «feminismo comunitario» un enfoque orientado a la práctica. A partir de estas ideas, se realiza un trabajo que combina el apoyo a proyectos de desarrollo comunitario con el trabajo de concientización. Esto aparentemente no ha provocado la crítica masiva por parte de activistas indígenas y organizaciones etnopolíticas.

En este contexto surgen muchas preguntas. Aquí me voy a dedicar a algunas de ellas que son claves:

- ¿Cuáles son los contenidos y las demandas que las organizaciones de mujeres indígenas tematizan públicamente?
- ¿Se trata de activistas particulares o se puede vislumbrar un «movimiento de mujeres» dentro de los movimientos indígenas?
- ¿Qué ocurre con las relaciones con el movimiento de mujeres no indígenas?
- ¿Cómo se llegó a este cambio en los discursos de las activistas indígenas?
- ¿Qué significan conceptos como feminismo indígena, feminismo comunitario y despatriarcalización?
- ¿Dónde se localizan teóricamente estos enfoques?

Mi punto de partida es la observación de que en el marco del proceso constituyente boliviano de 2006, no solo participaron activamente las mujeres indígenas, sino que organizaciones de mujeres indígenas entraron en alianzas con organizaciones del movimiento no indígena de mujeres y presentaron juntas un programa con demandas específicas frente a la Constitución: el documento «Consenso de las mujeres del país hacia la Asamblea Constituyente»². Esta política de alianzas y las demandas formuladas en ese documento elucidaron un claro proceso de cambio en la acción política de las mujeres indígenas. Hasta

2. El documento es el resultado de la asociación de organizaciones en el Movimiento de Mujeres Presentes en la Historia. Según la Asociación para los Derechos de la Mujer y el Desarrollo (AWID), esta asociación «[e]s un movimiento de articulación nacional que se construyó con muchas acciones, movilización, presión, alianzas, discusiones (...) incluyendo a mujeres indígenas, campesinas, organizadas de una manera muy fuerte en las 5 grandes confederaciones que conformaron el Pacto de Unidad (CSUTCB, CSCB, Conamaq, Cidob, FNMCIQB-BS) en una auténtica discusión de agenda política con otras mujeres». El borrador para la Asamblea Constituyente y la lista de participantes se encuentran en Presentes en la Historia - Mujeres en la Asamblea Constituyente.

entonces, temas relativos a los derechos específicos de las mujeres, que el movimiento de mujeres ya tenía desde hacía tiempo en su agenda, eran «reprimidos» en las comunidades indígenas y en organizaciones etnopolíticas. Ahora se los debate abiertamente. Entre estos temas están: la desigualdad de género en la vida comunitaria, en la familia, en las organizaciones etnopolíticas; las demandas por la equidad de género para avanzar en la igualdad y justicia social, por la representación y participación política que garanticen la incorporación de un 50% de mujeres en todos los espacios de la gestión política y en todos los niveles (nacional, departamental, municipal, indígena y comunitario); el reclamo por el derecho a una vida libre de violencia; el acceso equitativo de hombres y mujeres a la tenencia, herencia y propiedad legalmente reconocida de la tierra; la igualdad de salarios; y la educación con equidad de género. Sus reivindicaciones incluyen también un tema que en la vida comunitaria era imposible poner sobre el tapete: el ejercicio de derechos sexuales y reproductivos³. La alianza no logró imponer todas sus exigencias en la Asamblea Constituyente, pero sí muchas de ellas. La equidad de género está ahora consagrada como una dimensión transversal en la Constitución.

Desde el proceso constituyente, las organizaciones de mujeres indígenas muestran cada vez mayor presencia. Intervienen en la reivindicación por la implementación de los nuevos derechos de participación ciudadana, por ejemplo, en cuanto a títulos de propiedad sobre la tierra para mujeres o también respecto a una mayor persecución legal de la violencia contra las mujeres y al trabajo correspondiente de divulgación por parte del gobierno. Por otro lado ampliado cada vez más su rol en tanto actores en movimientos sociales. El ejemplo más reciente es la resistencia contra la construcción de una carretera a través del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Secure (Tipnis), en las tierras bajas bolivianas (Terrazas). Otra característica es el aumento significativo de mujeres indígenas en cargos públicos.

En este proceso de cambio sobresalen algunas protagonistas que están formulando nuevas ideas, como la ya mencionada Paredes. Ella ha intervenido de manera decisiva en la elaboración del concepto de feminismo comunitario y ha realizado actividades relacionadas en comunidades indígenas. Visto en conjunto, se trata de un «nuevo» movimiento dentro de las organizaciones y comunidades indígenas. (No obstante, no quiero pasar por alto que la cooperación que llevaron adelante numerosas

3. Un resumen del catálogo de demandas se encuentra en *Presentes en la Historia - Mujeres en la Asamblea Constituyente*; v. tb. Uriona.

ONG en proyectos con comunidades y organizaciones de mujeres campesinas e indígenas por muchos años ha contribuido considerablemente al desarrollo de este movimiento).

Mi tesis es la siguiente: la consecución del pleno reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas mediante la Constitución y los espacios de acción que se han abierto para ellos con el acceso al poder de Evo Morales permiten a las mujeres indígenas hablar públicamente sobre sus verdaderas situaciones de vida, más allá de los discursos culturalistas. Esto significa que ya no concentran su crítica solo en temas como la exclusión, la discriminación, la marginación y el racismo. Ahora también se tratan temas como los mundos vivenciales marcados por la desigualdad y la subordinación dentro de las comunidades étnicas. Ya no entienden su subordinación en la comunidad como una «contradicción secundaria», que se solucionaría prácticamente por sí misma con el reconocimiento general de las culturas y los derechos indígenas, sino que reclaman un cambio en las relaciones de género; es decir, exigen la equidad de género y el reconocimiento de los derechos específicos de la mujer.

Por otra parte, la creciente intervención de las mujeres indígenas en la arena política también es el resultado de un largo proceso de participación de las interesadas en luchas sociales y en la construcción de las organizaciones etnopolíticas. Este no es solo el caso de Bolivia, sino también de muchos otros países latinoamericanos. Las mujeres indígenas han participado en la resistencia contra las dictaduras, por ejemplo en Guatemala o Bolivia, en movilizaciones de reivindicación de territorios y derechos sobre la tierra o contra privatizaciones de bienes públicos (por ejemplo, en la «guerra del agua» de 2000 en Bolivia [Peredo Beltrán]). Un ejemplo destacado es el de la comandante Esther, miembro del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) mexicano, quien el 28 de marzo de 2001 dio un discurso ante el Parlamento mexicano que llamó mucho la atención. Fue la primera vez que una mujer indígena y luchadora por los derechos indígenas tomaba la palabra en representación de su organización ante el Parlamento. Describía las condiciones de vida de la población rural indígena y especialmente de las mujeres, hablaba de marginación, discriminación, extrema pobreza y opresión, reclamaba la responsabilidad de los gobernantes y formulaba exigencias políticas frente al Estado. Retomaba la Declaración Revolucionaria de 1993 de las mujeres del EZLN, pero también describía las desigualdades dentro de los mundos vivenciales indígenas, yendo más allá del discurso usual de las activistas indígenas. Así, resaltaba:

«Nosotras las mujeres indígenas no tenemos las mismas oportunidades que los hombres, los que tienen todo el derecho de decidir de todo. Solo ellos tienen el derecho a la tierra y la mujer no tiene derecho, como que no podemos trabajar también la tierra y como que no somos seres humanos, sufrimos la desigualdad» (Comandante Esther).

FEMINISMO INDÍGENA, UN CONCEPTO LATINOAMERICANO

Es difícil determinar cuándo surgió el concepto de feminismo indígena; un punto de partida es, sin duda, la crítica de mujeres del «Sur» frente al feminismo «occidental» de los años 70 y 80, que generalizó de manera indiferenciada la situación del «ser mujer» y formuló las exigencias correspondientes con pretensión de validez universal. Las mujeres del Sur —y con ello también las mujeres indígenas— postularon un acceso a identidades femeninas que tuviera en cuenta la diversidad cultural y social, las jerarquías sociales, la exclusión, el racismo, el sexismo y la discriminación, y que incluyera múltiples formas de desigualdad y sus interconexiones contextuales. Sin expresarlo así, con ello seguían un enfoque teórico que hizo carrera científica como «interseccionalidad».

En México, algunas académicas que colaboraban estrechamente con mujeres indígenas acuñaron a principios de la década de 2000 la fórmula «feminismo indígena». En palabras de Rocío Rosas Vargas y Martha Ríos Manríquez, «[e]ste particular feminismo surge de una reflexión teórica de las prácticas feministas de las mujeres indígenas» (p. 18); con ello se referían sobre todo al movimiento de mujeres zapatistas: «El despertar zapatista es también el despertar de una conciencia femenil indígena que pone en tensión la relación entre lo tradicional y el cambio» (ibíd.).

Pero aparte de esta localización en el nivel local, el feminismo indígena se ha convertido entre tanto en un concepto debatido en muchos países, que en la práctica se va diferenciando y concretando cada vez más. Incluso en las posiciones culturalistas radicales se pueden reconocer impulsos provenientes del feminismo indígena (Hernández).

La filósofa y poeta Francesca Gargallo describe las distintas posiciones de las mujeres indígenas en diferentes países de la siguiente manera:

Posiciones distintas, en ocasiones confrontadas, que van desde la radicalización de la complementariedad implícita en la dualidad cosmogónica propia de las tradiciones religiosas y vitales americanas a favor de las mujeres —«mujeres y hombres somos complementarios para la comunidad, no podemos prescindir de los hombres, pero podemos exigir la equidad (...)»—, hasta posiciones de organizaciones comunitarias que denuncian un patriarcado ancestral fortalecido por el patriarcado colonial del que hay que liberar

el propio territorio-cuerpo mientras se defiende la tierra-territorio comunitario, como lo plantean las feministas comunitarias xinkas en Guatemala. A este encuentro y fortalecimiento histórico de los patriarcados originarios y colonial, las feministas comunitarias de Bolivia lo llaman «*entroquete* de patriarcados» y consideran que es el sustrato del así llamado «machismo latinoamericano». (p. 1).

EL EJEMPLO DE BOLIVIA: FEMINISMO COMUNITARIO Y «DESCOLONIZACIÓN Y DESPATRIARCALIZACIÓN»

Los recientes desarrollos dentro de las organizaciones de mujeres indígenas y en las comunidades en Bolivia no pueden entenderse sin acudir a la larga tradición de la organización de mujeres en la vida cotidiana (organizaciones vecinales, gremios profesionales) o en asociaciones etnopolíticas. De particular relevancia es la asociación de mujeres rurales Confederación Bartolina Sisa. Fue fundada en 1980 como parte integrante del sindicato campesino Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos (CSUTCB). Esta organización de mujeres a escala nacional siempre estuvo bajo la «tutela» de estructuras dominadas por hombres de la CSUTCB. Hoy en día hay una estrecha relación con el partido de gobierno, el Movimiento al Socialismo (MAS). El objetivo principal de las «bartolinas» es la obtención de derechos de participación para las mujeres rurales en todos los niveles de decisión política. Ideológicamente, siempre mantuvieron una actitud de rechazo frente a discursos feministas o de género. Desde su punto de vista, con estos se favorecería la división entre hombres y mujeres, lo que llevaría a divisiones dentro de la comunidad. No obstante, actualmente están exigiendo derechos específicos para las mujeres, como títulos de propiedad sobre la tierra o la transformación de las estructuras políticas que las discriminan (v. Montes). Las bartolinas fueron miembros de la alianza de mujeres en la Asamblea Constituyente (Presentes en la Historia - Mujeres en la Asamblea Constituyente). Un análisis de estas demandas deja vislumbrar que se ha superado la estricta demarcación frente a posiciones feministas. Con bastante seguridad, se puede suponer que las bartolinas han aprovechado su cercanía con el MAS y el gobierno (varias de sus representantes ocupan en él altos cargos⁴) para influir desde esta posición en el programa de gobierno «Descolonización y Despatriarcalización» (sobre el que hablaremos más adelante).

4. Entre las «bartolinas» nombradas ministras y viceministras en Bolivia, se cuentan la secretaria general de la Confederación Bartolina Sisa, Nilda Copa, ministra de Justicia; la secretaria ejecutiva de la Confederación Bartolina Sisa entre 2004 y 2006, Nemesia Achacollo, como ministra de Desarrollo Rural; la dirigente de base del Norte Potosí, Estela Vargas, viceministra de Cultura; la secretaria de Defensa Sindical del Comité Ejecutivo Nacional de la Confederación Bartolina Sisa, María Rasguido, viceministra de Medicina Tradicional.

Para entender el rumbo que tomó el desarrollo interno de posiciones de las organizaciones de mujeres indígenas, es necesario tomar en consideración las conquistas políticas del movimiento de las mujeres en el ámbito político desde la década de 1990. Tania Montes —como muchas otras autoras— señala que la lucha de las mujeres por incorporarse en la política formal incentivó la promulgación de leyes que garantizaran su participación en este espacio (p. 221). Se alcanzó la inclusión de la equidad de género en las reformas parciales de la Constitución Política del Estado y en leyes como la Ley de Participación Popular y la Ley de Municipalidades. En 1999, con la Ley de Partidos Políticos, se estableció una Ley de Cuotas de 30% para ambas cámaras legislativas (Honorable Congreso Nacional de Bolivia).

Feminismo comunitario

Ya desde los años 80, varias ONG trabajaron en las comunidades con programas de promoción de la mujer. Sus enfoques de trabajo estaban muy relacionados con los debates internacionales sobre mujer y desarrollo. Su cooperación con comunidades y organizaciones se vio influida tanto por los debates entre las diferentes orientaciones feministas como por las posiciones que criticaban el feminismo «occidental» y abogaban por un enfoque que combinara género, cultura y estatus social. El resultado de estas experiencias ha sido la construcción del enfoque de género con diferentes matices. Aquí no voy a analizar los conceptos ni las prácticas de las ONG, pero debe destacarse que la idea y la práctica del feminismo comunitario se construyen sobre la bases de estas experiencias.

Se considera a Julieta Paredes la fundadora teórica del concepto de feminismo comunitario. Paredes es una feminista, se autoidentifica como aymara y es cofundadora del grupo Mujeres Creando en La Paz, la ONG feminista más destacada de Bolivia (que, sin embargo, en su gran mayoría está compuesta por mujeres no indígenas). Es miembro de la Asamblea Feminista y en 2010 colaboró algún tiempo con el programa de gobierno «Descolonización y Despatriarcalización».

En dos entrevistas, Paredes caracteriza el concepto de feminismo comunitario (Cascó/Cúneo 2011a y 2011b). Este se basa en las estructuras de las comunidades y en una perspectiva que destaca las similitudes entre hombres y mujeres: «nosotros nos plantamos lado a lado con los hermanos. Desde una identidad común planteamos una propuesta política, ya no individualista, sino de todos mis derechos en la comunidad, no mis derechos individuales. Eso presupone que nos reconocemos como parte

de la misma discriminación, opresión y explotación que sufren nuestros hermanos» (Paredes en Cascó/Cúneo 2011a). Pero en vez de idealizar la concepción andina de una relación de género no jerárquica o de ocultar las desigualdades de género, como fue usual durante mucho tiempo en las organizaciones etnopolíticas y de izquierda, su punto de partida es el mundo vivencial real. Paredes denuncia que «en el interior de la comunidad, ellos [los hombres] se convierten en nuestros patriarcas y patrones. El *chacha-warmi*, la famosa complementariedad andina, es una complementariedad jerárquica donde los hombres están sobre las mujeres» (ibíd.).

Si bien las luchas por el reconocimiento de los derechos deberían ser llevadas a cabo por mujeres y hombres en forma conjunta, se requiere un cambio fundamental en la relación de género dentro de la comunidad si se quiere concretar el «cambio», la reconfiguración de Bolivia:

Si queremos una revolución, eso es lo primero que tiene que cambiar en la comunidad. No es suficiente culparle al Estado, a los *q'ura* (blanco), al español, del machismo (...). Nosotras pertenecemos a nuestra comunidad, a nuestra identidad cultural, y desde ahí vamos a pelear, desde ahí vamos a defender nuestros derechos como mujeres que forman parte de la comunidad. Esa es la matriz del feminismo comunitario. (Paredes en Cascó/Cúneo 2011b).

Para aplicar el concepto en el nivel práctico —es decir, en la labor de concientización en las comunidades—, Paredes señala cinco campos temáticos centrales que llama «campos de lucha o de acción»:

- el cuerpo: una nueva conciencia sobre el cuerpo —«no es la salud reproductiva, es el cuerpo, ahí puedes discutir desde sexualidad, derecho a ser madre, también aborto, hasta problemas existenciales e identitarios»— exige la revaloración del propio cuerpo, el análisis crítico del ideal de ser blanco («blanqueamiento»);
- la determinación del espacio: ¿qué espacio se asigna a las mujeres? Se refiere a la cuestión de qué espacios quieren ocupar estas: en el hogar, en la comunidad, en el ámbito político;
- el tiempo de trabajo y el tiempo de libre disposición: el trabajo doméstico debe ser reconocido como trabajo. Los hombres disponen de más tiempo porque no realizan labores domésticas, esto debe cambiar;
- organizaciones políticas autónomas: creación de organizaciones sociales y políticas autónomas de mujeres —por ejemplo, de cocaleras—, incluso si se ven a sí mismas como parte de un movimiento social general (ibíd.).
- «Y, por último, la memoria, que es ese largo recorrido de nuestra sabiduría y nuestras luchas heredadas de nuestras abuelas, esa memoria larga» (Paredes en Cascó/Cúneo 2011b).

Hablar del cuerpo en relación con las mujeres indígenas de esta manera resulta fuertemente provocativo. Muchos autores –entre ellos, diversas antropólogas– insisten en que cuando se habla sobre el cuerpo y la sexualidad de las mujeres de comunidades indígenas la discusión se limita generalmente a la salud reproductiva. La autodeterminación sexual no suele ser un tema y, por lo tanto, tampoco aparece en las demandas de las mujeres indígenas. Según mis observaciones, se reconfirma que en muchas culturas indígenas –entre ellas, particularmente las andinas o las mayas de Guatemala y México– el cuerpo femenino o, más aún, la sexualidad no son objeto de reflexión pública. Sin embargo, hay muchos indicios de que las mujeres sí se ocupan críticamente de las normas y tradiciones existentes en cuanto al cuerpo y la sexualidad femeninos: la demanda de protección contra la violencia doméstica, por ejemplo, es parte, desde hace años, de las demandas de organizaciones de mujeres indígenas, justamente porque dentro de las propias familias las violencias física y sexual no son excepciones. A ello se añade que en muchas comunidades indígenas las distintas formas de violencia contra las mujeres –entre ellas, la sexual– no se consideran como delito ni como injusticia (De la Torre Araujo; Ströbele-Gregor 2004). En muchas culturas, el divorcio, el embarazo de solteras, el aborto, el adulterio y la homosexualidad están prohibidos (Vintimilla/Almeida/Saldaña, p. 139 y ss.). Cuando se produce la infracción de estas normas, las mujeres están expuestas en mayor medida que los hombres a sanciones y castigos sociales. El uso de la violencia masculina por celos se acepta como algo normal. La subordinación de las mujeres en la vida cotidiana implica que «maltratos, abuso sexual, abandono de la pareja, no reconocimiento de los hijos, entre muchos otros aspectos (...) salen a relucir cuando las mujeres acuden a la justicia comunitaria, y en menor medida a la justicia oficial» (Sierra 2009, p. 18). El temor de las familias a que sus niñas sean víctimas de acoso sexual o incluso de violación es además una de las razones por las cuales muchas niñas y jóvenes ya no van a la escuela después de haber entrado en la pubertad.

El hecho de que ciertas ONG de orientación feminista hayan colocado estos temas en la agenda pública y logrado que fueran debatidos no significa que estén llevando ideas ajenas y no aceptadas por las mujeres indígenas hacia el interior de las comunidades. Desde mi punto de vista, más bien son ideas y visiones como las del feminismo comunitario las que posibilitan, dentro de las comunidades, un debate crítico de las injusticias, desigualdades y discriminaciones que viven las mujeres. Con ello se ponen sobre el tapete los temas de subordinación femenina, las amenazas cotidianas y la violencia hacia las mujeres a título de tradiciones o usos y costumbres.

Paredes y sus compañeras de lucha cooperan con organizaciones de mujeres y organizaciones de hombres afines para poner en práctica este trabajo de concientización en las comunidades, que se vincula con asesoría a proyectos concretos. Se realizan talleres, se construye un sistema de multiplicación: «Esto en la comunidad lo puede hacer cualquiera (...) aunque no sepa escribir. Con estos cinco campos de lucha, las mujeres de una comunidad se reúnen para hablar, por ejemplo, de un proyecto de gallinas. A partir de cualquier proyecto, ellas tienen que discutir cómo se van a ver afectados esos cinco campos de acción» (Paredes en Cascó/Cúneo 2011b).

Es obvio que estas acciones no significan una transformación inmediata de las relaciones de género en las comunidades indígenas. Sin embargo, representan impulsos importantes en un proceso de cambio que desde una multiplicidad de factores involucra a la población local: nuevas visiones a raíz de la migración campo-ciudad; la educación escolar; la televisión; la influencia de comunidades religiosas evangélicas (Ströbele-Gregor 1989); la cooperación con otros actores sociales en un marco de conflictos sociales, económicos y políticos, por mencionar tan solo algunos.

En Bolivia, son cada vez más las campesinas que se muestran abiertas al mensaje sobre los derechos de la mujer⁵, como hacen suponer informes como el de las «Mujeres ‘M’ de Machas» en el norte de Potosí (Mariaca/Vega). En ese caso, según se aprecia, la asesoría a un proyecto de crianza de ovejas se ha llevado a cabo en vinculación con el *feminismo comunitario*... y ha conducido a una nueva autoestima entre las mujeres. «Los hombres deben entender que el mundo es par, somos dos que tienen el mismo valor», afirma una campesina en este artículo acerca del norte de Potosí, una región más bien tradicional de Bolivia. La subordinación de la mujer, se dice aquí, ya no será tolerada.

Es interesante notar que las autoras de «Mujeres ‘M’ de Machas» afirman que el «Plan Nacional para la Igualdad de Oportunidades: Mujeres construyendo la nueva Bolivia para Vivir Bien (Ministerio de Justicia)⁶ se diseñó desde el feminismo comunitario». En este plan, sin embargo, en ningún lugar se encuentra la expresión «feminismo comunitario». Lo que sí hay es una alusión a las «feministas autónomas» de la era neolibe-

5. Esto se refleja también en experiencias personales de la autora: en debates y entrevistas llevados a cabo desde los años 90 en diferentes comunidades andinas, en el marco de investigaciones y la evaluación de proyectos de la cooperación alemana, era común escuchar a las lideresas locales decir: «sí, tenemos cultura, pero hay que cambiarla».

6. Este Plan Nacional fue elaborado con apoyo de la Agencia Alemana de Desarrollo GTZ.

ral, que no habrían encontrado eco entre los sectores populares (sic). El Plan Nacional pone de manifiesto que el enfoque del feminismo comunitario de vincular el trabajo de concientización con la asesoría a proyectos ha demostrado ser prometedor, lo que llevó a que se lo integrara en el programa de gobierno, con el objetivo de implementar la equidad de género de acuerdo con la Constitución de 2009. Al mismo tiempo, hasta ahora parece que el gobierno no quiere ser identificado con feministas o ideas feministas, ya que durante muchos años sus ideas fueron rechazadas por las organizaciones etnopolíticas e izquierdistas como «occidentales» u «orientadas a la clase media». De este modo, sin embargo, el gobierno queda a la zaga de la realidad, pues la formación del Movimiento de Mujeres Presentes en la Historia con motivo de la Asamblea Constituyente mostró que en las organizaciones indígenas más importantes sí se había dado una apertura frente a argumentos provenientes del movimiento feminista y que las alianzas eran posibles⁷.

«Descolonización y Despatriarcalización»

De acuerdo con el mandato constitucional boliviano, en el cual la equidad de género, la participación ciudadana, el reconocimiento de los derechos autónomos de los pueblos indígenas, originarios y campesinos y la lucha contra el racismo son principios centrales, el gobierno ha creado las estructuras administrativas correspondientes, promulgado leyes y establecido programas. Su enfoque es que la exclusión, la marginación, la discriminación y el racismo son una herencia de la época colonial, cuyos efectos se manifiestan en las estructuras poscoloniales y en el presente. El lema programático es, por lo tanto, la descolonización. En el Ministerio de Culturas se creó un Viceministerio de Descolonización, con el mandato de elaborar conceptos, estrategias y medidas para superar las estructuras, las normas y los modelos de comportamiento coloniales. Pronto se amplió con un marco conceptual adicional: la despatriarcalización.

El debate sobre la despatriarcalización empezó en el contexto de la Asamblea Constituyente. Los impulsos para ello vinieron de las feministas y fueron retomados por diversos sectores –también de mujeres indígenas– e integrados en las ideologías respectivas⁸. En algún momento de 2009, las feministas de Mujeres Creando escribieron en uno de sus lla-

7. V. las reivindicaciones y la lista de participantes en Presentes en la Historia - Mujeres en la Asamblea Constituyente.

8. Jenny Ybarnegaray Ortiz subraya con razón que la idea de la «despatriarcalización», que ahora se ha convertido en parte del discurso dominante del «Proceso de Cambio», se ha alimentado de varias fuentes (p. 8).

mativos grafiti (con los que desde hace años comentaban los acontecimientos políticos): «No hay descolonización sin despatriarcalización». El eslogan no solo animó las discusiones sino que también fue retomado por el gobierno. Además, se convirtió en el lema del año 2012 de la Unidad de Despatriarcalización del Viceministerio de Descolonización.

La combinación de ambos términos remite a la comprensión de aquello en que se basan: se sitúa el origen de la desigualdad de género en Bolivia en las estructuras coloniales y poscoloniales. Desde el punto de vista de los intelectuales que hacen hincapié en su identidad étnica, se dice, por ejemplo: «Racismo y patriarcado constituyen el eje de la colonialidad que ha servido de justificación de los genocidios coloniales» (Mamani Huallo/Chivi Vargas, p. 28). En la misma línea argumentan la antropóloga aymara Choque Quispe (s/f b) y la organización indígena andina Coordinadora Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq). Según Almut Schilling-Vacaflo, el Conamaq interpreta la creciente actividad política de mujeres como «continuidad histórica de las estructuras precoloniales y como procesos de descolonización, ya que la desigualdad de género y la marginalización de las mujeres son atribuidas a la influencia de los españoles. De la misma manera, los procesos de transformación actuales son concebidos como un retorno a las relaciones precoloniales, porque se las imaginan como más igualitarias y complementarias» (p. 4 y ss.).

La argumentación de Julieta Paredes es distinta y más sofisticada. En su opinión, también en tiempos precoloniales regían estructuras patriarcales: «ha habido un entronque patriarcal. Mis hermanos aymaras no se salvan porque igual eran patriarcas. Una prueba de eso es la negociación que hacían entre hombres en el espacio de las llamadas Vírgenes del Sol, utilizado para el servicio sexual, económico, político y educativo de las castas dominantes de los incas. Y esas hijas eran de los pueblos conquistados» (Paredes en Cascó/Cúneo 2011b). Así, vierte una crítica ideológica fundamental al concepto andino del *chachamarmi*, la dualidad supuestamente no jerárquica del hombre y la mujer.

En la actualidad, en Bolivia se lleva a cabo un debate teórico interesante, parcialmente controvertido, sobre la relación entre colonialismo y patriarcado (de la gran cantidad de artículos, he aquí algunos: Chávez/Quiróz/Mokranis/Lugones; Ybarnegaray Ortiz; Chivi Vargas; Mamani Hallco/Chivi Vargas; Uriona Crespo). No se trata de un debate abstracto, más bien de una discusión encendida por la apreciación del enfoque programático del gobierno «Descolonización y Despatriarcalización» y por el mandato de la autoridad estatal encargada de su ejecución, la Unidad de Despatriarcalización. La psicóloga social Jenny Ybarnegaray

Ortiz critica el concepto de patriarcado que maneja el programa de la Unidad de Despatriarcalización, que también domina el debate en general. En su opinión, esta interpretación del patriarcado resulta ser demasiado simplificada y reducida. Y, efectivamente, el patriarcado es entendido como producto del colonialismo y capitalismo no solo en el programa de gobierno sino también entre destacados intelectuales indígenas (por ejemplo, Chivi Vargas; Mamani Hallco/Chivi Vargas). Se pasan por alto las múltiples y complejas formas de patriarcado en las distintas culturas del mundo, que incluyen también las diversas culturas en la América de tiempos precoloniales.

En su presentación pública, la Unidad de Despatriarcalización caracteriza su concepto y sus objetivos de la siguiente manera:

Patriarcado: El patriarcado es un sistema de dominio masculinizado que de la familia se extiende al poder, el saber y el ser. El patriarcado es, por tanto, un producto social que ha sido reforzado por el colonialismo, la división social y sexual del trabajo y principalmente por el capitalismo [a través de] dos ejes de reproducción: la religión y la educación.

Misión: Con el manto de la Pachamama-Madre Tierra, nuestro compromiso y desafío es: Despatriarcalizar el Estado colonial y neoliberal, las familias, la sociedad y la religión.

Visión: Desde la despatriarcalización, proyectamos-vivenciamos políticas públicas para la consolidación del Nuevo Estado Plurinacional para Vivir Bien.

Definición: Se entiende por despatriarcalización: la rebelión y la lucha permanente de la madre tierra junto a sus hijas e hijos contra el colonialismo, el capitalismo, el imperialismo y todas sus estructuras simbólicas y materiales de dominación patriarcal. Una lucha permanente –además–, contra los modelos civilizatorios, excluyentes, racistas, discriminatorios y extractivistas (...) Para construir, un nuevo modelo de vida a nivel planetario.

Concepto: La despatriarcalización es la rebelión y lucha permanente de nuestra Pachamama-Madre Tierra junto a sus hijas e hijos, contra el dominio patriarcal y racista, reparando las injusticias históricas y restituyendo derechos para Vivir Bien. (Citado según Ybarnegaray Ortiz, pp. 8-9).

Las políticas de despatriarcalización comprenden el reajuste de las diferentes leyes, la construcción de un «nuevo modelo de familia», matrimonios colectivos desde «nuestra identidad» y el «debate nacional sobre interrupción médica del embarazo en tanto política pública».

CONCLUSIÓN

No podemos hacer en este artículo afirmaciones sobre la aplicación real del programa «Descolonización y Despatriarcalización»; para ello se

requeriría una investigación de campo. De lo que se ha tratado aquí es de una cuestión más amplia: ¿qué dinámica se ha desplegado en el tema de los derechos de la mujer desde el punto de vista de las mujeres indígenas? Esta dinámica fue impulsada significativamente por feministas de diferente origen. Sus impulsos fueron recogidos por activistas y organizaciones indígenas, que los adaptaron a su cultura (por ejemplo, en el EZLN) sin hacer alusión al feminismo; fueron profundizados en el plano teórico por científicas sociales comprometidas, y los debates y conceptos resultantes fueron integrados en un proyecto político gubernamental (Bolivia). Si se observan las reivindicaciones y movilizaciones de mujeres indígenas de los últimos años, así como el eco que encontraron en los medios de comunicación, pienso que con razón se puede hablar de un nuevo movimiento de mujeres indígenas. Esto es especialmente cierto en el caso de Bolivia.

Las medidas del gobierno de Evo Morales a favor de una cuota de mujeres para el servicio público y los cargos políticos, junto con las demandas de las organizaciones de base cercanas al MAS, han llevado a que la proporción de mujeres indígenas en la administración se haya incrementado de forma masiva. (Que a menudo el género y la identidad indígena tengan prioridad sobre la calificación es un problema que en el futuro será superado progresivamente con un mejor acceso de las mujeres indígenas a la educación). La obstrucción de los derechos de participación por los esposos, a la que a menudo estaban expuestas las mujeres hasta ahora, se ha vuelto hoy un tema de crítica pública: los hombres ya no pueden remitir a las «tradiciones», pues en el contexto de la «despatriarcalización» y del feminismo comunitario se les ha quitado ese argumento. Obviamente, hay que reconocer que estas medidas no ponen fin de inmediato a las costumbres y estructuras patriarcales que perviven dentro de las comunidades indígenas. Un cambio de esta índole es más bien un proceso largo. Lo que quiero resaltar es el hecho de que en los discursos públicos y políticos se ha perdido la legitimación de las costumbres patriarcales y que incluso ha sido reemplazada por «nuevos» valores que se construyen en el contexto de la descolonización y que dan impulsos significativos a la dinámica de cambio a favor de los derechos de las mujeres en las comunidades indígenas.

Ciertamente, en situaciones económicas tan difíciles para estas últimas, la demanda de las mujeres por el derecho a títulos de propiedad sobre la tierra es primordial. Pero entre las demandas presentadas de modo masivo por las organizaciones de mujeres indígenas («Las mujeres de La Paz piden dotación de tierras y el saneamiento gratuito»; Nostas Ardaya) están también la protección contra la violencia y la extensión de las san-

ciones penales («Casi medio millón de casos de violencia contra la mujer sacuden a Bolivia en 5 años»; «Exigen reconocer acoso sexual y feminicidio como delitos contra la vida»⁹). La reiterada demanda de mejores oportunidades de educación, efectuada sobre todo por mujeres de las comunidades, es otro punto central. Desde hace varias décadas, ONG y agencias de desarrollo mantienen ofertas educativas –por ejemplo, en los ámbitos de la participación política, la administración de proyectos, la contabilidad, etc.– que gozan de una numerosa asistencia. Lo nuevo es que luego de asistir a capacitaciones, por ejemplo en el «fortalecimiento del liderazgo de la mujer indígena» (v. Fondo Indígena), ahora las mujeres tienen realmente mayores oportunidades de participación política y las aprovechan más que nunca. Pero, sin duda, los marcos legislativos que han favorecido este desarrollo datan de conquistas realizadas por el movimiento de mujeres durante gobiernos anteriores en los años 90.

Como un paso más en el camino hacia una influencia sobre la «reconfiguración de Bolivia» teniendo en cuenta los derechos de la mujer, se puede considerar el II Encuentro Nacional «Mujeres construyendo la agenda de equidad», que se realizó del 31 de agosto al 1 de septiembre de 2011 en La Paz. Entre las participantes había representantes de muchas organizaciones de mujeres, sindicatos de mujeres –como el sindicato de trabajadoras del hogar y otros– y ONG, como así también confederaciones y organizaciones de base indígenas. Por consiguiente, la alianza entre organizaciones de mujeres indígenas y organizaciones no indígenas, que por primera vez apareció programáticamente en la arena política en la Asamblea Constituyente, está teniendo continuidad.

En este congreso se debatieron temas como la equidad de género y la despatriarcalización desde diferentes perspectivas. Pero además se propusieron proyectos de ley en los ámbitos de la seguridad ciudadana, la Ley General del Trabajo, la Ley del Ministerio Público, el Código Penal y el Código de la Familia, y se abordaron las nuevas competencias y avances en los estatutos departamentales (Coordinadora de la Mujer)¹⁰. Y a diferencia de lo que sucedía con gobiernos anteriores, ahora las mujeres pueden estar seguras de ser escuchadas por los gobernantes y los medios de comunicación.

9. La demanda fue firmada por 25 organizaciones sociales, incluyendo todas las organizaciones matrices indígenas.

10. En el comunicado de prensa de la Coordinadora de la Mujer se citan las organizaciones participantes.

La nueva autoestima de las mujeres indígenas también se expresa en la resolución del V Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas Originarias de Bolivia (2010), de la Conamaq, la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (Cidob) y la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB). En esa resolución se sigue defendiendo un discurso fuertemente culturalista («Nuestra ideología es diferente a la del sindicato»), y la exigencia de autonomía, territorio y derechos colectivos de los pueblos indígenas originarios sigue figurando en el primer plano. No obstante, del mismo modo se reclama enfáticamente la participación de las mujeres indígenas («Reafirmamos que sin nuestra participación no puede existir el Estado Plurinacional»). Este es un nuevo lenguaje. Expresa la conciencia de que el gobierno debe contar con la fuerza movilizadora de las organizaciones de mujeres indígenas, que reclaman masivamente los nuevos derechos constitucionales y exigen el cumplimiento de las promesas del gobierno. Lo novedoso es que reciben apoyo de los medios de comunicación, que ahora informan en detalle y con comprensión sobre las demandas de las mujeres. Hay que mencionar que esto sucede parcialmente desde una actitud crítica de los medios privados frente al gobierno del MAS, pero no queremos profundizar aquí al respecto.

Las organizaciones de mujeres indígenas —esta es mi conclusión— han conquistado nuevos espacios de acción. En ello hay una diversidad de construcciones sobre sí mismas y concepciones de la sociedad. La superación de las jerarquías de género heredadas de las etapas colonial y poscolonial ocupa un lugar central en la agenda, tanto en los debates como en la reconfiguración de la vida cotidiana y de la praxis política. Y ya no se reprime la mirada crítica a las propias «tradiciones».

Bibliografía

- Asociación para los Derechos de la Mujer y el Desarrollo (AWID): «Movimiento de mujeres presentes en la historia de la lucha por la inclusión, la diversidad e interculturalidad», 9/12/2008, disponible en <<http://awid.org/esl/Library/Movimiento-de-Mujeres-Presentes-en-la-Historia-de-la-Lucha-por-la-Inclusion-la-Diversidad-e-Interculturalidad>>, fecha de consulta: 30/3/2012.
- Cascó, Emma y Martín Cúneo: «Nosotros no nos plantamos individualmente» en *Diagonal*, 8/11/2011a, disponible en <www.diagonalperiodico.net/Nosotros-no-nos-plantamos.html>, fecha de consulta: 30/3/2012.
- Cascó, Emma y Martín Cúneo: «Bolivia: Hay un sistemático ocultamiento e invisibilización de la mujer» en *La Haine.org*, 13/11/2011b, disponible en <www.lahaine.org/index.php?p=57434>, fecha de consulta: 30/3/2012.
- «Casi medio millón de casos de violencia contra la mujer sacuden a Bolivia en 5 años» en *Erbol Digital*, 10/5/2012, disponible en <<http://www.erbol.com.bo/noticia.php?identificador=2147483958715>>, fecha de consulta: 30/5/2012.

- Cervone, Emma (ed.): *Mujeres contracorriente. Voces de líderes indígenas*, Ceplaes / Fondo para la Equidad de Género, Quito, 1998.
- Chávez, Patricia, Tania Quiróz, Dunia Mokranis y María Lugones: *Despatriarcalizar para descolonizar la gestión pública*, Vicepresidencia del Estado Multinacional de Bolivia, La Paz, s/f, disponible en <www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/depatriarcalizacion_rev.pdf>, fecha de consulta: 30/3/2012.
- Chenaut, Victoria, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra (coords.): *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*, Ciesas / Flacso, México, DF, 2011.
- Chivi Vargas, Idón Moisés: «Descolonización y despatriarcalización en Bolivia: entre testimonio y acción de Estado», documento de discusión, PNUD, Cochabamba, 2010.
- Choque Quispe, María Eugenia: «Equidad de género en las culturas aymaras y qhichwa», s/f a, disponible en <http://machaca.cebem.org/documents/capacitacion_2007_equidad_genero.pdf>, fecha de consulta: 30/3/2012.
- Choque Quispe, María Eugenia: «Participación política de la mujer indígena: retos y desafíos», Unifem Región Andina, Quito, s/f b, disponible en <www.unifem.org.br/sites/800/824/00000234.pdf>, fecha de consulta: 30/3/2012.
- Comandante Esther: «Mensaje central ante el Congreso de la Unión», 28/3/2001, disponible en <www.solidaries.org/llatinoamericana/La_Carpeta/PDF/Esther.pdf>, fecha de consulta: 30/3/2012.
- Coordinadora de la Mujer: «Encuentro Nacional 'Mujeres construyendo una Agenda de Equidad'», nota de prensa, 30/11/2011, disponible en <www.coordinadoradelamujer.org.bo/web/index.php/noticia/mostrar/id/212>, fecha de consulta: 10/1/2012.
- Coordinadora Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq), Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (Cidob) y Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMB): «Resolución del V Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas Originarias de Bolivia», Santa Cruz, 9 a 11 de noviembre de 2010, disponible en <www.cedib.org/bp/2010/11/resol.pdf>, fecha de consulta: 15/1/2012.
- De la Torre Araujo, Ana: *Violencia contra la mujer rural en Cajamarca*, Aprisabac, Cajamarca, 1995.
- Encuentro Internacional: Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral: *Memoria*, Unifem / Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2009, disponible en <www.pueblosindigenaspcn.net/biblioteca/pueblos-indigenas/doc_view/49-encuentro-internacional-mujeres-indigenas-y-justicia-ancestral.html>, fecha de consulta: 15/1/2012.
- «Exigen reconocer acoso sexual y feminicidio como delitos contra la vida» en *Eabolivia.com*, 7/3/2011, disponible en <www.eabolivia.com/social/3419-exigen-reconocer-acoso-sexual-y-feminicidio-como-delitos-contra-la-vida.html>, fecha de consulta: 31/3/2012.
- Fondo Indígena: «Diplomado para el fortalecimiento del liderazgo de mujeres indígenas», La Paz, 2011.
- Franco Valdivia, Rocío y María A. González Luna: *Las mujeres en la justicia comunitaria: víctimas, sujetos y actores*, Instituto de Defensa Legal / InWent / Unifem, Quito, 2009.

- Gargallo, Francesca: «Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío» en *Feminismo.org.br*, 25/10/2011, disponible en <www.feminismo.org.br/livre/index.php?option=com_content&view=article&id=6468:los-feminismos-de-las-mujeres-indigenas-acciones-autonomas-y-desafio-epistemico&catid=99:opinia-o-e-analise&Itemid=620>, fecha de consulta: 10/1/2012.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (ed.): *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Ciesas / UNAM, México, DF, 2008.
- Honorable Congreso Nacional de Bolivia: «Ley Nº 1983 - Ley de Partidos Políticos», 25/6/1999, disponible en <<http://www.lexivox.org/norms/BO-L-1983.html>>, fecha de consulta: 4/4/2012.
- Jumanga Jacinto, Jude: «Sobre capacitación en derechos de las mujeres indígenas (dirigentes) en Perú» en Rafael Sevilla y Juliana Ströbele-Gregor (eds.): *Pueblos indígenas: derechos, estrategias económicas y desarrollo con identidad*, Foro de Desarrollo / Horlemann Bad Honnef, Tubinga, 2008, pp. 82-85.
- «Las mujeres de La Paz piden dotación de tierras y el saneamiento gratuito» en *Erbol Digital*, 27/1/2012, disponible en <www.erbol.com.bo/noticia.php?identificado=2147483954729>, fecha de consulta: 30/3/2012.
- Mamani Hualco, Amalia: «Descolonización y Despatriarcalización en Bolivia, Estado Plurinacional», 2010, disponible en <<http://clavero.derechosindigenas.org/wp-content/uploads/2010/09/Bolivia-Despatriarcalizaci%C3%B3n.pdf>>, fecha de consulta: 10/1/2012.
- Mamani Hualco, Amalia e Idón Moisés Chivi Vargas: *Descolonización y despatriarcalización en la nueva Constitución Política del Estado*, Centro Promoción de la Mujer Gregoria Apaza, La Paz, 2010.
- Mariaca, Karent y Eva Vega: «Mujeres ‘M’ de Machas» en *Canal Solidario.org*, 9/8/2011, disponible en <www.canalsolidario.org/noticia/bolivia-mujeres-m-de-machas/27198>, fecha de consulta: 29/3/2012.
- Ministerio de Justicia, Viceministerio de Género y Asuntos Generacionales: «Plan Nacional de Igualdad de Oportunidades Mujeres Construyendo la Nueva Bolivia para Vivir Bien», La Paz, 2008.
- Montes, Tania: «Las organizaciones sociales de las mujeres indígenas, y su relación con la política formal» en *Ciencias y Cultura* Nº 26, 2011, pp. 217-231.
- Nostas Ardaya, Mercedes: *Mujeres indígenas: el acceso a la tierra y a los recursos de bosques en el marco del derecho al territorio*, Fundación Tierra, La Paz, 2010.
- Nostas Ardaya, Mercedes y Carmen Elena Sanabria Salmón (eds): *Detrás del cristal con que se mira. Órdenes normativos e interlegalidad. Mujeres quechuas, aimaras, sirionó, trinitarias, chimane, chiquitanas y ayoreas*, Coordinadora de la Mujer, La Paz, 2011.
- Pequeño, Andrea: «La autorrepresentación: estrategias para un nuevo feminismo indígena en Ecuador», ponencia presentada en el XXVII Congreso de la Latin American Studies Association (LASA), Montreal, 5 a 8 de septiembre de 2007.
- Peredo Beltrán, Elisabeth: «La guerra del agua en Bolivia: La lucha de las mujeres del valle de Cochabamba» en *Matices* Nº 49, 2006, disponible en <www.matices.de/49/guerra_del_agua/>, fecha de consulta: 15/1/2012.
- Presentes en la Historia - Mujeres en la Asamblea Constituyente: «De la protesta

- al mandato – una propuesta en construcción», junio de 2006, disponible en <www.comunidad.org.bo/archivos/temas_categorias_documentos/propuestas_de_las_mujeres_hacia_la_asamblea_constituyente.pdf>, fecha de consulta: 15/1/2012.
- Prieto, Mercedes, Clorina Cumani, Alejandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño: «Respeto, discriminación y violencia: mujeres indígenas en Ecuador 1990-2004», Flasco Ecuador, Quito, 2005, disponible en <<http://www.flasco.org.ec/docs/respeto.pdf>>, fecha de consulta: 10/11/2011.
- Rosas Vargas, Rocío y Martha Ríos Manríquez (coords.): *Diversidad cultural y género*, edición electrónica, 2010, disponible en <www.eumed.net/libros/2010c/747/>, fecha de consulta: 10/1/2012.
- Schilling-Vacaflor, Almut: «Identidades indígenas y demandas político-jurídicas de la CSUTCB y el Conamaq en la Constituyente boliviana» en *T'inkazos* vol. 11 N° 23-24, 2008, pp. 149-170, disponible en <www.scielo.org.bo/pdf/rbcst/v11n23-24/v11n23-24a10.pdf>, fecha de consulta: 10/1/2012.
- Sieder, Rachel y Morna Macleod: «Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala» [2007], en *Desacatos* N° 31, 9-12/2009, pp. 51-72.
- Sierra, María Teresa: «Mujeres indígenas, justicia y derechos: Los retos de una justicia intercultural» en *Íconos* N° 31, 2008, pp. 15-26.
- Sierra, María Teresa: «Género, diversidad cultural y derechos: las apuestas de las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria» en Encuentro Internacional: Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral: *Memoria*, Unifem / Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2009, pp. 15-32.
- Ströbele-Gregor, Juliana: *Indios de piel blanca. Sectas fundamentalistas en Chukijawu*, Hisbol, La Paz, 1989.
- Ströbele-Gregor, Juliana: «¿Seducidas? Mujeres en comunidades religiosas evangélicas fundamentalistas» en *Anales de la Reunión Anual de Etnología 1992*, tomo 1, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz, 1992, pp. 121-134.
- Ströbele-Gregor, Juliana: «Das Schweigen brechen: indigene Frauen und häusliche Gewalt - Wandlungsprozesse in Bewusstsein über Menschenrechte in indigenen Gemeinschaften in Peru» en Julia Eckert (ed.): *Anthropologie der Konflikte. Georg Elwerts konflikttheoretische Thesen in der Diskussion*, Transkript, Bielefeld, 2004, pp. 155-168.
- Ströbele-Gregor, Juliana: «Mujeres indígenas, ciudadanía y alcance del derecho. Estado de la investigación tomando como ejemplo Ecuador», 2007, *OBREAL/EULARO Conference Papers*, Berlín, mayo de 2007, disponible en <www.obreal.unibo.it/Publications.aspx?Action=Search&IdPublicationType=7>, fecha de consulta: 10/1/2012.
- Ströbele-Gregor, Juliana: «Globalización y cultura – la dinámica del derecho. Comentarios e hipótesis» en Christian Büschges, Olaf Kaltmeier y Sebastián Thies (eds.): *Culturas políticas en la región andina*, Iberoamericana-Vervuert, Fráncfort del Meno, 2011, pp. 269-280.
- Terrazas, Alexander: «Mujer indígena oriental, el nuevo rostro de la rebeldía» en *El Día*, 8/3/2012, disponible en <www.eldia.com.bo/index.php?cat=368&pla=3&id_articulo=86601>, fecha de consulta: 30/3/2012.

- Uriona, Katia: «La perspectiva de las mujeres en el debate constituyente» en *T'inkazos* vol. 11 N° 23-24, 2008, pp. 77-86.
- Uriona Crespo, Pilar: «Mujeres indígenas, órdenes normativos y interlegalidad» en *T'inkazos* N° 28, 2010, pp. 53-63.
- Vaca Bucheli, Rocío: «Género y etnia: Una exploración sobre la política de la identidad en el Ecuador actual. El noroccidente Esmeraldas» en Cristóbal N. Landázuri (comp.): *Memorias del primer congreso ecuatoriano de antropología* vol. 1, Abya Yala, Quito, 1998, pp. 207-244.
- Vintimilla Saldaña, Jaime, Milena Almeida Mariño y Remigia Saldaña Abad: *Derecho indígena, conflicto y justicia comunitaria en comunidades kichwas del Ecuador*, InWent / Instituto de Defensa Legal, Lima, 2007.
- Ybarnegaray Ortiz, Jenny: «Descolonización y despatriarcalización en debate», documento de discusión, PNUD, Cochabamba, 2010.
- Zolezzi, Graciela: «El ejercicio de derecho de las mujeres en los pueblos de tierras bajas en Bolivia» en Encuentro Internacional: Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral: *Memoria*, Unifem / Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2009, pp. 90-102.

MOVIMIENTOS DE MUJERES Y MUJERES EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES DE GUATEMALA

Eva Kalny

En la historia de los movimientos sociales de Guatemala, las mujeres de diferentes clases sociales e identidades étnicas han luchado por conquistar sus espacios y participar activamente. Sin embargo, el ejemplo de la lucha contra la globalización neoliberal en el Petén muestra que en el país hay regiones donde estos procesos tienen pocos efectos, y que no todas las organizaciones son capaces de abrir espacios para una participación igualitaria de mujeres e indígenas. De esa manera, no captan las necesidades específicas de estos grupos discriminados y a largo plazo pierden su credibilidad y el apoyo de sus «beneficiarios».

Los movimientos sociales desean cambiar estructuras de las sociedades en las cuales operan y, para lograr estos cambios, aspiran a motivar a sus miembros y al público en general para que participen en sus acciones. Por lo tanto, con frecuencia esperan incluir a personas de las mismas convicciones pero de diferentes características de sexo, etnicidad, clase social u otras. Identidades como las de género están entrecruzadas con la clase social, con la etnicidad, con las relaciones entre lo urbano y lo rural y otras. Cada una de estas condiciones y sus combinaciones específicas influyen en las oportunidades y en la participación de los individuos. Este texto analiza las relaciones de mujeres en y con movimientos sociales actuales en el contexto guatemalteco, es decir, en un país que se caracteriza por una sociedad muy heterogénea y sumamente excluyente que ofrece pocas posibilidades de ascenso social a mujeres, a indígenas, a la población rural y, en general, a todas las personas que viven en la pobreza o la extrema pobreza. Después de una introducción al contexto específico de Guatemala, sigue un corto resumen histórico de la participación de las mujeres en los movimientos sociales en ese país. Ambas partes sirven como marco de referencia para el análisis de un estudio de caso: el activismo contra el Tratado del Libre Comercio (TLC) y contra megaproyectos de represas en la provincia del Petén y la

EVA KALNY: antropóloga; enseña en el Instituto de Sociología de la Universidad Leibniz de Hannover, Alemania. Sus temas de interés son los derechos humanos (derechos de mujeres, derechos indígenas) y de género, movimientos sociales y globalización. Investiga sobre el altiplano y las tierras bajas de Guatemala.

inclusión de mujeres en estos activismos. Finalmente, se presentan algunas conclusiones acerca de cuestiones de género y etnicidad en los movimientos sociales en Guatemala, considerando su diversidad regional.

EL CONTEXTO NACIONAL

Guatemala es un país con una polarización étnica muy fuerte. Más de la mitad de la población es considerada indígena, en su mayoría maya, pero este dato sigue siendo motivo de debate. Las elites políticas, económicas y militares del país se consideran de descendencia europea y sin mezcla con las mayorías indígenas y mestizas (Casaús Arzú). Entidades como el Banco Mundial consideran que la pobreza en Guatemala es crónica y hereditaria, o sea, que están ausentes las posibilidades (legales) de ascenso social (World Bank; PNUD 2010). Además, el país experimentó una guerra civil de 36 años que finalizó en diciembre de 1996 con los Acuerdos de Paz Firme y Duradera. La Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG) (1998) y la Comisión para el Esclarecimiento Histórico de la Organización de las Naciones Unidas (CEH) (1999a) documentan 660 masacres y estiman un total de 200.000 asesinatos y unos 150.000 refugiados, sobre todo a finales de la década de 1970 e inicios de la de 1980. La gran mayoría de las víctimas fueron mayas. La culminación de la violencia estatal se llevó a cabo durante los 17 meses del gobierno del general José Efraín Ríos Montt en 1982 y 1983, cuando 440 comunidades indígenas fueron eliminadas por el Ejército. La existencia de planes militares para la eliminación de comunidades enteras ha hecho posible clasificar algunas de las masacres como genocidios contra la población indígena de acuerdo con el derecho internacional (CEH 1999c; Oettler, p. 171).

Tres décadas después de estos acontecimientos, las elecciones de 2011 dejaron como presidente de Guatemala a una persona que en varios documentos ha sido identificada como criminal de guerra. Se lo acusa de haber tenido un papel clave en el genocidio contra la población maya-ixil de Nebaj, de formar parte de los fundadores de la estructura clandestina «El Sindicato» dentro del Ejército guatemalteco, de haber estado involucrado en el asesinato del obispo Juan Gerardi en 1998 y de la tortura y el asesinato del comandante Efraín Bámaca en los años 90, entre otros crímenes. Después de la guerra, no solo se ha incrementado la desigualdad en la distribución de la riqueza, sino que también regresan al poder las personas e instituciones responsables de la mayoría de los crímenes de guerra. El resultado de las últimas elecciones, en noviembre de 2011, representa una victoria de los que cometieron crímenes de guerra, apoyada por un gran número de personas que no

saben o pretenden no saber nada acerca de la guerra civil. Y mientras que algunos mayas han logrado entrar en espacios públicos antes vedados, el racismo contra la población indígena sigue siendo un factor decisivo en las relaciones interétnicas del país. La situación de seguridad es precaria, dado que Guatemala es uno de los países con los índices más altos de homicidios de la región y un sistema jurídico y policiaco sumamente débil y corrupto (PNUD 2007 y 2009). En varias regiones del país, el narcotráfico y otros grupos criminales ejercen considerable poder (InSight). Estas son las circunstancias que condicionan, o por lo menos influyen severamente, en el marco de acción de los movimientos sociales en Guatemala.

UN PEQUEÑO RESUMEN HISTÓRICO DEL ACTIVISMO DE MUJERES EN GUATEMALA

La historia de las luchas y de los movimientos sociales de Guatemala también es la historia de la repetida exclusión de las mujeres y los indígenas. Como en otras partes del mundo, el movimiento sindicalista que se desarrolló en los años 20 del siglo pasado excluía a estos grupos y era, por lo tanto, un movimiento de hombres mestizos. Sin embargo, las mujeres de diferentes clases sociales encontraron estrategias para desarrollar su activismo.

Mujeres mestizas de estratos sociales medianos y altos formaron organizaciones de la Iglesia y de caridad. Mujeres educadas de la clase media alta y de las elites se organizaron como poetas o escritoras, algunas de ellas en la Sociedad Gabriela Mistral (Torres/Hernández Alarcón, p. 8). Estas mujeres seguían la tradición racista y clasista del tiempo de la Colonia y consideraban la inmigración europea como la condición necesaria para un «desarrollo» basado en la filosofía de «blanquear la raza».

Fueron las mujeres de las clases media baja y baja, y entre ellas las cosecheras de café, quienes organizaron la primera huelga de mujeres en América Central en noviembre de 1925. La huelga duró seis días, y las mujeres solicitaron mejoras económicas y de las condiciones de trabajo y el cese del acoso sexual por parte de los caporales. Las huelguistas lograron mantenerse fuera de los conflictos existentes entre diferentes grupos sindicales de hombres (Carrillo Padilla, p. 192) e incluso formaron su propio sindicato (Harms 2008). Después de una huelga general, el empresario alemán Federico Gerlach cedió ante las solicitudes de las mujeres. Sin embargo, pocos meses después despidió a las huelguistas acusándolas de haber robado café (Carrillo Padilla, p. 173).

Los sindicatos de aquellos tiempos rechazaban la inclusión de hombres indígenas, quienes según las leyes nacionales estaban sometidos al trabajo forzoso en las plantaciones y en la construcción de infraestructura, como carreteras. A las mujeres se las reclutaba en algunos casos para el trabajo forzoso, como prostitutas o como sirvientas domésticas.

Cabe recordar que entonces el término «mujer» se refería a mujeres pobres mestizas y el término «dama», a mujeres de la clase alta. Las mujeres indígenas no eran concebidas como mujeres ni formaban parte del proyecto nacional. Hoy en día, la realidad étnica del país se concibe de una manera más amplia, y en el discurso dominante se habla de (hombres y mujeres) ladinos —para decir mestizos— y de indígenas o mayas. Sin embargo, esto no significa que toda esta población esté incluida en un proyecto nacional o de Estado. Además, suelen faltar los xincas, los garífunas y otros afrodescendientes, y pocas veces se diferencia entre ladinos, blancos y diferentes grupos del oriente del país que se identifican con sus propios términos (Christa Little-Siebhold; Todd Little-Siebhold). El discurso dominante de la polarización étnica en el altiplano guatemalteco entre indígenas y ladinos se suele aplicar para todo el país; sin embargo, no explica las realidades y relaciones étnicas del oriente del país o del Petén.

A pesar de muchos mecanismos de exclusión, en todos los grandes levantamientos y protestas de los años 20, 40, 50 y 60 (Kalny 2013) participaron también las mujeres. En algunos casos esta participación fue decisiva, como en el de la maestra María Chinchilla, quien fue asesinada el 25 de abril de 1944 por el batallón montado durante una manifestación pacífica contra el régimen de Jorge Ubico. Este asesinato provocó la primera huelga general en la historia de Guatemala, y el crimen se conmemora, hasta hoy, como el Día Nacional del Maestro (Valdez Ochoa). También durante la corta fase democrática del país, de 1944 a 1954, se pudo observar, como en los años 20, la misma diversidad de mujeres en movimientos y organizaciones, pero de manera más pronunciada: mujeres de diferentes clases sociales participaron en grandes cantidades en las manifestaciones a favor y en contra del gobierno democrático.

Uno de los casos conflictivos de esta época fue la lucha de las mujeres pobres vendedoras del Mercado Central por mejoras en su situación laboral. El gobierno democrático introdujo avances en las condiciones de trabajo de obreros varones y cabezas de familia, pero no logró satisfacer las necesidades de las mujeres. Estas, que en su mayoría eran indígenas y solteras, no cumplían con los estereotipos de género de un

gobierno con orientación de izquierda tradicional y patriarcal. Cuando las vendedoras del mercado, después de negociaciones fallidas, entraron en oposición con el gobierno, solo recibieron apoyo de la Iglesia católica. Prevalece la descripción de estas mujeres como «manipuladas» por la Iglesia, y no se las reconoce como actores políticos y como individuos con intereses propios (Harms 2011). Mientras que algunos grupos de mujeres apoyaban la caída del gobierno democrático, otras participaron en las protestas de los años 60 contra el gobierno militar, y algunas de ellas se afiliaron a los grupos guerrilleros. En ese tiempo, se trataba sobre todo de mujeres académicas que vivían en la ciudad (Colom; Murallas; Ramírez). Cuando la guerrilla empezó a actuar en los territorios indígenas y el gobierno inició el genocidio y la política de las masacres contra estas comunidades, también las mujeres indígenas tomaron las armas.

Como ocurrió en otros países latinoamericanos (Schirmer), las primeras en organizarse en contra de los secuestros y asesinatos fueron las mujeres familiares de las víctimas. En Guatemala, se destaca el Grupo de Apoyo Mutuo (GAM), primera organización no gubernamental de derechos humanos del país, fundada en 1984 por mujeres como Nineth Montenegro y su suegra (Reed/De Garcia) después del secuestro de su esposo e hijo, respectivamente, por el Ejército. Mujeres como ellas solicitaron información sobre el paradero de sus familiares y dieron a conocer su situación en el ámbito público, acción por la cual muchas sufrieron amenazas, persecución política y en algunos casos incluso fueron asesinadas por agentes del Estado. En 1988 se formaron la Coordinación Nacional de las Viudas de Guatemala (Conavigua), también mayoritariamente compuesta por mujeres, y el Consejo Étnico Runujel Junam (CERJ), organización que luchó en contra del reclutamiento forzoso de jóvenes indígenas para el servicio militar y en contra de la participación obligatoria de todos los hombres de entre 13 y 70 años en las Patrullas de la Autodefensa Civil (PAC).

En 1986, después de décadas de dictadura militar, asumió un gobierno surgido de elecciones y civil, y este pequeño espacio fue aprovechado para incrementar el activismo y la cantidad de organizaciones no gubernamentales dentro de Guatemala. También se formaron grupos de mujeres en los campos de refugiados en México, que se preparaban para el retorno y para participar activamente en la sociedad. Este crecimiento de la participación de las mujeres en la vida política y pública de Guatemala se reflejó en la importancia que se les concedió en el proceso de paz: muchas organizaciones de la sociedad civil insistían en involucrarse en las negociaciones de los Acuerdos de Paz entre el gobierno

de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) y fueron incluidas como parte de la Asamblea de la Sociedad Civil (ASC). La ASC, vigente hasta 1996, estaba compuesta por 11 sectores de la sociedad guatemalteca: los partidos políticos, representantes religiosos, el sector popular y sindical, cooperativas y pequeñas empresas, periodistas, mujeres, ONG, centros de investigación, organizaciones de derechos humanos, empresarios y mayas. La ASC estaba a cargo de elaborar propuestas para todos los temas previstos en las negociaciones para la paz (Kühhas, p. 65). De tal manera, las negociaciones de paz de Guatemala fueron de las primeras del mundo a las que la sociedad en general, y las organizaciones de mujeres en particular, tuvieron acceso (Ascencio, p. 76). Las mujeres indígenas tenían representación en el sector indígena y en el sector de las mujeres. Los resultados de las extensas discusiones quedaron plasmados en múltiples comentarios y declaraciones. La formación de la ASC implicó la cooperación entre mujeres de diferentes grupos étnicos, de diferentes corrientes guerrilleras, de diferentes posturas políticas y de diferentes clases sociales. Era la primera vez (y hasta ahora la única) que las mujeres ladinas o mestizas dependían de su capacidad para colaborar con las mujeres indígenas para lograr influencia política, o sea que tenían que escuchar y tratar de entender las necesidades de las mujeres indígenas. De esta manera se abrió por primera vez un espacio para las mujeres indígenas y se las reconoció como actoras políticas.

Debido a las estructuras racistas, sexistas y clasistas de la sociedad guatemalteca y de sus instituciones, cuando se organizó la clase media baja y baja en sindicatos, estos estaban dominados por hombres mestizos y no permitían espacios de acción a los indígenas y a las mujeres. Como consecuencia, y desde el inicio de este activismo, las mujeres tuvieron que buscar formas de participación fuera de los sindicatos establecidos, proceso que se inició con las mujeres que trabajaban en la cosecha de café. Hoy en día aún ocurre esto con las obreras de las maquiladoras, que en general no reciben apoyo de los sindicatos tradicionales, por lo que se organizan fuera de y en oposición a estas instituciones (Bickham Méndez/Köpke). De forma similar, los (hombres) indígenas formaron sus organizaciones para luchar en contra del racismo, poniendo énfasis en su identidad étnica pero negando necesidades específicas de las mujeres. Las mujeres indígenas participan en organizaciones que se dedican a la reivindicación de la identidad étnica y de los derechos humanos. De hecho, la mayoría de las organizaciones indígenas cuentan hoy en día con grupos de mujeres. En algunos pocos casos, se ha optado por formar organizaciones de mujeres indígenas propiamente o de indígenas feministas, como es el caso de Kaqla (Kaqla; Macleod). Sin embargo, la

expresión «movimiento de mujeres» sigue siendo utilizada por las mujeres mestizas de la clase social alta y media alta para la autodefinición de su activismo, o sea, por parte del grupo social que antes correspondía a «las damas». La sociedad, en su mayoría, sigue percibiendo a las mujeres y a los hombres indígenas como deficientes, sin analizar ni reflexionar sobre la relación de poder que existe entre mujeres mestizas e indígenas o entre la dama y las trabajadoras domésticas (Monzón Monterroso). Kurt Petersen nos da una idea de estas relaciones entre mujeres de diferentes clases sociales cuando describe cómo las damas se quejan de las maquiladoras porque estas ofrecen a las mujeres pobres una alternativa al trabajo como sirvientas domésticas y, por lo tanto, las mujeres acomodadas se ven obligadas a subir los salarios.

Sin embargo, después de una fase con mucho énfasis en las diferentes identidades —sean estas étnicas, campesinas o de género—, hoy en día las luchas circulan otra vez alrededor del acceso a los recursos: los megaproyectos de minería, de represas, de fábricas de cemento o de explotación de palma africana para la producción de agroetanol amenazan las bases de la supervivencia de comunidades enteras y provocan las resistencias más fuertes y los movimientos más grandes, no solo en Guatemala sino en todo el continente (Deere/Royce).

UN CASO ESPECÍFICO: EL ACTIVISMO CONTRA LOS MEGAPROYECTOS Y CONTRA EL TLC EN EL PETÉN

El Petén se distingue de otras regiones del país dado que fue recién en la década de 1950 cuando se planificó su colonización y se distribuyó el territorio entre campesinos sin tierra; de esta manera, se evitaron cambios en las desiguales relaciones de posesión de tierra en el resto del país. Al mismo tiempo, se pretendía fortalecer las fronteras contra invasiones y frente a planes mexicanos de construcción de represas (Schwartz, p. 252). Los campesinos tenían que organizarse en cooperativas para poder ser elegidos como beneficiarios. Sin más apoyo por parte del gobierno, estos migrantes internos fueron abandonados a orillas de los ríos Usumacinta, Salinas y La Pasión, por lo general sin caminos transitables hacia otras regiones dentro o fuera del Petén, y sin infraestructura médica, escolar, etc. En la década de 1970, la vida en las cooperativas se estabilizó, los migrantes empezaron a vender su frijol y maíz al altiplano (ibíd., p. 254) y los ingresos empezaron a superar los de otras regiones del país (Mérida et al., p. 10). Al mismo tiempo, y después de varias derrotas, el grupo guerrillero Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) optó por reestructurar sus bases en el Petén (CEH 1999b). Durante los años de la guerra, el informe «Guatemala: nunca

más» de la ODHAG documenta diez masacres llevadas a cabo en el Petén (p. 38). El informe de la CEH lista las desapariciones forzadas, tortura, asesinatos selectivos y masacres llevados a cabo en el Petén en casi 70 páginas (1999d, pp. 688-750). Muchos de los sobrevivientes se refugiaron en México, pero algunos permanecieron en el bosque tropical hoy conocido como Parque Nacional Sierra del Lacandón, en aquel entonces controlado por las FAR, y se declararon como Comunidades Populares en Resistencia-Petén (CPR-P) en 1991. Estas personas, con sus historias de persecución política, de desplazamiento interno y de exilio, formaron una parte importante del activismo contra el TLC y los megaproyectos desde los inicios de este siglo hasta 2008, aproximadamente.

El activismo contra el Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos, Centroamérica y República Dominicana (DR-CAFTA, por sus siglas en inglés), el Plan Puebla Panamá (PPP) y la lucha contra las represas en el río Usumacinta se desarrollaron en este contexto de posguerra. Comenzaron en 2000, cuando la Cooperación Técnica Alemana (GTZ, por sus siglas en alemán) organizó un Foro de Información sobre el PPP en el Petén y solicitó al gobierno datos sobre este plan. La inquietud sobre el PPP nació cuando miembros de ONG encontraron mapas y croquis en páginas web del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y de la Comisión Federal de Electricidad de México que mostraban planes para construir represas enormes en el río Usumacinta, la frontera entre el occidente del Petén y México. Según los organizadores del Foro, el gobierno guatemalteco se negó a poner a disposición de la población la información sobre estos planes. A raíz de este taller se formaron dos redes importantes: el Frente Petenero contra las Represas y la Alianza por la Vida y la Paz (Kalny 2010), ambas con estrechas relaciones con el Centro de Información y Educación Popular (CIEP) y con el partido político Alianza Nueva Nación (ANN), dirigido por el ex-comandante de las FAR Pablo Monsanto. Los campesinos de las aldeas cercanas a los ríos temían las inundaciones de sus aldeas, y las ONG involucradas informaron sobre temas como el PPP, el TLC, las semillas genéticamente modificadas, los megaproyectos, etc. Lo extraordinario del activismo en el Petén —en comparación con el que se desarrolló contra el neoliberalismo económico en otras regiones del país— fue que no se concentraba en un tema específico (como el activismo en contra de la minería en San Marcos, por ejemplo), sino en la inclusividad de los temas tratados y la duración de su activismo.

Todas las ONG activas contra el TLC, el PPP y las represas proclamaban repetidamente su deseo de incluir a mujeres como activistas y en sus

juntas directivas. Sobre todo las dos redes coordinadoras invitaron a organizaciones locales de mujeres, como Ixmucané o Ixqik, a mandar una representante para participar en su junta directiva. Sin embargo, los datos de la investigación de campo mostraron un gran contraste entre el discurso de no ser machista y de tener una supuesta sensibilidad para asuntos de género, y la realidad en las reuniones y actividades planificadas. Mujeres entrevistadas acerca del primer encuentro nacional en contra de las represas que se llevó a cabo en la aldea Los Laureles, por ejemplo, contestaron que no sabían de qué se había hablado en los talleres, dado que ellas, como miembros del comité de mujeres, habían estado a cargo de preparar la comida. En los bloqueos de carreteras para el Día Internacional contra las Represas en diferentes lugares del departamento, las mujeres se dedicaron a preparar la refacción para los manifestantes. Varias mujeres se quejaron del acoso sexual en su contra en reuniones y manifestaciones, y la observación participativa comprobó estas denuncias. Los miembros de las juntas directivas solían ser hombres y cuando se invitaba a una organización de mujeres a mandar a una delegada, esto significaba, en la práctica, que esa mujer muy probablemente se iba a ver expuesta al acoso sexual, ya que sería la única mujer presente en las reuniones de la junta directiva.

Como en otras esferas de la vida en Guatemala, también en las ONG son los hombres quienes se encuentran mayoritariamente en las posiciones superiores y de toma de decisiones, y se perpetúan los estereotipos de género. En forma repetida, las mujeres comentaron acerca de experiencias negativas con hombres dentro de las ONG, incluyendo la prevalencia de los acosos sexuales y de agresiones contra ellas. Incluso las pocas de ellas que ocupaban posiciones altas en alguna ONG comentaron que eran bombardeadas con mensajes de amor a través de su celular o que recibían correos electrónicos en los cuales se dirigían a ellas llamándolas «mi corazoncito», «mi amor», etc. Es decir que el acoso no era secreto e incluso se daba por escrito, con plena impunidad para los autores. Eran sobre todo las mujeres jóvenes provenientes de aldeas y sin mucha experiencia en relaciones entre los sexos las que más padecían esta situación. Estas mujeres solían ocupar posiciones bajas dentro de la jerarquía de las organizaciones y eran ellas quienes, cuando accedían ante las promesas de amor y de relaciones estables, sufrían luego las consecuencias sociales de sus embarazos como mujeres solteras y sin el apoyo de los seductores.

Como consecuencia de esto, las mujeres comentaron que las relaciones entre los géneros eran aun más machistas dentro de las ONG que afuera, y muchas se retiraron del activismo (Kalny 2008). La compo-

sición étnica de las organizaciones varía, pero por lo general había una división marcada entre organizaciones y redes de activistas mestizos y de organizaciones propiamente indígenas maya-q'eqch'ies. Las organizaciones que promovieron los talleres y manifestaciones en contra del TLC, el PPP y las represas estaban dirigidas por mestizos, y en algunos casos por extranjeros que permanecieron en el Petén. Dirigían sus programas educativos también a la población indígena, pero por lo general sin disponer de traductores. Cuando había traductores, estos solían traducir del español al maya-q'eqchi', pero no al revés, excluyendo de esta manera las voces de los –y sobre todo de las– participantes indígenas monolingües e impidiendo la participación de esta población en la toma de decisiones. Las organizaciones dirigidas por indígenas, por su lado, enfocaron temas como el derecho a la tierra o el acceso a lugares espirituales y sagrados. Sus miembros participaban en actividades contra la globalización neoliberal y los megaproyectos, pero estos temas no figuraban en el centro de su atención.

Incluso sucedía que, cuando todos hablaban el mismo idioma, las voces de las mujeres campesinas y sus experiencias solían quedar excluidas. Durante un taller impartido por una activista extranjera, por ejemplo, mujeres guatemaltecas plantearon la discriminación de género en el contexto de los partos. Una participante recordó que cuando nacía un varón, todos eran felices y la comadrona recibía una gallina adicional. Cuando nacía una nena, la felicidad no era la misma y la comadrona recibía menos pago. La activista extranjera insistió en que la discriminación contra las mujeres se debía a la influencia española. La mujer que había planteado el tema reflexionó un rato y luego contestó, con voz baja e insegura, que la población rural parecía imitar la discriminación contra niñas que se daba en otros lugares, como en los hospitales. La intervención de la activista aspiraba a señalar una actitud negativa frente a poderes externos, y estos, desde la perspectiva de la participante, eran representados también por instituciones como los hospitales locales, lugares a los cuales la mayoría de las mujeres, por los costos, no tenía acceso al momento de dar a luz. El taller contribuyó de esta manera a aumentar un sentimiento de impotencia ante la idea de poder cambiar la situación actual de discriminación; si todo lo malo es impuesto por poderes exteriores, no hay control sobre la vida de uno.

Otro ejemplo permite llegar a una conclusión parecida: durante una reunión interna de varios activistas eclesiásticos, una participante informó que una mujer de su comunidad, madre de siete u ocho hijos, había vendido a su recién nacido. El precio de un recién nacido, comprado por

un intermediario para adopción en EEUU, era de 5.000 quetzales (equivalente a 500 euros). En la discusión sobre el incidente se enfocaba el tema del robo de niños para extranjeros y la cadena del tráfico ilícito de bebés para adopciones. El caso fue interpretado inmediatamente como otro ejemplo más de la influencia trágica de EEUU porque, según las palabras de un miembro del grupo, «hasta nos usan de fábrica para sus hijos». Sin embargo, si bien muchos casos de adopción en EEUU presentan problemas éticos y la corrupción es alta, en Guatemala, como en muchos otros países predominantemente católicos, los hombres y las mujeres temen la planificación familiar. Aceptan la doctrina de la Iglesia católica (y de varias Iglesias protestantes) según la cual la planificación familiar es un pecado mortal y, en consecuencia, son varios los casos en que acaban teniendo más niños de los que pueden alimentar y educar. Las motivaciones de una mujer necesitada que cambia una boca más que alimentar por una suma que equivale aproximadamente a medio año de ingreso mínimo no se analizaron en esta reunión, ni el papel de la Iglesia católica y de una doctrina que prohíbe todas las formas de planificación familiar.

Es cierto que los asuntos de género y de etnicidad estaban incluidos en los programas, planes, visiones y misiones de gran parte de las ONG, pero estas en su mayoría estaban dirigidas por hombres mestizos y las decisiones eran tomadas por estos mismos hombres. La inclusión de comités de mujeres en reuniones y actividades con frecuencia significaba que las mujeres participaran cocinando para los asistentes, mientras los hombres discutían los problemas considerados «políticos». De la misma manera, a los indígenas se los incluía como oyentes o «beneficiarios» de los programas educativos, pero por lo general no se los incluía en la planificación de estos programas, ni como instructores. Como resultado, en las decisiones y los planes de acción no se tomaron en cuenta las situaciones específicas de las mujeres ni de los indígenas, y mucho menos de las mujeres indígenas. Las ONG lucharon, por ejemplo, para que los campesinos no vendieran sus tierras a los grandes terratenientes o a las empresas responsables de la construcción de represas, o para que no se dedicaran a la producción de palma africana, actividad económica que actualmente lleva al desalojo de muchos campesinos en diferentes regiones del país. En sus talleres, los representantes de las ONG indicaron que los participantes debían convencer a otros campesinos para que no vendieran sus tierras a esos terratenientes y a extraños. Sin embargo, las mujeres por lo general no tienen acceso a la tierra ni la poseen, y los esposos suelen negarse a registrarlas como dueñas. Las mujeres suelen tener poca o ninguna influencia en las decisiones económicas tomadas por sus esposos y no pueden decidir sobre la

venta de la tierra. Los hombres y las mujeres indígenas suelen tener aún menos tierra que los campesinos mestizos.

La poca sensibilidad para los problemas específicos de las mujeres fue evidente cuando las redes que trabajan en contra del TLC, el PPP y las represas invitaron a las mujeres de Ixmucane para que participaran en sus comités, pero no apoyaron la solicitud de estas organizaciones para que las esposas e hijas fueran inscritas como dueñas de la tierra. La investigación de campo permitió observar una gran diferencia entre dichas redes en el Petén y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México, a pesar de que los activistas del Petén se consideraban similares: el EZLN sí tiene un discurso específico que apoya los derechos de las mujeres que, entre otros textos, se expresó en el mensaje de la comandante Esther en 2003, durante las protestas contra la Organización Mundial del Comercio (OMC). Según ella, «claro decimos que cuando exigimos respeto las mujeres, no solo lo demandamos de los neoliberales, también se lo vamos a obligar a los que luchan contra el neoliberalismo y dicen que son revolucionarios pero en su casa son como el Bush». No existieron posicionamientos parecidos por parte de las redes investigadas que trabajaron contra el neoliberalismo económico en el Petén.

A pesar de que la experiencia de la guerra civil favoreció roles de género más flexibles —incluyendo la opción por la lucha armada también por parte de las mujeres, una distribución más igualitaria de todos los trabajos en la vida cotidiana guerrillera y la experiencia de la organización en el exilio mexicano—, en la situación actual del Petén estas experiencias no se tradujeron en una cooperación equitativa dentro de las organizaciones y redes que lucharon contra los megaproyectos y contra el TLC. Al mismo tiempo, se han mantenido las diferencias de jerarquía ya experimentadas durante la guerra entre las FAR, compuestas en su mayoría por mestizos, y la población indígena.

CONCLUSIONES

Las mujeres, los indígenas y las mujeres indígenas siempre han participado en los movimientos sociales; sin embargo, como grupos excluidos y discriminados, también han tenido que luchar por ser tomados en cuenta con sus propias demandas y necesidades. Esto ha llevado, en muchos casos, a la fundación de organizaciones específicas según su pertenencia étnica y de género. Este proceso sigue vigente en Guatemala, y las organizaciones de los grupos dominantes no han aprendido en su conjunto a respetar este activismo y a colaborar con las personas discriminadas.

El caso específico del activismo en el Petén demuestra una vez más la gran heterogeneidad de Guatemala y nos recuerda que procesos que se llevan a cabo en la capital –de donde hay más información sobre procesos de resistencia y protesta– o en el altiplano no se pueden generalizar para entender las complejidades de la realidad guatemalteca. Las diferencias regionales son muy grandes, y el Petén, por su posición geográfica y su historia, ha estado fuera de ciertos procesos nacionales. La inclusión de mujeres, indígenas y mujeres indígenas como miembros iguales en las organizaciones no gubernamentales está más avanzada en otras regiones del país que en el Petén.

De acuerdo con muchos estudios, el neoliberalismo no afecta de la misma forma a las mujeres que a los hombres. Sin embargo, en muchas ONG la participación femenina se reduce a trabajos tradicionalmente relacionados con su sexo, como la preparación de comida, la limpieza, etc. Por la misma composición de su membresía y sus jerarquías internas, las ONG no responden a las necesidades específicas de las mujeres. Al mismo tiempo, la falta de acceso a la tierra para las mujeres las excluye de ciertas formas de resistencia. En el Petén, las ONG no estaban dispuestas a tomar en cuenta estas diferencias.

El énfasis, muy acentuado, en contra de enemigos externos como la OMC o EEUU – comprensible dada la relación de poder con estas entidades–, al mismo tiempo contiene el peligro de que las ONG y los movimientos no presten suficiente atención a las dinámicas locales de poder y de jerarquías entre los sexos y los grupos étnicos. De esa manera, pueden contribuir a mantener estas jerarquías e incluso terminar defendiendo únicamente los intereses de los hombres (mestizos) frente al neoliberalismo.

En el caso del Petén, el activismo contra megaproyectos y contra el TLC ya no es visible en la vida pública. Esto en parte se debe a que el Frente Petenero contra las Represas que perdió credibilidad y no logró movilizar a la población de las aldeas que posiblemente resultaran afectadas por las represas a participar en las manifestaciones correspondientes. Como consecuencia, entidades como las Comunidades de Población en Resistencia del Petén (CPR-P) retiraron su apoyo al Frente. Además, las alianzas de por sí débiles con las organizaciones de mujeres y de indígenas se rompieron por completo. Entre otros factores, la discriminación y la exclusión de estos grupos impidieron mantener un movimiento de más larga duración en el Petén.

Bibliografía

- Ascencio, Jeannette E.: «El movimiento de mujeres frente al Estado, la democracia y los partidos políticos» en Simona Violetta Yagenova, Kajkoj (Máximo) Ba Tiul, J.E. Ascencio y Bryon Garzón (eds.): *Reflexiones en torno a los movimientos sociales, el Estado y la democracia*, Flacso, Guatemala, 2009, pp. 71-100.
- Bickham Méndez, Jennifer y Ronald Köpke: «Gender und Transnationalismus: Zentralamerikanische Frauenorganisationen zwischen transnationaler Konkurrenz und Kooperation in der Bekleidungsindustrie» en *Peripherie* vol. 75, 1999, pp. 83-103.
- Carrillo Padilla, Ana Lorena: «Sufridas hijas del pueblo: la huelga de las escogedoras de café de 1925 en Guatemala» en *Mesoamérica* vol. 27, 1994, pp. 157-173.
- Casaús Arzú, Marta: *Guatemala: linaje y racismo*, Flacso, San José de Costa Rica, 1995.
- Colom, Yolanda: *Mujeres en la alborada. Guerrilla y participación femenina en Guatemala (1973-1978)* [1998], Ediciones del Pensativo, Guatemala, 2007.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH): *Guatemala. Memoria del silencio*, UNOPS, Guatemala, 1999a.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH): *Guatemala. Memoria del silencio II*, capítulo segundo: «Las violaciones de los derechos humanos y los hechos de violencia», UNOPS, Guatemala, 1999b.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH): *Guatemala. Memoria del silencio III*, capítulo segundo: «Las violaciones de los derechos humanos y los hechos de violencia», UNOPS, Guatemala, 1999c.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH): *Guatemala. Memoria del silencio IX*, «Casos presentados. Anexo II», UNOPS, Guatemala, 1999d.
- Deere, Carmen Diana y Frederick S. Royce: «Introduction. The Rise and Impact of National and Transnational Rural Social Movements in Latin America» en C.D. Deere y F.S. Royce (eds.): *Rural Social Movements in Latin America: Organizing for Sustainable Livelihoods*, University Press of Florida, Gainesville-Tallahassee-Tampa-Boca Ratón, 2009, pp. 1-29.
- Harms, Patricia: «Guatemala» en Bonnie G. Smith (ed.): *The Oxford Encyclopedia of Women in World History*, Oxford University Press, Nueva York, 2008, pp. 407-408.
- Harms, Patricia: «'God Doesn't Like the Revolution': The Archbishop, the Market Women, and the Economy of Gender in Guatemala, 1944-1954» en *Frontiers* vol. 32 Nº 2, 2011, pp. 111-139.
- InSight: *Grupos de poder en Petén: Territorio, política y negocios*, Insight Crime, Washington, DC-Bogotá, 2011, disponible en <www.libertopolis.com/wp-content/files/REPORTE_PETEN_DE_InSightcrime_Parte_I.pdf>, fecha de consulta: 12/9/2012.
- Kalny, Eva: «Widerstand leisten – aber wie? Zwischen nationalen Eliten und regionalen Handelsabkommen im postkolonialen Guatemala» en Heike Brabandt, Bettina Roß y Susanne Zwingel (eds.): *Mehrheit am Rand? Geschlechterverhältnisse, globale Ungleichheit und transnationale Lösungsansätze*, vs, Wiesbaden, 2008, pp. 201-215.
- Kalny, Eva: «'They Even Use Us as a Factory for Their Children'. Perspectives on Free Trade Agreements in Guatemala» en *Social Analysis* vol. 54 Nº 1, 2010, pp. 71-91.

- Kalny, Eva: «Organisierung im 'Land der ewigen Tyranei': soziale Bewegungen in Guatemala» en Torben Ehlers (ed.): *Soziale Bewegungen in Lateinamerika. Bolívars Erben im Kampf um Eigenmacht, Identität und Selbstbestimmung*, Argument, Hamburgo, 2013, pp. 84-101.
- Kaqla: *Algunos colores del arco iris. Realidad de las mujeres mayas*, documento de debate, Kaqla, Guatemala, 2000.
- Kühhas, Barbara: *Die indigenen Frauen Guatemalas. Vom Bürgerkrieg zum Friedensprozess – der Kampf um politische Partizipation*, Brandes & Apsel / Südwind, Fráncfort-Viena, 2000.
- Little-Siebold, Christa: «Beyond the Indian-Ladino Dichotomy: Contested Identities in an Eastern Guatemalan Town» en *The Journal of Latin American Anthropology* vol. 6 Nº 2, 2001, pp. 176-197.
- Little-Siebold, Todd: «'Where Have All the Spaniards Gone'. Independent Identities: Ethnicities, Class and the Emergent National State» en *The Journal of Latin American Anthropology* vol. 6 Nº 2, 2001, pp. 106-133.
- Macleod, Morna: *Nietas del fuego, creadoras del alba: luchas político-culturales de mujeres mayas*, Flacso, Guatemala, 2011.
- Mérida, Cecilia, Sandra Durán, Odessa Herrera, Marta Gutiérrez y Lourdes Penados: *Comunidades populares en resistencia. Sembrando la semilla del futuro*, Universidad de San Carlos de Guatemala, Escuela de Historia, Área de Antropología, Guatemala, s/f.
- Monzón Monterroso, Ana Silvia: *Entre mujeres: la identidad étnica, factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1990-2000*, Flacso, Guatemala, 2004.
- Murales, Myra: «Jóvenes insurgentes» en *La Cuerda* vol. 100, 2007, pp. 11-13.
- Oettler, Anika: *Erinnerungsarbeit und Vergangenheitspolitik in Guatemala*, Vervuert, Hamburgo-Fráncfort, 2004.
- Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG): *Guatemala: Nunca más. Informe Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica*, Guatemala, 1998.
- Petersen, Kurt: *The Maquiladora Revolution in Guatemala*, Orville H. Schell Jr. Center for International Human Rights, Yale, 1992.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD): *Informe estadístico de la violencia en Guatemala*, PNUD, Guatemala, 2007.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD): *Abrir espacios para la seguridad ciudadana y el desarrollo humano. Informe sobre desarrollo humano para América Central 2009-2010*, PNUD, Bogotá, 2009.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD): *Informe regional sobre desarrollo humano para América Latina y el Caribe 2010. Actuar sobre el futuro: romper la transmisión intergeneracional de la desigualdad*, PNUD, Nueva York, 2010.
- Ramírez, Chiqui: *La guerra de los 36 años vista con ojos de mujer de izquierda*, Ingrafic, Guatemala, 2012.
- Reed, Jon y Nineth de García: «'The Dictatorship Has Taught Me the Road': Interview with Nineth de García, Leader of GAM» en *Latin American Perspectives* vol. 18 Nº 4, 1991, pp. 96-103.

- Schirmer, Jennifer: «'Those Who Die for Life Cannot be Called Dead'. Women and Human Rights Protest in Latin America» en *Feminist Review* vol. 32, 1989, pp. 3-29.
- Schwartz, Norman B.: *Forest Society. A Social History of Peten, Guatemala*, University of Philadelphia Press, Filadelfia, 1990.
- Torres, Jacqui y Rosalinda Hernández Alarcón: «Salir a la vida pública» en *La Cuerda* vol. 100, 2007, pp. 8-9.
- Valdez Ochoa, Ileana Patricia: «Asociaciones femeninas durante el gobierno de Jorge Ubico Castañeda (1931-1944): caso de María Chinchilla», tesis de licenciatura, Universidad de San Carlos, Escuela de Historia, Guatemala, 2002.
- World Bank: *Poverty in Guatemala*, The International Bank for Reconstruction and Development, Washington, DC, 2004.

NUEVOS MEDIOS: ¿DESIGUALDADES PERSISTENTES?

Políticas interseccionales de «raza» y género en el ciberespacio

Julia Roth

Poco después de su inauguración, el nuevo espacio de internet fue rápidamente asociado a esperanzas y utopías, inclusive por voces feministas y en especial del Norte global. Estas ideas se basaron en una imagen del ciberespacio como un «lugar» nuevo y vacío, más allá de las realidades y restricciones sociales del mundo *offline*. Ciberfeministas críticas y voces críticas poscoloniales han cuestionado recientemente esta visión ahistórica, descontextualizada y positivista. Con ese trasfondo, este artículo se enfoca en la función de los nuevos medios como internet en las políticas interseccionales de género, «raza» y colonialidad y discute cuáles son las posibilidades y los límites del ciberespacio como espacio emancipatorio, en el contexto de desigualdades globales flagrantes expresadas en persistentes asimetrías en la circulación del conocimiento.

NUEVAS POLÍTICAS MEDIÁTICAS DE GÉNERO

El título de la conferencia en que se basa este volumen —«Espacios de género»— me hizo pensar inmediatamente en el «ciberespacio» como un «espacio de género»¹. Cámaras de teléfonos móviles, Facebook, blogs, WikiLeaks o Twitter modifican las posibilidades y las condiciones de las prácticas, representaciones e intervenciones políticas, incluso las feministas. Las nuevas chances emancipatorias que ofrece este espacio fueron exaltadas a su vez por numerosos teóricos. Uno de los más prominentes fue el sociólogo español Manuel Castells, quien marcó ejemplarmente que los términos de la «era de la información» (1996) y de la

JULIA ROTH: investiga sobre las desigualdades interdependientes en América Latina. En 2011 defendió su tesis de doctorado «Decolonial Practices: Hemispheric Readings of Gender, Genre & Coloniality in Essay, Diary, Testimonio», que elaboró como becaria del programa «Cultures in/of Mobility» de la Universidad de Potsdam y miembro del DFG-Programa «Gender as a Category of Knowledge» de la Universidad Humboldt, Berlín. En 2010 organizó el festival de teatro «Grenzgängerinnen: Frauen/Bilder der Amerikas in Bewegung» (Haus der Kulturen der Welt, Berlín) y el festival/simposio «Lateinamerikas koloniales Gedächtnis: Vom Ende der Ressourcen, so wie wir sie kennen» (HAU, Berlín).

1. Voy a referirme a «internet» como el medio o la tecnología, mientras que entiendo el «ciberespacio» como el espacio discursivo de internet.

«sociedad informativa» se basan en una «economía informativa» (2004). Los desarrollos tecnológicos parecen ser especialmente válidos para planteamientos relevantes de género y cuestiones descoloniales, ya que las diferencias ligadas al cuerpo –ya sea como «raza», ciudadanía o localidad– juegan un papel inferior o totalmente distinto en el ciberespacio².

En apariencia, internet sirve como espacio de creación y distribución de memorias, así como para la organización y la resistencia política. Además, los receptores y las receptoras de estos medios se convierten en testigos en tiempo real: el acceso al público parece escapar de la dependencia de figuras mediadoras y de los mecanismos tradicionales de control ligados al Estado o al mercado, lo que reduce el riesgo de censura. El ciberespacio, además, moviliza nuevas plataformas de organización e intercambio en el nivel local, de formas de organización colectiva o visibilidad pública. De esta manera, muchos movimientos sociales se sirven de este espacio para expresar su protesta frente a políticas hegemónicas o para intervenir en ámbitos públicos³. Las recientes revoluciones en los países norafricanos, que ya han sido categorizadas como «revoluciones Facebook», parecen confirmar las características señaladas, del mismo modo que lo hacen las actividades ciberespaciales de algunos movimientos sociales. Entre ellos se encuentran muchos sitios feministas. En este contexto, se pueden mencionar numerosos ejemplos interesantes, como el de las Mujeres Zapatistas de Chiapas, México; el colectivo boliviano Mujeres Creando; Las OTRAS (Organizadas por Tecnologías y Recursos Abiertos y Sostenibles) de Costa Rica (una organización de mujeres jóvenes especialistas en ingeniería y computación, que defienden el acceso a la cultura y el *software* libre para las mujeres en América Central); WebGrrls International (una red en defensa del ingreso de las mujeres al mundo tecnológico) o las Digital Sisters (una organización sin fines de lucro que promociona la educación tecnológica y el empoderamiento de mujeres y niños). Todos estos grupos usan el ciberespacio con objetivos emancipatorios.

Esa función del ciberespacio resulta especialmente útil sobre todo para cuerpos y sexualidades marginados, a la vez que ofrece información y posibilidades de organización e intercambio, como los que por ejemplo se dan en redes de intersexuales. Mediante el uso de seudónimos como «Steven Transgender» o de fotos de figuras de cómic como retrato/

2. Sobre las corporizaciones y el cuerpo en el ciberespacio, v. Featherstone/Burrows.

3. Sobre el ciberespacio como espacio de protesta, v. Sandoval; Van der Donk et al.; y Silver/Massamanari. Para América Latina, v. Pitman.

personaje en plataformas sociales, los usuarios enfatizan roles hegemónicos de género⁴. Por otra parte, en ciertas plataformas de internet, como Facebook, es posible hallar páginas que explícitamente siguen una agenda de política de género. Elisabeth Jay Friedman llevó a cabo una investigación de las páginas de organizaciones lesbianas y concluyó que el ciberespacio es una esfera pública especialmente útil para estas organizaciones en Latinoamérica. Los sitios de la red ofrecen a las comunidades lesbianas una plataforma más segura y menos costosa para la socialización y el activismo (2010, p. 269).

Las llamadas «ciberfeministas» (*cyberfeminists*) han exaltado ya muy temprano el doble carácter de espacio liberador y reivindicatorio de internet (y otras nuevas tecnologías); entre ellas, grupos como VNS Matrix y su *Cyberfeminist Manifesto for the 21st Century* o la I Internacional Ciberfeminista que tuvo lugar en la documenta x, en Kassel. Autoras como Sadie Plant en su *Zeroes + Ones: Digital Women and New Technoculture* o Nina Wakeford en su ensayo «Cyberqueer» celebraron la liberación del cuerpo y de las restricciones tradicionales de los roles de género, así como ya lo había propuesto la feminista estadounidense Donna Haraway en su famoso ensayo «A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century». Este ensayo sirvió también de inspiración a muchas feministas, quienes, sin embargo, pronto respondieron con una perspectiva más crítica respecto de este nuevo espacio, que no consideran en absoluto prediscursivo. Recuerdan el aspecto muchas veces olvidado del «Cyborg Manifesto» de Haraway, que presenta argumentos en contra de la esencialización y naturalización de los cuerpos y de sus funciones sociales y brega por la deconstrucción de las oposiciones binarias (y, necesariamente, jerarquizadas) relacionadas con ellas. Estas voces críticas propiciaron la II Internacional Ciberfeminista en Róterdam (1999). Asimismo, Jenny Sundén publicó poco después un ensayo en el que se preguntaba qué pasó con la diferencia en el ciberespacio (What Happened to Difference in Cyberspace?), y María Fernández y Faith Wilding presentaron su trabajo «Situating Cyberfeminism». Fernández, además, abordó la importante dimensión de los entrelazamientos entre sexismo y racismo en su ensayo «Is Cyberfeminism Colorblind?»⁵, mientras que Mary Flanagan y Austin Booth trataron el

4. V. por ejemplo <www.facebook.com/people/Steven-Transgendercat/1744622319>, fecha de consulta: 1/11/2012.

5. Sobre las políticas racistas en el ciberespacio, v. tb. Bailey; Kolko et al.; Nakamura (2008 y 2010); Nakamura/Hamilton. Sobre las herencias coloniales transnacionales en las construcciones de «raza», v. Wade; y Shohat/Stam (2012).

tema en su libro *Reload Women Rethinking + Cyberculture*⁶. No obstante, Fernández insiste en una mirada positiva acerca de la potencia de una crítica ciberfeminista radical (2002).

Se están creando asimismo cada vez más páginas con una agenda poscolonial o descolonial⁷. Parece ser que estas tecnologías mediáticas ofrecen nuevos marcos para objetivos feministas, antirracistas y descoloniales, más allá de las atribuciones identitarias tradicionales.

CONTINUIDADES DES/COLONIALES

Sin embargo, en un medio comercial como internet, estas posibilidades deben –obviamente– tener límites. En el ciberespacio, la información y las imágenes se comercializan y se visibilizan sobre todo de acuerdo con su valor en el mercado de la información, que se basa en una «economía de conocimiento» (Philips 2005, p. 200). Por otra parte, las identidades así creadas no son necesaria o automáticamente identidades más allá del cuerpo o del género, sino que están marcadas por imágenes específicas. Las imágenes y jerarquías de género y raza ocupan extensas páginas de internet y se reproducen y solidifican de manera infinita (por ejemplo, en forma de páginas pornográficas o agencias matrimoniales *online*). Las incidencias actuales de las acciones en contra de las autoridades en regímenes autoritarios también indican tendencias distintas; pienso por ejemplo en el encarcelamiento del artista Ai Weiwei en China o en el rechazo del permiso de salida y repetida detención de la famosa bloguera Yoani Sánchez (y otras) en Cuba. En ambos países, el acceso a internet está estrictamente limitado y fuertemente censurado y controlado por el Estado. Este hecho demuestra que el potencial de estas tecnologías depende directamente del lugar y del contexto específico, por lo que no se puede generalizar al respecto.

Además de servir para reafirmar estructuras dominantes de poder, las plataformas de internet sirven como marco para apropiaciones inquietantes, como la de un irlandés blanco heterosexual que se hizo pasar por una feminista lesbiana iraní para escribir el blog «The Gay Girl from Damaskus» (Addley). En ejemplos similares se observa la reproducción problemática del «hablar por» otros que Gayatri Spivak plantea en su famoso ensayo «Can the Subaltern Speak?» (1989), en el que demuestra la persistencia de las desigualdades coloniales en la representación de voces subalternas.

6. Para una visión conjunta de los discursos del ciberfeminismo, v. Roth.

7. V. por ejemplo las cuentas de Facebook «Decolonial Transnational» o «Decolonial Europe».

TROPOS TROPICALES, PORNOGEOGRAFÍAS GEOPOLÍTICAS

Junto con la colonización de los territorios por parte de los conquistadores europeos, se inició un proceso de geopolíticas coloniales de distribución del saber, o más bien de «asimetrías de conocimiento», como lo expresa Santiago Castro-Gómez. Este proceso construyó y justificó la supuesta superioridad epistémica de Occidente, inferiorizando e invisibilizando otras formas y tradiciones de conocimientos y saberes. La traslación de la jerarquía colonial a la jerarquía de género ya establecida en el sistema patriarcal europeo sirvió para justificar la explotación de los espacios conquistados, así como la de sus habitantes. Es decir que con la llamada «Ilustración» la antigua autoridad del cristianismo y de la Biblia se transfirió al campo de las ciencias naturales, con el apoyo ideológico de filósofos iluminados que reforzaron la hegemonía occidental. Durante la llamada «Ilustración europea», filósofos como Georg Friedrich Hegel e Immanuel Kant solidificaron las relaciones jerárquicas y las legitimaron científicamente en sus teorías sobre los «pueblos sin historia» (Hegel) para referirse a los pueblos no europeos, inventando «razas» definidas por gente de distintos colores con diferentes características jerarquizadas correspondientes a los distintos continentes (Kant). Mary Louise Pratt señala el año 1735, cuando se publicó el libro *Systema Naturae* de Carlos Linneo, como el inicio de un proceso que llama «conciencia planetaria» (*planetary consciousness*) (p. 15). En esta obra, Linneo propone un sistema clasificatorio para categorizar todas las formas de las plantas del planeta e impulsa además la primera expedición científica europea para determinar la forma exacta de la Tierra. Este proceso tuvo que ver con una «orientación hacia la exploración interior y la construcción del sentido a escala global mediante los aparatos descriptivos de la historia natural» (ibíd.). Según esta lógica, establecida científicamente durante la «Ilustración», con sus ideas de progreso y modernidad, el progreso se relaciona con el desarrollo tecnológico. Así, la tecnología sirve para justificar la superioridad del Norte global capitalista, que es simbólicamente imaginado como «propietario» de la invención y la producción técnica. Michelle M. White subraya que de esta manera se oculta la larga historia de asimetría y de colonización de saberes y cuerpos: «La tecnología se despliega como el último capítulo de la evidencia de la superioridad de Occidente. (...) La revolución de la información y la comunicación no fue inventada en un garage por dos adolescentes, surgió de arduos y dilatados progresos en la metalurgia, la producción en masa, una acumulación apabullante de capital y, por supuesto, trabajo esclavo» (pp. 49 y 57).

Esas asimetrías están marcadas estructuralmente por jerarquías de raza y de género. En un estudio influyente y precursor titulado *Imperial Leather*:

Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest (1996), Anne McClintock revela las estrategias coloniales vía ilustraciones sexualizadas y se refiere a las «fantasías de pecho» (*breast fantasies*) de Cristóbal Colón cuando describe el paisaje conquistado. McClintock aplica un método de análisis que combina la historia socioeconómica y el psicoanálisis para explicar lo que llama la «erótica masculina de la violación» (*male erotics of ravishment*) según la cual las regiones conquistadas por los europeos en África y en América sirvieron como «pornotrópicos para la imaginación europea – una linterna mágica fantástica sobre la que Europa proyectaba sus temores y deseos sexuales prohibidos» y en la que las mujeres sirvieron como «mojones de los límites del imperio» (*boundary-markers of empire*) (p. 24). McClintock define los tres elementos constituyentes del imperialismo occidental: el orden masculino reproductivo de la monogamia patriarcal, el orden económico blanco de capital minero y el orden global político del imperio. Además, caracteriza el concepto de «categorías articuladas» (*articulated categories*) para expresar la interrelación de desigualdades de clase, género y raza que se producen en y a través de dicha relación. Según este modelo, el género no está solamente relacionado, por ejemplo, con la sexualidad, sino también con el trabajo, y la «raza» tiene que ver tanto con el color de piel como con la fuerza de trabajo (*labor power*), que define como «entrecruzada por el género» (*crosshatched by gender*) (p. 18). La autora subraya que estas categorías relacionales deben ser analizadas de manera diferenciada según el lugar del que se trate.

Desde una perspectiva descolonial, que se basa en las ideas de la teoría del sistema-mundo⁸, se pueden considerar históricamente las desigualdades coloniales persistentes ya que, de acuerdo con esta visión, la colonización estructural de saberes y poderes empezó con la conquista europea y el primer contacto con el principio capitalista vinculado a ella. Estos son los parámetros que siguen marcando las relaciones internacionales y los archivos de conocimiento hasta hoy. Los enfoques descoloniales se basan en el paradigma de la «colonialidad / Modernidad» y consideran la colonialidad estructural de poderes y saberes que se inicia con la Conquista como precondición de la Modernidad europea, demostrando cómo la construcción del sujeto superior occidental requirió de otro inferior colonial. En las distintas épocas a partir de la Conquista se usaron diferentes versiones de la sumisión vía sexualización de los territorios conquistados y de sus habitantes. El siguiente esquema ofrece una visión conjunta y muy gráfica de las distintas formas de *gendering* (alienación de género) en las diferentes épocas, siempre marcadas por desigualdades coloniales, tal y como lo muestra Manuela Boatcã:

8. V. sobre todo la obra de Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein. Para perspectivas descoloniales, v. Mignolo; Coronil; Grosfoguel; Lugones; Mohanty; y Maldonado-Torres.

TABLA		FORMAS DE <i>GENDERING</i> , SIGLOS XVI A XXI			
Periodo	Diseño global	Racialización/ Etnización	<i>Gendering</i>	Alienación	Oposición binaria
Siglos XVI a XVII	Misión cristianizadora	Espacial	El Nuevo Mundo como virgen	«Pueblos sin religión»	Cristianos vs. bárbaros
Siglos XVIII a XIX	Misión civilizatoria	Temporal	Lo exótico es femenino	«Pueblos sin historia»	Civilizados vs. primitivos
Siglo XX	Desarrollo	Espacial/ temporal	La tradición es pasividad	Pueblos subdesarrollados	Desarrollados vs. subdesarrollados
Siglo XXI	Mercado global	Espacial/ temporal	Lo local es irracional	pueblos/regímenes no democráticos	Democráticos vs. no democráticos

Fuente: Boateã (mi traducción). Cf. Mignolo (2000); Grosfoguel; Shiw. y.

Una perspectiva descolonial puede entonces ayudar a historizar y contextualizar desigualdades persistentes. No obstante, la mayoría de las teorías poscoloniales y descoloniales carece de una perspectiva integral de género⁹. Parece razonable por lo tanto pensar una combinación de estas perspectivas con un enfoque interseccional de género¹⁰. Las ciberfeministas críticas y poscoloniales han insistido posteriormente en que en el ciberespacio se reproducen las mismas jerarquías de poder y representación que en el mundo *offline* (v. tb. Nayar 2010a y 2010b) que difunden y reinscriben circulaciones asimétricas de conocimiento, estructuralmente marcadas por jerarquías entrelazadas de género y «raza» (entre otras). Peter Chow-White, así como Lisa Nakamura y Karín Hamilton enfatizan que, en el ciberespacio, conceptos como el de «raza» están inscritos en las tecnologías mismas y no se deben entender fuera de sus historias de desigualdad y explotación.

La paradoja visible aquí consiste en la exaltación de las nuevas tecnologías de comunicación como democratizadoras, emancipatorias e inclusivas, al mismo tiempo que se profundizan desigualdades estructurales coloniales persistentes con respecto al acceso, la producción y la representación.

MÚLTIPLES BRECHAS DIGITALES

En contraposición con la exaltación de los nuevos medios y sobre todo del ciberespacio como órgano de democratización y libre expresión,

9. Hay numerosas excepciones, por ejemplo, Spivak (1989 y 1999); Lugones, etc.

10. Ver Escobar, que propone un enfoque integral. V. tb. Shohat y Stam (1996) y Shohat (2006), que propone un enfoque «multicronotópico».

existe la llamada «brecha digital». Esta refleja las asimetrías coloniales persistentes expresadas en la idea de la tecnología como «propiedad» de las élites del llamado Norte global y se refiere tanto al acceso a estos medios —que sigue estando reducido a una minoría limitada de los ciudadanos globales— como a las condiciones de producción a escala global, que muestran asimetrías graves: son particularmente trabajadores —y, notablemente, sobre todo trabajadoras— del llamado Sur global los y las que producen las tecnologías, mientras que las consumidoras y los consumidores están situados en el llamado Norte. Sin embargo, los trabajadores y las trabajadoras que producen y preparan los componentes de esas nuevas tecnologías casi nunca disfrutan de los beneficios de su uso y acceso. El ex-secretario general de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), Kofi Annan, propuso hablar de «brechas digitales» (*digital divides*), en plural, para dar cuenta de los niveles múltiples de desigualdad con respecto a las nuevas tecnologías de comunicación¹¹.

Las brechas digitales y las desigualdades relacionadas con ellas se extienden al nivel representativo. Por un lado, la programación y el diseño de las nuevas tecnologías se dirigen a usuarios muy específicos, situados en los centros económicos y representativos del poder, quienes, por otra parte, disfrutan del poder de definir las reglas. Para lograr visibilidad en este espacio o disfrutar de sus méritos hay que adaptarse a ciertos paradigmas y marcos dirigidos por los diseñadores de *software* del Norte global y por las reglas de mercado. Elizabeth Povinelli investiga este aspecto en sus estudios sobre los aborígenes en Australia, y lo mismo hacen numerosas pensadoras del campo de la *technoscience* poscolonial¹². Como hemos visto, las asimetrías persistentes se reflejan no solo en el plano del contenido del ciberespacio, sino también, e implícitamente, en el plano discursivo-epistémico. Es así como se encuentran revitalizaciones inquietantes de imágenes y jerarquías simbólicas coloniales en el ciberespacio.

INTERSECCIONALIDADES (NEO)COLONIALES

Esta asimetría se aplica también a las representaciones dominantes de espacios como los de América Latina como mujer desnuda indígena

11. «La llamada 'brecha digital' es en realidad varias brechas en una (...): hay una brecha tecnológica, grandes diferencias en infraestructura. Hay una brecha de contenido. Hay una brecha de género, por la cual las mujeres y las niñas gozan de menor acceso a tecnología de la información que hombres y niños. Esto puede ser igual tanto para países ricos como países pobres» (Annan, *mi énfasis*).

12. Ver Povinelli; Verran (2007 y 2009); Philips (2008); y Poduval.

—por ejemplo, en representaciones hegemónicas de la biodiversidad o del turismo en esta región—, que implican una renaturalización de los espacios y de sus habitantes, como muestra Astrid Ulloa al referirse a la construcción del «nativo ecológico», muy difundida en el ciberespacio.

En su estudio sobre el discurso del turismo sexual en el ciberespacio, Peter Chow-White sostiene que el ciberespacio facilita a los turistas sexuales establecer conexiones más profundas entre la racialización, la sexualización y la comercialización de los cuerpos de las trabajadoras y los trabajadores sexuales, y con las masculinidades hegemónicas occidentales relacionadas. En los blogs de turistas sexuales que analiza, Chow-White observa la revitalización de la imaginación de otros exotizados y erotizados según conceptos profundamente coloniales. Concluye entonces, de manera pesimista, que en vez de hacer del mundo un lugar más libre y democrático, el uso de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) puede reforzar la desigualdad social y las diferencias estructurales, ya que «raza» y género encuentran una nueva expresión en internet al servicio de la industria del turismo sexual¹³. Chow-White subraya cómo la producción de saber, la economía de productos y servicios en páginas de turismo sexual, así como el consumo de los y las turistas sexuales han demostrado ser espacios en los que la racialización y sexualización de trabajadoras y trabajadores sexuales se intersecan con discursos de economía global. Por último, afirma que «contra las afirmaciones utópicas de que internet será un nuevo espacio virtual para el progreso social, grupos tales como los turistas sexuales se están apropiando de la tecnología de una manera distópica» (p. 320).

HORIZONTES (CIBER)ESPACIALES

Como hemos visto, el ciberespacio es un espacio marcado por asimetrías y jerarquías. Por un lado, este espacio ofrece sin lugar a dudas nuevas posibilidades de participación, representación e intervención de voces marginadas e históricamente excluidas —en términos de Chela Sandoval, a la manera de una «metodología y tecnología de los oprimidos»—, como los mencionados movimientos feministas o sujetos antes invisibilizados. Sin embargo, el ciberespacio reproduce al mismo tiempo desigualdades basadas en racializaciones y en el género, así como desigualdades con respecto a la producción y circulación de conocimiento vinculadas al acceso y a la creación de la forma y el contenido de esta red —como hemos ilustrado en relación con la producción y el

13. Sobre las políticas neocoloniales con respecto al turismo sexual, v. tb. Kempadoo (1999 y 2004); O'Connell Davidson; Sánchez Taylor; y O'Connell/Sánchez Taylor.

diseño o mediante los ejemplos del turismo sexual y de páginas pornográficas hegemónicas¹⁴. De modo interseccional –o interdependiente–, figuraciones dominantes de género y de «raza» se reproducen y multiplican de manera infinita en el ciberespacio y son cada vez más explotadas de acuerdo con las lógicas del mercado global. Páginas pornográficas hegemónicas muestran cómo cuerpos racializados y (exóticamente) sexualizados sirven como objetos asequibles y comercializados según los deseos y gustos de clientes mayormente blancos, masculinos y del llamado Norte global. En contextos globalizados, se reproducen así imágenes coloniales de cuerpos «no occidentales» que sirven como pantalla de proyección para fantasías e imágenes occidentales, marcadas por estereotipos (hetero)sexistas y racistas. De manera inquietantemente parecida a las imágenes tempranas coloniales, estos cuerpos son imaginados como disponibles y accesibles, reinscribiendo y explotando así las asimetrías económicas persistentes revitalizadas bajo condiciones neoliberales neocoloniales.

A la luz de estos hechos, parece necesario analizar el ciberespacio en conjunto con otros espacios sociales. Futuras investigaciones demostrarán qué roles y funciones van a tener las tecnologías mediáticas con respecto a las interrelaciones globales, los objetivos feministas y las alianzas solidarias. Pero como muestran los ejemplos, el análisis requiere, sobre todo, considerar el aspecto histórico y contextualizar la colonialidad estructural y perdurable del poder, de los saberes y de los cuerpos, que sigue marcando también el ciberespacio y otras tecnologías. Para tomar en cuenta las asimetrías históricas desde la Conquista, sus distintas revitalizaciones así como sus relevancias actuales, me parece además útil examinar el ciberespacio a partir de la «opción descolonial» dedicada a la «descolonización del poder y saber» que propone Walter D. Mignolo (2009, p. 10). Una perspectiva descolonial propone un marco válido para tematizar las asimetrías persistentes, en especial en un nivel estructural o «macro». Una mirada crítica podría ser partir de una perspectiva de teorías del espacio por un lado y de perspectivas poscoloniales y transnacionales interseccionales de género por otro¹⁵.

Prácticas (ciber)feministas interseccionales que tengan en cuenta las desigualdades globales y (neo)coloniales podrían contribuir al proyecto de poscolonización –o descolonización– de este espacio complejo, y

14. Hay que mencionar que la pornografía *online* ha contribuido a una mejor visibilidad y a la normalización y aceptación de cuerpos, prácticas y sexualidades no hegemónicas.

15. Stephen Graham propone considerar: «el espacio, el lugar y las tecnologías (...) como conjuntos relacionales» (p. 103).

también podrían hacerlo feministas con una agenda transnacional¹⁶. Entre ellas, Chandra Talpade Mohanty es una de las pocas que impulsan alianzas feministas translocales y la descolonización de las relaciones coloniales de poder persistentes, al mismo tiempo que subraya la necesidad de integrar la lucha a una crítica al capitalismo. Esa perspectiva parece especialmente válida para abordar el espacio comercial del ciberespacio.

Últimamente ha surgido un número creciente de estudios muy importantes en el campo de las *postcolonial technosciences* (ciencias poscoloniales tecnológicas), en los que se combinan ciencias tecnológicas con una perspectiva poscolonial. Estos estudios parecen muy útiles sobre todo en el nivel «micro» de las investigaciones concretas¹⁷. Kavita Philips, Lilly Irani y Paul Dourish, por ejemplo, proponen investigaciones desde la perspectiva de las ciencias poscoloniales que puedan generar distintas preguntas y diferentes formas de mirar el mundo y servir como táctica para releer, reescribir o reimaginar los «*scripts*» hegemónicos de la computación» (p. 3). Así lo muestran en su investigación sobre el «*databasing* poscolonial» practicado por aborígenes australianos, quienes combinan tradiciones de sus saberes y tecnocientíficas (p. 4). Helen Verran (2009) propone aplicar el método del «ensamblaje» (*assemblage*) (Deleuze/Guattari) para desentrelazar la «purificación generalizada» incluida en las tradiciones occidentales modernizantes de conocimiento y subrayar el carácter relacional de los sujetos/objetos (p. 172). De un modo similar a lo que ocurre en los enfoques tecnológicos en las ciencias poscoloniales, algunos pensadores y pensadoras del campo de los estudios culturales investigan el valor de la «piratería poscolonial», que se refiere a la participación en la cultura y a la representación tanto cultural como política (Liang) o a la «redistribución de medios desde abajo» (Lobato)¹⁸. Philips describe la figura del o de la pirata como subalterno racializado, sexualizado, que de modo similar al terrorista invierte las relaciones hegemónicas de poder y representa una amenaza para el mercado libre y para las naciones «civilizadas» (2005, pp. 199-200).

Con una perspectiva similar a la adoptada por las mencionadas ciberfeministas críticas¹⁹, el teórico Pramod Nayar propone «poscolonizar la cultura ciber». Según Nayar (2010b, pp. 166-167, mi traducción), un enfoque poscolonial de la cibercultura (*cyberculture*) debería tomar en cuenta:

16. Sobre el feminismo transnacional y descolonial, v. Mohanty y también Lugones (2008 y 2010). Lawrence La Fountain-Stokes y John Hawley ofrecen una mirada *queer*.

17. V. por ejemplo Verran (2007 y 2009); Philips (2005 y 2008); y Philips/Irani/Dourish.

18. V. tb. el programa de la conferencia «Postcolonial Piracy: Media Distribution and Cultural Production in the Global South», Berlín, 2011, disponible en <<http://postcolonialpiracy.wordpress.com/>>.

19. V., por ejemplo, Pramod Nayar (2010a y b).

- los «cibertipos» (por ejemplo, la representación cultural) que circulan en el ciberespacio;
- las condiciones materiales racializadas que produce el ciberespacio;
- la complicidad de los Estados nacionales (poscoloniales) con un informacionalismo y una formación de conocimiento dominados por «Euro-US-América»;
- las posibles formas alternativas de expresión de lo oral y lo local;
- un examen de las relaciones desiguales que existen entre «razas» incorporadas en tecnologías de *software* y *hardware* (en términos de educación de computación para minorías, por ejemplo, o de acceso en sus propios idiomas);
- «la apertura de la pantalla hacia diferencias culturales, donde la pantalla se convierta en un espacio del Otro que demanda respuesta morab».

Según Mignolo, la decolonización requiere «aprender a desaprender, con el objeto de reaprender» para superar asimetrías coloniales persistentes (2009). Las Mujeres Zapatistas, de manera ejemplar, practican un feminismo contestatario y políticamente activo con una agenda propia. En inglés, presentan su proyecto alternativo feminista bajo el lema: «Con dignidad rebelde», llamando así a la solidaridad translocal. Quiero terminar con su mensaje:

Bienvenidos a un espacio creativo, exploratorio. Esta es una arena de discusión, colaboración, desafío, educación y participación. (...) Hemos visto que hay gente en todo el mundo inspirada por el coraje y la perspicacia de las mujeres zapatistas. Otros que están perplejos y son puestos a prueba por las complejidades de las articulaciones revolucionarias de las mujeres muchas veces borradas de nuestra realidad. Esto es un intento de reunirnos, para que podamos aprender de y con cada uno.

Bibliografía

- Addley, Esther: «Gay Girl in Damascus Hoaxer Acted Out of ‘Vanity’» en *The Guardian*, 13/11/2011, disponible en <www.guardian.co.uk/world/2011/jun/13/gay-girl-damascus-tom-macmaster>.
- Annan, Kofi: «Discurso inaugural de la I Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información», Ginebra, 10 de diciembre de 2010.
- Bailey, Cameron: «Virtual Skin: Articulating Race in Cyberspace» en David Trend (ed.): *Reading Digital Culture*, Blackwell, Malden, 2001, pp. 334-346.
- Barbero, Jesús Martín: «Foreword: Latin American Cyberliterature: From the Lettered City to the Creativity of Its Citizens» en Thea Pitmann y Claire Taylor (eds.): *Latin American Cyberculture and Cyber Literature*, Liverpool University Press, Liverpool, 2010, pp. xi-xv.

- Bell, David y Barbara M. Kennedy: *The Cybercultures Reader*, Routledge, Londres-Nueva York, 2000.
- Boatcă, Manuela: «Lange Wellen des Okzidentalismus. Ver-Fremden von Geschlecht, 'Rasse' und Ethnizität im modernen Weltsystem» en Gabriele Dietze, Edith Wenzel y Claudia Brunner (eds.): *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*, Transcript, Bielefeld, 2009, pp. 233-249.
- Castells, Manuel: *The Information Age: Economy, Society and Culture I: The Rise of the Network Society*, Blackwell, Cambridge, MA-Oxford, RU, 1996.
- Castells, Manuel: *The Information Age: Economy, Society and Culture II: The Power of Identity*, Blackwell, Cambridge, MA-Oxford, RU, 1997.
- Castells, Manuel: «The Information Economy» en David Trend (ed.): *Reading Digital Culture*, Blackwell, Malden, 2001, pp. 154-158.
- Castells, Manuel: *The Network Society: A Cross-Cultural Perspective*, Edward Elgar, Cheltenham, RU - Northampton, MA, 2002.
- Castro-Gómez, Santiago: *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros, Barcelona, 1996.
- Chow-White, Peter A.: «Race, Gender and Sex on the Net: Semantic Networks of Selling and Storytelling Sex Tourism» en Pramod K. Nayar (ed.): *The New Media and Cyberculture Anthology*, Wiley-Blackwell, Malden, 2010, pp. 307-323.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari: *A Thousand Plateaus* [1980], Continuum, Londres-Nueva York, 2004.
- Escobar, Arturo: «Worlds and Knowledges Otherwise» en *Cultural Studies* vol. 21 Nº 2, 2007, pp. 179-210.
- Featherstone, Mike y Roger Burrows: *Cyberspace/Cyberbodies/Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment*, Sage, Nueva York, 1996.
- Fernández, María: «Is Cyberfeminism Colorblind?» en *Artwomen.org*, <www.artwomen.org/cyberfems/fernandez/index.htm>, julio de 2002, fecha de consulta: 1/11/2012.
- Fernández, María y Faith Wilding: «Situating Cyberfeminism» en M. Fernández, F. Wilding y Michelle M. Wright: *Domain Errors! Cyberfeminist Practices: A Subrosa Project*, Autonomedia, Nueva York, 2002, pp. 17-28.
- Fernández, María, Faith Wilding y Michelle M. Wright: *Domain Errors! Cyberfeminist Practices: A Subrosa Project*, Autonomedia, Nueva York, 2002.
- Flanagan, Mary y Austin Booth: *Reload: Rethinking Women + Cyberculture*, MIT Press, Cambridge, MA, 2002.
- Friedman, Elisabeth Jay: «The Reality of Virtual Reality: The Internet and Gender Equality Advocacy in Latin America» en *Latin American Politics & Society* vol. 47 Nº 3, otoño de 2005, pp. 1-34.
- Friedman, Elisabeth Jay: «Lesbians in (Cyber)space: The Politics of the Internet in Latin America On- and Offline Communities» en Pramod K. Nayar (ed.): *The New Media and Cyberculture Anthology*, Wiley-Blackwell, Malden, 2010, pp. 268-283.
- Graham, Stephen: «The End of Geography or the Explosion of Place?: Conceptualizing Space, Place and Information Technology» en Pramod K. Nayar (ed.): *The New Media and Cyberculture Anthology*, Wiley-Blackwell, Malden, 2010, pp. 90-108.

- Grosfoguel, Ramón: «World-System Analysis in the Context of Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality» en *Review: Journal of the Fernand Braudel Center* vol. 25 N^o 2, 2006, pp. 167-187.
- Haraway, Donna: «A Cyborg Manifesto. Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century» [1985] en D. Haraway: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, Nueva York; Free Association Books, Londres, 1991.
- Hawley, John (ed.): *Postcolonial Queer: Theoretical Intersections*, SUNY Press, Nueva York, 2001.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie» [1821] en G.W.F. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*, tomo 18, Sürhkamp, Fráncfort, 1979.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft* [1790], Akademie Verlag, Berlín, 2008.
- Kempadoo, Kamala (ed.): *Sun, Sex, and Gold: Tourism and Sex Work in the Caribbean*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1999.
- Kempadoo, Kamala: *Sexing the Caribbean: Gender, Race, and Sexual Labor*, Routledge, Nueva York-Londres, 2004.
- Kolko, Beth E., Lisa Nakamura y Gilbert B. Rodman (eds.): *Race in Cyberspace*, Routledge, Nueva York-Londres, 2000.
- La Fountain-Stokes, Lawrence : «De sexilio(s) y diáspora(s) homosexual(es) latina(s): cultura puertorriqueña y lo nuyorican queer» en *Debate Feminista* año 15 vol. 29, 4/2004, pp.138-157.
- Liang, Lawrence: «Piracy, Creativity and Infrastructure: Rethinking Access to Culture» en *Social Science Research Network*, <<http://ssrn.com/abstract=1436229>>, 20/7/2009, fecha de consulta: 1/11/2012.
- Lobato, Ramon: «The Six Faces of Piracy: Global Media Distribution from Below» en Robert C. Sickels (ed.): *The Business of Entertainment 1: Movies*, Greenwood, Westport, 2008, pp. 15-36.
- Lugones, María: «The Coloniality of Gender» en *Worlds & Knowledges Otherwise*, N^o 2, primavera de 2008.
- Lugones, María: «Toward a Decolonial Feminism» en *Hypatia* vol. 25 N^o 4, 2010, pp. 741-760.
- McClintock, Anne: *Imperial Leather: Race, Class and Sexuality in the Colonial Context*, Routledge, NuevaYork-Londres, 1995.
- Mignolo, Walter: *Local Histories/Global Designs Coloniality, Subaltern Knowledge, and Border Thinking*, Princeton University Press, Princeton, 2000.
- Mignolo, Walter D: «Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom» en *Theory, Culture & Society* vol. 26 N^o 7-8, 12/2009, pp. 159-181.
- Mignolo, Walter D: *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Ediciones del Signo / Center for Global Studies and the Humanities, Buenos Aires, 2010.
- Mohanty, Chandra Talpade: *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, Durham, 2003.
- Nakamura, Lisa: *Digitizing Race: Visual Cultures of the Internet*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2008.

- Nakamura, Lisa: «Cybertyping and the Work of Race in the Age of Digital Reproduction» en Pramod K. Nayar (ed.): *The New Media and Cyberculture Anthology*, Wiley Blackwell, Malden, 2010, pp. 132-50.
- Nakamura, Lisa y Kevin Hamilton: «The Return of the Digital Native: Interfaces, Access, and Racial Difference in District 9» en *Flow*, 10/4/2010, pp. 18-22.
- Nayar, Pramod K.: *An Introduction to New Media and Cybercultures*, Wiley-Blackwell, Malden, 2010a.
- Nayar, Pramod K. (ed.): *The New Media and Cyberculture Anthology*, Wiley-Blackwell, Malden, 2010b.
- O'Connell Davidson, Julia: «The Sex Tourist, the Expatriate, His Ex-Wife and Her 'Other': The Politics of Loss, Difference and Desire» en *Sexualities* vol. 4 Nº 1, 2/2001, pp. 5-24.
- O'Connell Davidson, Julia y Jacqueline Sánchez Taylor: «Fantasy Islands. Exploring the Demand for Sex Tourism» en Kampala Kempadoo (ed.): *Sun, Sex and Gold: Tourism and Sex Work in the Caribbean*, Boulder, Londres, 1999, pp. 37-54.
- Philips, Kavita: «What is a Technological Author?: The Pirate Function and Intellectual Property» en *Postcolonial Studies* vol. 8 Nº 2, 2005, pp. 199-218.
- Philips, Kavita: «Producing Transnational Knowledge, Neoliberal Identities, and Technoscientific Practices in India» en Beatriz da Costa y K. Philips (eds.): *Tactical Biopolitics*, MIT Press, Boston, 2008, pp. 15-28.
- Philips, Kavita, Lilly Irani y Paul Dourish: «Postcolonial Computing: A Tactical Survey» en *Science, Technology & Human Values* vol. 37 Nº 3, 11/2010.
- Pitman, Thea: «Latin American Cyberprotest: Before and after the Zapatistas» en T. Pitmann y Claire Taylor: *Latin American Cyberculture and Cyberliterature*, Liverpool University Press, Liverpool, 2010, pp. 86-110.
- Plant, Sadie: *Zeros + Ones: Digital Women and the New Technoculture*, Doubleday, Nueva York, 1997.
- Poduval, Satish: «Hacking and Difference: Reflections on Authorship in the Postcolonial Pirate Domain», ponencia presentada en la conferencia «Postcolonial Piracy: Media Distribution and Cultural Production in the Global South», Berlín, 3 y 4 de diciembre de 2011.
- Povinelli, Elizabeth A.: «The Woman on the Other Side of the Wall: Archiving the Otherwise in Postcolonial Digital Archives» en *differences* vol. 22 Nº 1, 2011, pp. 146-171.
- Pratt, Mary Louise: *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* [1992], Routledge, Nueva York-Londres, 2007.
- Roth, Julia: «A Legible Face on Facebook? De/Colonizing Gender and Race in Cyberspace» en Sophia (Belgian Network for Gender Studies) (ed.): *Akten van het colloquium - Actes du Colloque 2011: From Cyborg to Facebook: Technological Dreams and Feminist Critiques*, Bruselas, 2012, pp. 80-92.
- Sánchez Taylor, Jacqueline: «Sex Tourism and Inequalities» en Stroma Cole y Nigel Morgan (eds.): *Tourism and Inequalities: Problems and Prospects*, CABI, Wallingford-Cambridge, 2010, pp. 49-66.
- Sandoval, Chela: «New Sciences: Cyborg Feminism and the Methodology of the Oppressed» en Chris Hables Gray (ed.): *The Cyborg Handbook*, Routledge, Nueva York, 1995.

- Schiwy, Freya: «Decolonization and the Question of Subjectivity: Gender, Race, and Binary Thinking» en *Cultural Studies* vol. 21 N^o 2-3, 2007, pp. 271-294.
- Shohat, Ella: *Taboo Memories: Diasporic Voices*, Duke University Press, Durham-Londres, 2006.
- Shohat, Ella y Robert Stam: *Untinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*, Routledge, Nueva York-Londres, 1996.
- Shohat, Ella y Robert Stam: *Race in Translation: Culture Wars around the Postcolonial Atlantic*, New York University Press, Nueva York-Londres, 2012.
- Silver, David y Adrienne Massamanari (eds.): *Critical Cyberculture Studies*, New York University Press, Nueva York-Londres, 2006.
- Sollfrank, Cornelia: «The Truth About Cyberfeminism», <<http://archive.constantvzw.org/events/e12/fr/corsollfr.html>>, s/f, fecha de consulta: 1/11/2012.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: «Can the Subaltern Speak?» en *Other Worlds: Essays on Cultural Politics*, Routledge, Nueva York-Londres, 1989.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999.
- Sundén, Jenny: «What Happened to Difference in Cyberspace? The (Re)Turn of the She-Cyborg» en *Feminist Media Studies* vol. 1 N^o 2, 2001, pp. 216-232.
- Taylor, Claire y Thea Pitmann (eds.): *Latin American Cyberculture and Cyberliterature*, Liverpool University Press, Liverpool, 2007.
- Ulloa Cubillos, Astrid: *The Ecological Native: Indigenous Movements and Ecogovernmentality in Colombia*, Routledge, Nueva York-Londres, 2005.
- Van der Donk, Wim, Brian D. Loader, Paul G. Nixon y Dieter Rucht (eds.): *Cyberprotest: New Media, Citizens, and Social Movements*, Routledge, Nueva York-Londres, 2004.
- Verran, Helen: «Using/Designing Digital Technologies of Representation in Aboriginal Australian Knowledge Practices» en *Human Technology* vol. 3 N^o 2, 5/2007, pp. 214-227.
- Verran, Helen: «On Assemblage: Indigenous Knowledges, Digital Media (2003-2006), and HMS Investigator (1800-1805)» en *Journal of Cultural Economy* vol. 2 N^o 1-2, 3-7/2009, pp. 169-191.
- Verran, Helen: «Postcolonial Databasing? Subverting Old Appropriations, Developing New Associations» en Lee Wilson, Robin Boast y James Leach (eds.): *ICT Subversions, Conversions and Developments*, MIT Press, en prensa.
- VNS Matrix: *Cyberfeminist Manifesto for the 21st Century*, Adelaide, 1991, <www.sysx.org/gashgirl/VNS/TEXT/PINKMANL.HTM>, fecha de consulta: 1/11/2012.
- Wade, Peter: *Race and Sex in Latin America*, Pluto Press, Nueva York, 2009.
- Wakeford, Nina: «Cyberqueer» en David Bell y Barbara M. Kennedy (eds.): *The Cyberculture Reader*, Routledge, Londres-Nueva York, 2000, pp. 403-415.
- Wright, Michelle M.: «Racism, Technology and the Limits of Western Knowledge» en María Fernández, Faith Wilding y Michelle M. Wright: *Domain Errors! Cyberfeminist Practices. A Subrosa Project*, Autonomedia, Nueva York, 2002, pp. 45-62.

Julia Roth

Sitios web:

Digital Sisters: <www.digital-sistas.org/>, fecha de consulta: 1/11/2012.

Las OTRAS: <<http://isaconf.confex.com/isaconf/forum2012/webprogram/Paper28184.html>>, fecha de consulta: 1/11/2012.

Mujeres Creando: <www.mujerescreando.org/>, fecha de consulta: 1/11/2012.

Mujeres Zapatistas: <www.actlab.utexas.edu/~geneve/zapwomen/enter.html>, fecha de consulta: 1/11/2012.

Web Grrls: <www.webgrrls.com/>, fecha de consulta: 01/11/2012.



Nuevos cultos de género

CRÍMENES DE ODIOS Y LA INVENCIÓN DE UNA LITERATURA QUEER ECUATORIANA: EN TORNO DE «UN HOMBRE MUERTO A PUNTAPIÉS» DE PABLO PALACIO

Daniel Balderston

Las tradiciones literarias dependen de estrategias a través de las cuales se citan obras del pasado, se las imita y se alude a ellas en obras más recientes, lo cual significa que solo son visibles de modo retrospectivo. La invención de tradiciones LGBT en la literatura latinoamericana sigue estas pautas, como el autor ha argumentado en artículos anteriores sobre los usos que hacen escritores contemporáneos de antecesores como Porfirio Barba Jacob, Teresa de la Parra, Gabriela Mistral y Salvador Novo. Este artículo estudia un caso ecuatoriano de reescrituras del famoso cuento de Pablo Palacio, «Un hombre muerto a puntapiés», por parte de escritores recientes, como Javier Vásconez y Javier Ponce, y en la obra crítica de Pedro Artieda.

La aversión siempre conlleva la marca del deseo.

Peter Stallybrass y Allon White,
The Politics and Poetics of Transgression

«Un hombre muerto a puntapiés», publicado por el escritor ecuatoriano Pablo Palacio en 1926-1927, es un ejemplo paradigmático de narrativa sobre la violencia homofóbica. El narrador de la historia lee en el diario un artículo en el que se narra que un hombre ha sido muerto a

DANIEL BALDERSTON: profesor Andrew W. Mellon de Lenguas Modernas y de Lenguas y Literaturas Hispánicas en la Universidad de Pittsburgh (desde 2008). Fue profesor de Español en la Universidad de Iowa (1999-2007) y en la Universidad Tulane (1983-1998). Ha sido profesor visitante en la Universidad Nacional del Litoral (Santa Fe, Argentina), Universidad de la República (Montevideo), Universidad de Antioquia (Medellín), Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá), Universidad Nacional de La Pampa (Santa Rosa, Argentina), Universidad de La Habana, Universidad de Bergen, University of California, Universidad Estadual de Campinas y Universidad de San Pablo, entre otras.

Nota: el autor agradece a Silvia Dapía y a Raúl Romero por su invitación a participar en una conferencia del John Jay College en noviembre de 2011; a Susanne Klengel y Dörte Wollrad por su invitación a la conferencia de Adlaf en Berlín en mayo de 2012, y a Carmen Millán de Benavides por su invitación a participar en el Ciclo Rosa en Bogotá en agosto de 2012. También agradece a María Auxiliadora Balladares y Alicia Ortega por sus minuciosas lecturas y sus valiosas sugerencias; la introducción de Alicia Ortega a *Un hombre muerto a puntapiés/Débora* fue asimismo una valiosa ayuda.

golpes la noche anterior luego de haber pedido un cigarrillo en la calle. Según el artículo, «lo único que pudo saberse, por un dato accidental, es que el difunto era vicioso» (Palacio, p. 7). Esa era la única clave. El narrador, quien fantasea con ser un detective de gabinete *à la* Auguste Dupin, se propone usar la lógica para descifrar el hecho, pero evitando la lógica deductiva («un modo de investigar que parte de lo más conocido a lo menos conocido» [p. 8]) decide, en cambio, usar la inducción, que «[p] arte» de lo menos conocido a lo más conocido» (p. 9). Relee el artículo varias veces y luego entrevista a un oficial de policía que le muestra fotografías del muerto y le da algunos datos fragmentarios acerca del caso. Partiendo de esto, el narrador reconstruye el crimen de la siguiente manera: la víctima, acuciada por el deseo, salió a caminar por Quito en busca de compañía sexual; miró insistentemente a un hombre y luego a un muchacho, y fue entonces enfrentado y muerto por el padre del muchacho quien, como el título del artículo informaba, golpeó a la víctima en la calle hasta matarla. La mayor parte de esta reconstrucción es enteramente producto de la imaginación del narrador, dependiendo de lo que él supone («lo más conocido») es una reacción lógica y comprensible hacia un hombre que estaría buscando compañía sexual en la calle. El relato finaliza con una dramática reconstrucción del crimen:

¡Cómo debieron sonar esos maravillosos puntapiés!

Como el aplastarse de una naranja, arrojada vigorosamente sobre un muro; como el caer de un paraguas cuyas varillas chocan estremeciéndose; como el romperse de una nuez entre los dedos; ¡o mejor como el encuentro de otra recia suela de zapato contra otra nariz!

Así:

¡Chaj!

con un gran espacio sabroso

¡Chaj!

Y después: ¡cómo se encarnizaría Epaminondas [el padre del muchacho de 14 años], agitado por el instinto de perversidad que hace que los asesinos acribillen sus víctimas a puñaladas! ¡Ese instinto que presiona algunos dedos inocentes cada vez más, por puro juego, sobre los cuellos de los amigos hasta que queden amoratados y con los ojos encendidos!

¡Cómo batiría la suela del zapato de Epaminondas sobre la nariz de Octavio Ramírez!

¡Chaj!

¡Chaj! vertiginosamente

¡Chaj!

en tanto que mil lucecitas, como agujas, cosían las tinieblas. (p. 13)

Lo que es estremecedor de esta «reconstrucción» final es el obvio placer que el narrador siente imaginando el crimen. Él llama a lo que impulsa a los asesinos a actuar «instinto de perversidad», con lo que desplaza el

concepto de «perversión» de la víctima al asesino, pero a la vez claramente goza al imaginar cada golpe contra la cabeza de la víctima. Palacio pone a los lectores en el marco mental del *gay-basher*, al mismo tiempo que el autor se abstiene de todo comentario que pudiera sugerir un juicio o valoración acerca del modo de pensar del narrador.

El crimen en sí está fuera de escena, no es visible: es *obsceno* en el sentido original del término. Pero esta «obscenidad» así consumada es el verdadero centro de la narración. El narrador, en realidad, imagina la mayor parte de la historia. Es él quien imagina la búsqueda de compañía sexual en un lugar público en términos vívidos: «Anduvo casi desesperado, durante dos horas, por las calles céntricas, fijando anhelosamente sus ojos brillantes sobre las espaldas de los hombres que encontraba; los seguía de cerca, procurando aprovechar cualquiera oportunidad aunque receloso de sufrir un desaire» (p. 12). Como no hay nada en la noticia periodística que justifique esa precisión del relato, y la información del policía es puramente exterior al caso (algunas fotografías, unos pocos fragmentos de testimonios de algunos testigos presenciales), es claro que el narrador ha penetrado en la mente de la víctima y nos hace hacer lo mismo como lectores, junto con él, mientras que cambia de posición al final del cuento para ponerse en el lugar del victimario. La «perversidad» que Palacio evoca, entonces, es multiforme y cambiante, y permite así la identificación con los dos actores principales del crimen. Es interesante aquí la forma en que el relato dramatiza las motivaciones de ambos hombres en las calles de Quito, sin abrir juicio acerca de ninguno de los dos: ambas motivaciones tienen sentido en la forma en que Palacio las expone.

Esto es algo diferente a lo que sucede en un número de otras narrativas latinoamericanas del mismo periodo. «El hombre que parecía un caballo», un cuento que el autor guatemalteco Rafael Arévalo Martínez escribió en 1914 acerca del poeta colombiano Porfirio Barba Jacob, representa una reacción homofóbica frente a una figura seductora, pero lo hace sin cambiar de punto de vista: Arévalo nunca habita la mente del Señor de Aretal¹. Las narrativas cubanas *El ángel de Sodoma* (1927), de Alfonso Hernández-Catá, y *Hombres sin mujer* (1935), de Carlos Montenegro, emplean las convenciones del naturalismo para «explicar» actos de depravación, sin poner en duda el juicio de que aquellos actos sean vistos como problemáticos tanto moral como científicamente. Palacio, usando la estructura de la historia detectivesca y manteniendo su centro en la mente del detective, hace algo mucho más inesperado que los

1. Para mi análisis del cuento de Arévalo, v. Balderston 2004, pp. 35-44.

ejemplos citados. Y en forma diferente a las otras narrativas que ponen finalmente el acento en el suicidio del hombre gay (o como en la novela *Bom crioulo* de Adolfo Caminha de 1895, que termina en un asesinato-suicidio), la de Palacio recrea en forma cruda un acto particularmente violento de homofobia².

El narrador utilizado por Palacio reconstruye el crimen habitando sucesivamente la mente de la víctima y la del victimario. La imaginación del narrador es febril, sus sentimientos crecen fuera de control. Su comprensiva identificación con uno y luego con el otro da como resultado un curioso efecto que dista mucho de la comprensión y la empatía. Su rara reacción emocional comienza a registrarse ya en el comienzo del relato, inmediatamente después de citar la noticia del *Diario de la Tarde*: «Yo no sé en qué estado de ánimo me encontraba entonces. Lo cierto es que reí a satisfacción. ¡Un hombre muerto a puntapiés! Era lo más gracioso, lo más hilarante de cuanto para mí podía suceder» (p. 7). La cosa más graciosa y más hilarante que podía suceder: no a mí, por supuesto, sino para mí. El narrador se complace con la desgracia del otro aun antes de recrear el crimen. Esto es, antes de que se detuviera en la frase donde se decía que se sabía que la víctima era un perverso; evidentemente, el aspecto «hilarante» tenía que ver más con la forma en que Ramírez había sido asesinado en la calle —con la frase «muerto a puntapiés» como centro de atención—, tal vez por la excesiva corporalidad y agresividad del término.

El centro de interés se desplaza luego hacia la víctima, y en vez de considerarla «hilarante», el narrador se ve atraído hacia ella; literalmente, traza un retrato de la víctima basado en las fotografías de la escena del crimen que le mostraron, agregando algunos toques de su propiedad como: un «[b]usto cuyo pecho tiene algo de mujer» (p. 10). Es recién entonces cuando pone al personaje en acción, siguiendo sus andanzas por las calles de Quito: «Considerando inútil el trotar por las calles concurridas, se desvió lentamente hacia los arrabales» (p. 12). La descripción que hace Palacio de la búsqueda de compañía sexual es curiosa, ya que cuenta cómo Ramírez sigue a los hombres y los mira de atrás, y en el caso de uno de ellos, un trabajador, este lo mira a él primero. Es decir, no sigue las pautas del ligue callejero homosexual que se describen en una infinidad de textos posteriores. El verbo «se desvió» denota una acción física, pero también sugiere una transgresión o

2. Para un análisis de las obras de Caminha, Hernández-Catá y Montenegro, v. Balderston 2009. Hay una nueva edición de la novela de Hernández-Catá con un valioso material introductorio y notas de Maite Zubiaurre.

perversión; el narrador, entonces, se «desvía» también del rumbo inicial que él mismo se había trazado.

El cuento de Palacio se articula así en una serie de actos de imaginación e identificación a través de los cuales el narrador termina al lado de él, fuera de sí mismo, debido a la forma en que febrilmente reimagina el crimen, haciéndole ocupar el lugar de la víctima y luego el del victimario. El artículo del diario citado al comienzo del relato emplea la palabra «vicioso» para calificar a la víctima, pero la perversión termina siendo contagiosa: es lo que lleva a los asesinos a la acción, es lo que lleva al narrador a sus actos de indagación e imaginación. El mundo alrededor del crimen es pervertido. Cada uno, entonces, deviene pervertido. El autor mismo reconoce esto en «El antropófago», cuento del volumen de 1928, en el que escribe: «No quiero que ningún malintencionado diga después que soy yo pariente de mi defendido, como ya me lo dijo un Comisario a propósito de aquel asunto de Orlando Ramírez» (p. 16).

Curiosamente, en la edición crítica de las obras completas de Palacio, editada por Wilfrido Corral, no hay mención de homosexualidad o, mejor dicho, de ninguna clase de sexualidad. Corral menciona la ausencia de enfoques feministas respecto a la obra de Palacio con esta extraña frase: «No he leído ninguna crítica feminista al respecto, y ni [María del Carmen] Fernández ni [Celina] Manzoni (...), que no por ser mujeres tendrían que emplear el enfoque feminista, se ha pronunciado al respecto» (p. lxxii). Corral ubica a Palacio en toda clase de contextos intelectuales excepto tal vez el obviamente *queer*. Es como si el cuento de Palacio se volviera contra su crítico, mostrando hasta qué punto su homofobia y misoginia privaron a Corral de la posibilidad de interpretar la obra correctamente, aun cuando estaba publicando la obra de Palacio para la más importante serie de ediciones críticas de clásicos latinoamericanos. Se puede ver hasta dónde puede llegar alguien para evitar el contagio de *queerness*.

Pedro Artieda dedica 20 páginas (23-44) de su libro *La homosexualidad masculina en la narrativa ecuatoriana* (2003) a una discusión de este cuento, aunque hace poco análisis textual. También lo menciona al pasar en el artículo «El arcoíris ilumina el laberinto de la narrativa gay en Ecuador» —publicado en el nuevo libro que editamos Arturo Matute Castro y yo, *Cartografías queer. Sexualidades y activismo LGBT en América Latina* (2011)—, cuando cita al escritor Javier Vásconez y su cuento de 1983 «Angelote amor mío»: «Has sido la Diabla en los abismos de la Alameda en esas noches donde aparece un hombre muerto a puntapiés en el infierno de

la ciudad conventual» (pp. 138; 123-124). Como José Quiroga y yo anotamos en *Sexualidades en disputa*, y como yo también desarrollé más tarde en «Baladas de la loca alegría» y en «Los caminos del afecto», una tradición literaria *queer* es forjada a través de citas, ya que es por este medio que podemos percibir que los textos se repiten intencionalmente, como un eco, en otros textos subsiguientes. En este caso, el cuento de Vásconez destaca a un personaje llamado Jacinto, al que se refiere como «Arcángel anal, ojo de Dios persignando tus vicios» (p. 123), y de quien se dice: «Demonio de Ángel, has muerto como debías morir, pervirtiendo colegiales en un cine de barrio. Retazo de Ángel, has muerto vomitando sangre sobre el regazo de un adolescente. ¿Buscabas a Dios en el pantalón mugriento de quien te apuñaló?» (pp. 124-125). Es interesante señalar aquí que, como en el relato de Palacio, la referencia es oblicua, pronunciada por un ex-secretario del protagonista, quien se refiere al hecho por sed de venganza, pero que alcanza extremos de autohumillación en su ataque al otro.

Vásconez, conocido por sus historias acerca de distintas variedades de crímenes sexuales (aunque usualmente heterosexuales), explora una especie de relación sadomasoquista en «Angelote amor mío». (Sade es de hecho el autor del epígrafe del relato). El narrador asiste al funeral de Jacinto y observa su cuerpo con interés, ya que fue un cuerpo —y una persona— que lo dominó. Él había sido algo así como un esclavo sexual de Jacinto y también un espectador de las aventuras de Jacinto con otros; busca en el cuerpo que yace ante él los signos de violencia que hubiera deseado haber perpetrado él mismo. La evocación del cuento de Palacio incluye, entonces, una especie de reescritura del relato desde el punto de vista del muchacho que el protagonista trata de «levantar» en la calle; en el relato de Vásconez este incidente, reescrito a través de un aviso en un diario, en el cual Jacinto está buscando un secretario, es solo el comienzo de una serie de incidentes que finalizan en el cine de barrio donde Jacinto es asesinado. El narrador dice de Jacinto: «el sentido de la historia te pasó por la entrepierna» (p. 123), una imagen claramente sugerida por la forma de su violenta muerte.

El narrador empleado por Vásconez cita con satisfacción un comentario de otra persona, «el Viejo Castañeda», quien dice en el velorio: «Pobre Jacinto, era maricón, pero un maricón con mucha clase. Eso nos hace falta para diferenciarnos de los otros, mucha clase en todo...» (p. 124). El término «otros» obviamente incluye el escabroso mundo de relaciones que Jacinto frecuentaba y en el cual halló la muerte; la traición a su propia clase deviene la razón por la cual los miembros de su familia, en el velatorio, se sienten casi aliviados ahora que Jacinto es «un

poco de historia en la ciudad» (p. 123)³. El narrador es también alguien que se mueve entre clases sociales, pero él lo ha hecho gracias a los favores de Jacinto; es consciente de que lo *queer* ofrece oportunidades de movilidad social, pero también nota que la muerte de Jacinto es un signo de los peligros de esa movilidad. En el relato de Palacio, el *queer* peligroso era un extraño, o por lo menos alguien de otra ciudad; en Vásconez, las diferencias de clase y la sexualidad sirven para convertir en extraños a habitantes de la misma ciudad. Al mismo tiempo, el deseo provee modos de encuentro social más allá de los límites de clase, aun si algunos de estos encuentros son a costa de otros (el apuñalamiento de Jacinto en el cine, el narrador efectuando abortos ilícitos en su casa —y conservando los fetos abortados en el sótano—). Hacia el final del cuento, el narrador camina a través de la ciudad, «sospechando que al otro lado de la calle se encontraba el crimen, el ángel asesino que cambiaría el rumbo de mi vida» (p. 133). Finalmente entra en un bar y abre el paquete que la hermana de Jacinto le había dado en el funeral; descubre que se trata de la dentadura postiza de Jacinto, que parece reírse de él.

Además de la evocación explícita del cuento de Palacio, está claro que el relato de Vásconez es una reescritura actualizada de «Un hombre muerto a puntapiés». Quito es muy diferente en los años 80 de como era en la década de 1920. Vásconez evoca un medio social *queer* en el cual el narrador, Jacinto y Castañeda, viven un *habitus queer* que los personajes de Palacio nunca hubiesen podido pensar como posible. Al mismo tiempo, Vásconez subraya las continuidades entre el aislamiento y la violencia que existen en las vidas de los personajes de Palacio y los suyos. El Quito de 1983 del relato de Vásconez es todavía un lugar donde alguien puede ser golpeado hasta morir, tanto pública como anónimamente; además, el estigma de la homosexualidad es tan grande que la familia de Jacinto lo acepta de nuevo en su círculo recién después de su muerte⁴.

3. El sentimiento de alivio de los parientes es desarrollado más adelante en el relato (pp. 126 y 128). El tema de la diferencia de clase entre la familia de Jacinto y la del narrador es de fundamental importancia y esta queda simbolizada finalmente en el extraño regalo que la hermana de Jacinto entrega al narrador: la dentadura postiza de Jacinto.

4. Otro relato ecuatoriano centrado en el tema de la violencia homofóbica es «Cristina envuelto en la noche», de Raúl Vallejo, en el cual un hombre conquista a una mujer transexual en la calle. El título del cuento ya sugiere, a través del adjetivo masculino, la disonancia en el cuerpo de «la muchacha viril» (p. 76), quien se llama a sí misma Cristina. Claro, aquí Vallejo está violando las normas actuales de referirse a una persona trans con el género con el que se identifica: así, el adjetivo «envuelto» de su título es una marca perturbadora.

Resígnate a perder (1998), de Javier Ponce, establece otro tipo de diálogo con «Un hombre muerto a puntapiés»⁵. Como las «reescrituras» de *El beso de la mujer araña* (1976), de Manuel Puig, que estudiamos José Quiroga y yo en *Sexualidades en disputa* –los casos que analizamos fueron *El lobo, el bosque y el hombre nuevo* (1991), de Senel Paz; *La más maravillosa música* (2002), de Osvaldo Bazán; y *Tengo miedo torero* (2001), de Pedro Lemebel–, la relación no trabaja sobre la base de citas explícitas, como es el caso del cuento de Vásconez o de los ecos de Barba Jacob en los textos colombianos que estudié en «Baladas de una loca alegría». Aquí, como en las reescrituras de *El beso de la mujer araña*, la relación se da en el plano de la trama, que muestra una relación interesante con el relato de Palacio.

Es una novela escrita en dos series intercaladas: una en cursiva, en la que el director del Archivo Histórico de Quito cuenta su vida, y sobre todo sus amores con una mujer que ha llamado Nadja en homenaje al personaje de la novela de André Breton, y con un prostituto travesti que lleva el nombre, o el nombre de guerra, de Caramelo. La otra secuencia está narrada en tercera persona y narra la historia del protagonista y de sus dos amores. No es una novela muy bien lograda –fue la segunda novela y el cuarto libro literario de Ponce, que ahora es ministro de Agricultura del gobierno de Rafael Correa, después de haber sido ministro de Defensa–, pero definitivamente vale la pena que se la comente en este contexto porque muestra la actualidad del relato de Palacio escrito en 1926-1927. Como verán, la relación no es explícita pero se podría pensar la novela como una actualización y ampliación del relato o novela corta de Palacio.

El protagonista, como director del Archivo Histórico de Quito, se interesa sobre todo en los chismes escandalosos contenidos en los libros del Cabildo de la ciudad. Su relación con Nadja comienza justamente por eso, porque ella se acerca al archivo –es estudiante de Historia y trabaja en una tesis sobre la historia colonial de la ciudad– por su investigación. El protagonista vivió en París en mayo del 68 y escribió allí una novela sobre la historia de Quito que luego quemó (Ponce, pp. 33-34, 64). De cierto modo, la novela que leemos es una reescritura de esa novela quemada, ahora a tres voces: la del protagonista, Santos Feijó, la de Nadja y la de Caramelo. Además están las historias escandalosas de la Colonia, y el hecho de que Santos Feijó, luego del abandono de su carrera literaria, ha intercalado y escondido

5. En lo que sigue estoy en deuda con Alicia Ortega por la sección 7.2.4 («*Resígnate a perder*, de Javier Ponce. Violencia, culpa, deseo homosexual») de su tesis doctoral.

libros de literatura en los archivos históricos: «Infatigable lector de novelas, se deshacía de ellas o las iba acumulando en el archivo histórico, confundidas entre la bibliografía que allí reposaba» (p. 40). No es difícil imaginar que uno de esos textos intercalados es «Un hombre muerto a puntapiés».

Santos Feijó y Nadja se dedican a un juego que consiste en imaginar historias posibles del pasado quiteño, pero luego no logran saber si esas historias son reales o ficticias (p. 55). De modo paralelo, las historias que los dos sueñan se intercalan en la vida diurna. Así, la relación entre Santos Feijó y sus dos amores tiene un estatus precario en que imaginación, historia, ficción, sueño y ensueño se confunden. Es decir, la presencia fuerte del pasado que está en el relato de Palacio a través del recorte de diario se reemplaza aquí con nada menos que el Archivo Histórico de la ciudad de Quito; pesa todo su pasado escrito, tanto los legajos y libros del Cabildo como las obras literarias que intercala Santos Feijó en sus estantes. Y se reimagina constantemente, buscando los ecos del pasado en el presente, la reinvencción del pasado, la verdad histórica, el poder de la ficción.

La historia de Santos Feijó enfoca el descubrimiento juvenil de su atracción hacia los travestis durante su estancia en París, y su fascinación a su vuelta a Quito en la figura de Caramelo. Este, al principio, parece más bien una figura inventada o imaginada, pero luego cobra mayor realidad cuando cuenta su historia personal en un pueblo cercano a Puerto Bolívar en la costa sur del Ecuador (pp. 99-112). Es una historia de violaciones sucesivas, de supervivencia a través de la prostitución callejera y, finalmente, de su muerte a manos de un grupo de borrachos en los festejos de Año Nuevo; como en el cuento de Palacio, es una muerte por golpes, no por armas blancas o armas de fuego. Es de notar que Santos Feijó es testigo de varios episodios de agresión callejera en contra de Caramelo y nunca interviene: no protege a su amor. Su relato comienza y termina con una expresión de culpa, pero se ve que queda paralizado durante los ataques no solo por miedo, sino también por fascinación. Su mayor goce sexual no es a través del tacto, sino a través de la vista, es decir que el voyeurismo es crucial tanto en su experiencia como en la narración posterior de los hechos. Eso, claro, tiene muchísimo que ver con la actitud del narrador de «Un hombre muerto a puntapiés».

Otro punto en común es la relación con la prosa de vanguardia. No en vano Santos Feijó llama a su amada Nadja en homenaje al personaje de la novela de Breton (pp. 30-34). En la literatura ecuatoriana

de las décadas de 1920 y 1930, Palacio es una de las figuras más asociadas a la vanguardia⁶. Al inscribir su novela firmemente en la línea vanguardista y en la tradición experimental del *boom* (pensemos en las estructuras narrativas de Mario Vargas Llosa, que se imitan en la novela de Ponce), hace un homenaje implícito al vanguardista más importante de su país.

La novela de Ponce está hecha de actos de violencia vistos, recordados, imaginados, narrados. En ese sentido, el relato de Palacio le sirve de invitación e inspiración. No cabe duda de que tanto en *Resígnate a perder* como en «Ángelote amor mío» se escribe la actualidad del texto de Palacio: su relato cobra nueva vida en estas reescrituras, y se establece una tradición no solo de lectura, sino de escritura, como describí en «Baladas de la loca alegría» y en «Los caminos del afecto», que versan sobre la invención de tradiciones *queer* en América Latina⁷.

«Matan a una marica», un ensayo de Néstor Perlongher de 1985, se centra en la violencia anti-*gay* en Brasil y Argentina. Perlongher se interesa en «la oscura circunstancia en que el encuentro entre la loca y el macho deviene fatal» (p. 35). Como en otras partes de su obra, muchas de las anécdotas examinadas involucran a trabajadores sexuales, pero la ecuación más abarcadora de «machismo» con «fascismo» (p. 40) sugiere que su tesis es más amplia. Varias veces Perlongher usa un lenguaje de sacrificio, «de ritual expiatorio» (p. 36). Además de los casos reales discutidos al comienzo, Perlongher se refiere a la muerte de la Manuela de *El lugar sin límites* (1966), de José Donoso, que considera como el paradigma de una especie de instinto *queer* hacia la muerte: «El deseo desafía —por pura intensidad— la muerte; es derrotado» (p. 39). Perlongher se envuelve en un elaborado juego retórico que, a mi parecer, incluye la inculpación de la víctima; Vásconez y Ponce, como Palacio antes, también despliegan esta retórica, aunque ambos asignan la autoría de la misma a sus más bien retorcidos narradores. Perlongher termina su ensayo con una frase provocativa: «Tal vez (...) al matar a una loca se asesine a un devenir mujer del hombre» (p. 40). En *Between Men* (1985) y en *The Epistemology of the Closet* (1990), Eve Kosofsky Sedgwick exploró lo que inicialmente llamó

6. Ver Ortega (2012) por la polémica entre Palacio y Gallegos Lara (pp. 388-389). Nótese también que Palacio está incluido en la *Prosa hispanoamericana de vanguardia* de Hugo Verani y Hugo Achugar, aunque con otro texto.

7. Ortega también nota esto: «Imposible no reconocer el diálogo [de *Resígnate a perder*] con 'Un hombre muerto a puntapiés', de Pablo Palacio, pues ambos textos dan cuenta de una violencia que, impune, decanta sobre cuerpos cuya sola presencia desestabiliza el pacto social: cuerpos que detonan el deseo homosexual; que representan, a la vez, amenaza y seducción» (2012, p. 352).

«pánico homosexual». Ciertamente, «Un hombre muerto a puntapiés» es un ejemplo elocuente de violencia que surge del pánico; a través de la figura del narrador, esta dinámica se dirige hacia un público más amplio por medio de publicaciones de diarios y la circulación del relato mismo. Así, Palacio establece un paradigma de lector fascinado con la violencia, el mismo asunto desarrollado más tarde por Vásconez y Ponce⁸.

En *Binding Violence*, Moira Fradinger sugirió que las representaciones de violencia pueden ser «ficciones de origen político» (p. 4). Esto parece aplicarse a «Un hombre muerto a puntapiés»: 80 años después de su publicación, es un punto de referencia en la literatura ecuatoriana, un texto que es parte de un pequeño canon acerca de vidas *queer* publicado tempranamente en el siglo XX y que ha sido frecuentado asiduamente en años recientes por escritores y críticos que buscaban construir linajes y tradiciones. Lo curioso de este caso, como algunos de los otros que he mencionado, es que las vidas *queer* en estos relatos terminan en suicidio u homicidio, lo que sugiere que estas no son historias de nacimiento sino de muerte. Sin embargo, en tanto los lectores vuelven a estos textos, ellos ofrecen otro mensaje —y uno que es en realidad el centro del cuento de Palacio—, y es que hay posibilidades para ser descubiertas a través de una lectura cuidadosa y de actos de imaginación. Que la memoria necesita ser forjada. Que hay que prestar atención.

Bibliografía

- Artieda, Pedro: *La homosexualidad masculina en la narrativa ecuatoriana*, Eskeletra, Quito, 2003.
- Balderston, Daniel: *El deseo, enorme cicatriz luminosa. Ensayos sobre homosexualidades latinoamericanas*, Beatriz Viterbo, Rosario, 2004.
- Balderston, Daniel: «Los caminos del afecto. La invención de una literatura *queer* en América Latina» en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* N^o 63-64, 2006.
- Balderston, Daniel: «Baladas de la loca alegría: literatura *queer* en Colombia» en *Revista Iberoamericana* vol. 74 N^o 225, 2008.
- Balderston, Daniel: «Interpellation, Inversion, Identification: The Making of Sexual Diversity in Latin America, 1895-1938» en *A Contracorriente* vol. 6 N^o 2, 2009.
- Balderston, Daniel y Arturo Matute Castro (eds.): *Cartografías queer. Sexualidades y activismo LGBT en América Latina*, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburgh, 2011.

8. Raúl Vallejo también incluye la prensa en la trama de “Cristina envuelto en la noche” como un elemento central en el relato (del mismo modo en que lo hicieron Palacio y Vásconez en sus relatos).

Daniel Balderston

- Balderston, Daniel y José Quiroga: *Sexualidades en disputa*, Libros del Rojas, Buenos Aires, 2005.
- Fradinger, Moira: *Binding Violence: Literary Visions of Political Origins*, Stanford University Press, Stanford, 2010.
- Hernández-Catá, Alfonso: *El ángel de Sodoma*, ed. de Maite Zubiaurre, Stockcero, Doral, 2011.
- Ortega Caicedo, Alicia: «Pablo Palacio: descrédito de la realidad, bolo suburbano y escritura» en P. Palacio: *Un hombre muerto a puntapiés / Débora*, Final Abierto, Buenos Aires, 2009.
- Ortega Caicedo, Alicia: «La novela ecuatoriana en el siglo XX. Escenarios, disputas, prácticas intelectuales. Memoria de la crítica literaria», tesis doctoral, Universidad de Pittsburgh, 2012.
- Palacio, Pablo: *Obras completas*, Wilfrido H. Corral (ed.), ALLCA XX, Université Paris X, Nanterre, 2000.
- Perlongher, Néstor: *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992*, ed. de Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria, Colihue, Buenos Aires, 1997.
- Ponce, Javier: *Resígnate a perder*, Seix Barral, Quito, 1998.
- Vallejo, Raúl: «Cristina envuelto en la noche» en *Fiesta de solitarios*, Libresa, Quito, 1994.
- Vásconez, Javier: *Un extraño en el puerto*, Alfaguara, México, DF, 1998.

DEL MACHISMO POSCOLONIAL A LA METROSEXUALIDAD, LOS NARCOS Y LA HOMOSEXUALIDAD DIVERSIFICADA

Desarrollos, desafíos y subversiones en las «nuevas masculinidades» latinoamericanas

Dieter Ingenschay

Los estudios latinoamericanos descubrieron tarde que la llamada «masculinidad hegemónica» determina gran parte de América Latina. Pero existen también nuevos desarrollos y autodefiniciones alternativas, propiamente latinoamericanas, para los varones del subcontinente poscolonial: la masculinidad «atavística» de los narcos y maras; el culto a la belleza corporal –y al consumo–, tal y como lo practican los llamados «metrosexuales»; y las comunidades homosexuales que, por una parte, se adaptan a los modelos principales del gay global y, por otra, buscan una identidad particular diferente del modelo internacional.

INTRODUCCIÓN

El análisis de las masculinidades llegó con cierto retraso al conjunto científico que reunimos bajo la denominación interdisciplinaria de «estudios de género»¹. Sin entrar en detalles históricos, se puede afirmar que este análisis les debe mucho al feminismo y a los *gay studies* posteriores a 1968, y que el inicio de la discusión sobre las masculinidades se sitúa en el contexto anglosajón de los años 80 con publicaciones como las de Frank Barret y Stephen Whitehead; Verena Bosse y Hans King; Pierre Bourdieu; Robert W. Connell; Connell, Jeff Hearn y Michael Kimmel; Andrea Cornwall y Nancy Lindisfarne; Kimmel (1987 y 2010)

DIETER INGENSCHAY: catedrático de Literatura Española y Latinoamericana en la Universidad Humboldt de Berlín desde 1995. Es miembro del Centro Interdisciplinario de Estudios de Género y del Centro Georg Simmel de Investigación de la Metrópolis (Universidad Humboldt). Profesor visitante en Cornell University, en la Universidad de Buenos Aires, en el Dartmouth College, y en la Universidad Complutense de Madrid. Desde 1998 hasta 2003 fue presidente de la Asociación Alemana de Hispanistas (DHV). Desde 2000 es coordinador general del Programa de Cooperación Cultural entre el Ministerio de Cultura de España y las universidades alemanas («ProSpanien»).

1. Cabe mencionar además que existen críticos que consideran la rama de los *gender studies* llamada estudios de masculinidad como un apéndice de la investigación feminista: «¿Representan los estudios de masculinidad una extensión beneficiaria del análisis feminista o una apropiación forzada del feminismo?» (Adams/Savran, p. 7).

y George Mosse. Finalmente, cabe añadir que no tardó mucho en llegar al campo de los estudios latinoamericanos con trabajos como los de Daniel Balderston y Donna Guy; David W. Foster; Foster y Roberto Reis; Matthew Guttman; Marit Melhuus y Kristi Stolen; Mark Millington; Ana Peluffo e Ignacio Sánchez Prado; Jorge Salessi; Peter Telscher; y Teresa Valdés y José Olavarría.

Uno de los investigadores pioneros que destacó la necesidad fundamental de ocuparse de las masculinidades es Michael Kimmel. Con su teoría, la masculinidad deja de ser un fenómeno de género no marcado. En su artículo «Masculinidades globales: restauración y resistencia», señala que es una prerrogativa de los hombres no tener que pensar en su género. Encontramos una perspectiva similar en «La dominación masculina», ensayo de Bourdieu en el que el sociólogo francés argumenta que «la fuerza del orden masculino se ve en el hecho de que no hace falta justificarse: la visión androcéntrica se impone como neutra y no tiene necesidad de enunciarse en discursos que tienen como objetivo legitimarla. El orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se ha fundado» (p. 20).

Uno de los conceptos más pertinentes en el marco de las diferentes miradas hacia las masculinidades es el de masculinidad hegemónica, propuesto por Robert W. Connell². Connell muestra que la hegemonía de las masculinidades no es fija, sino variable, y que se modifica dependiendo de circunstancias culturales, sociales y de otros tipos. Una de las primeras definiciones de su concepto, reformulado posteriormente, es la siguiente:

La «masculinidad hegemónica» no es un tipo de carácter fijo, siempre y en todas partes igual. Es, más bien, la masculinidad que ocupa la posición hegemónica en un patrón dado de relaciones de género. (...) La masculinidad hegemónica puede definirse como la configuración de prácticas de género que encarna la respuesta actualmente aceptada al problema de la legitimidad del patriarcado que garantiza (...) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres. (1995, pp. 76-77).

Cuando la masculinidad de la que tratan Connell, Kimmel, Bourdieu y tantos más es la forma de la masculinidad hegemónica, es necesario añadir que esta no subordina, excluye y sanciona solo a las mujeres, sino también a hombres fuera o al margen del respectivo modelo hegemónico. La

2. A partir de 2006, Connell, transexual, decide publicar bajo un nombre e identidad de mujer: Raewyn Connell.

obligación de corresponder a modelos heteronormativos y cumplir con el canon social se considera la base de una crisis de las masculinidades en el umbral de la Modernidad, crisis que persiste en la era posmoderna y, en particular, en sociedades en vías de formación (como las latinoamericanas). Mark Breitenberg define la ansiedad masculina como condición inevitable de la hegemonía que opera en dos direcciones: por un lado, revela las fisuras y contradicciones de los sistemas patriarcales, y por otro, asegura y legitima la continuidad de estos. Sin embargo, se sabe que uno de los logros importantes de la dedicación sistemática de los estudios feministas ha sido el cuestionamiento fundamental del patriarcado que los estudios de masculinidad han ido completando. En su libro más reciente, titulado *Masculinities in Theory*, Todd Reeser constata: «Si las operaciones hegemónicas de la masculinidad pueden ser ocultadas, también pueden subvertirse, el poder masculino puede ser desestabilizado y pueden crearse experiencias por fuera de la hegemonía» (p. 8).

La desestabilización de la hegemonía masculina resultó ser —a pesar de las grandes diferencias entre feministas y activistas gay— una tarea común del campo feminista y de los llamados «estudios lésbico-gays y queer» (*gay, lesbian & queer studies*). Dentro de los primeros estudios gay, se impuso un grupo que propuso autodefinirse a través de la subversión, de la transgresión y de la desviación (*deviance*)³. Entre los teóricos de este campo se destaca Leo Bersani, quien analiza las formas discursivas capaces de subvertir las representaciones autocomplacientes de la masculinidad con el fin de recomponer el equilibrio de poder en la cultura dominante. Así, la forma más radical —pero a la vez problemática— que Bersani propone de rechazar la hegemonía masculina es su interpretación del homosexual (pasivo) como desfiguración del varón, que cuestiona el sistema falocentrista del poder masculino. En resumen, se puede constatar la relevancia de los *gay studies* para estremecer la masculinidad hegemónica y abrir el camino hacia otras formas de masculinidad (sin que ello implique confirmar una distribución tradicional de roles y comportamientos atribuidos antiguamente a los dos sexos biológicos que prevalecen). De lo anterior resulta que se imponga hablar de masculinidades en plural, en vez de hablar de una sola masculinidad preconcebida y predefinida por una idea esencial/esencialista.

«Masculinidad(es)» es una categoría del género (en el sentido de Judith Butler), producto de construcciones socioculturales y fruto de actos performativos carentes de una dimensión esencialista. En su reciente

3. Basta consultar el *Lesbian and Gay Studies Reader* para comprobar estas tendencias (Abelove et al.).

libro *Delusions of Gender. How Our Minds, Society and Neurosexism Create Difference*, Cordelia Fine destruye una vez más la idea de una diferencia esencial entre hombres (provenientes del dios Marte) y mujeres (provenientes de la diosa Venus) y plantea que científicamente no es posible comprobar diferencias neurológicas en el comportamiento de los respectivos sexos.

El papel preponderante de los estudios de masculinidades, sin embargo, ha provocado recientemente cierto malestar. Christoph Kucklick denuncia una postura que ha atribuido a los hombres el papel de los «malos», muchas veces en compensación explícita de la conocida hegemonía masculina. Kucklick muestra que es alrededor de 1800 cuando nace el discurso mítico del macho amoral, frío, irresponsable e hipersexual, vigente por ejemplo en la filosofía de Johann Fichte, que considera al hombre como víctima de sus instintos. Así se engendra una falsa lógica de los géneros que atribuye al hombre la responsabilidad de todo lo malo y lo negativo —desde las guerras hasta los fascismos y las crisis económicas— y se masculiniza la peligrosa modernidad. Kucklick no calla los lados oscuros de la masculinidad hegemónica, pero propone sustituir el concepto de «masculinidad oscura» (que, a su parecer, reduce la crisis de las masculinidades a una «crisis de la testosterona») por un concepto que renuncie a victimizaciones.

Cuando esta advertencia contra una «masculinidad oscura» se refiere a problemas más generales, de dimensión transnacional, es necesario recordar el carácter particular de la respectiva construcción de las masculinidades en ciertas sociedades. Dentro de las discusiones internacionales, a Latinoamérica se le ha atribuido un papel especial en la formación de masculinidades. Un hecho que se debe, quizás, a la coexistencia de diferentes fuentes de autodefinition masculina: tanto a su situación poscolonial como a un machismo social persistente. En su estudio de la representación de la masculinidad en la ficción latinoamericana, Mark Millington se refiere a Connell, quien consideró inútil «producir una ciencia positivista de la masculinidad por medio de generalizaciones transculturales» (Millington, p. 14). Propongo, en esta misma línea, mirar hacia América Latina donde, más allá de las estructuras patriarcales, de las huellas colonialistas, del machismo y de la homofobia, acaban de formarse modelos nuevos y muy específicos de masculinidades que llaman el interés del investigador latinoamericanista. Me propongo presentar a continuación tres fenómenos que dan testimonio de una nueva sensibilidad hacia la condición masculina: la narcoestética, la metrosexualidad y la redefinición de la condición homosexual.

LA NARCOESTÉTICA DE LAS MARAS: *SIN NOMBRE* Y LA VUELTA AL MACHISMO ATÁVICO

El narcotráfico generó en el seno de la cultura mexicana de los últimos 15 años una «estética de los narcos» que ha dejado sus huellas en la canción popular, en la literatura, en el cine y, sobre todo, en el estilo de vida y las prácticas cotidianas (Valenzuela/Nateras/Reguillo). La mayoría de las formas de esta estética narco se fraguó a consecuencia del aumento de los movimientos migratorios y del narcotráfico en los diversos países centroamericanos. En su artículo «Literatura, lenguaje y narcotráfico en México», Edmundo Paz Soldán relaciona este fenómeno con la cultura «sicaresca» de Colombia y apunta a conceptos de una masculinidad homoerótica cuando se refiere a la estetización «del cuerpo masculino del sicario (...) en un objeto del deseo» (p. 123). Esto es válido para la exitosa novela *La virgen de los sicarios*, de Fernando Vallejo (1994), pero no es necesariamente un fenómeno generalizado. En este contexto, me interesa proponer otra mirada a la narcoestética, enfocando el fenómeno de las maras y su impacto en la producción cultural⁴. Para ello me apoyaré sobre todo en el filme *Sin nombre*, de Cary Fukunaga (México-EEUU, 2009).

Las pandillas callejeras norte- y centroamericanas han provocado interés y consternación en la esfera pública. A continuación voy a describir su «estética» y sus rasgos específicos en la representación de masculinidades dentro de la imagen colectiva de la mara, que comprende «los atributos de la degradación, el peligro, la violencia, la suciedad, el estigma del tatuaje visible, el graffiti, el lenguaje verbal y la gestualidad transgresora» (Rojas Rodríguez, p. 72).

El término «mara» se origina probablemente en la palabra «marabunta», el cual se refiere, según el *Diccionario de la Real Academia Española*, a la migración masiva de hormigas legionarias que devoran a su paso todo lo comestible que encuentran; implica por lo tanto la idea de un grupo violento, una organización con un alto grado de disciplina y un poder destructivo considerable. Algunos críticos destacan más bien el origen norteamericano y atribuyen un carácter ejemplar a las *gangs* de Los Ángeles, entre otras, para pandillas como la Mara Salvatrucha y el Barrio 18,

4. El impacto en la producción cultural lo evidencian novelas como *La frontera de cristal*, de Carlos Fuentes (1995); *Las murallas*, de Adolfo Méndez Vides (1998); *La mara*, de Rafael Ramírez Heredia (2004); *Diccionario esotérico*, de Maurice Echeverría (2006), así como las películas documentales *Asalto al sueño*, de Uli Stelzner (2006) y *La vida loca*, de Christian Poveda (2008), o la ficción cinematográfica *Sin nombre* de Cary Fukunaga (2009).

cuyos miembros adoptan e imitan costumbres, ritos, vestidos y símbolos muchas veces de adscripción identitaria, según Rossana Reguillo. La música, la manera de vestir, los rituales de contacto y hasta los tatuajes son elementos que sirven para formar una especie de hermandad. Estos grupos imitan muchas veces la estética del mundo estadounidense, sin necesariamente conocerlo. En cuanto a los modelos de masculinidad, en el filme *Sin nombre* destacan tres aspectos: el exceso de violencia, el papel de las relaciones familiares o pseudofamiliares y, finalmente, la función de los rituales.

La violencia

La violencia determina el camino entero de los protagonistas (la pareja formada por Willy, apodado «el Casper», y Sayra). Simplificando un poco el sistema sutil de degradaciones, en la película destacan dos momentos de culminación de la violencia: el primero se da cuando un chico de unos 12 años quiere unirse a la mara y el «jefe» Lil' Mago lo obliga, como rito de iniciación, a fusilar de forma sumamente violenta a otro hombre; el segundo momento se da más tarde, cuando Lil' Mago intenta violar a Sayra, prácticamente en público, en el techo del tren que los lleva hacia el Norte. Ante esta situación, el Casper, en su calidad de amigo y joven rebelde, toma su navaja y mata al jefe, violador de su amiga, en una escena muy sangrienta. En este acto polivalente podemos ver la emancipación del grupo y la rebeldía contra el poderoso jefe de la mara con sus reglas machistas, pero también la venganza ante un inminente deshonor o, simplemente, una toma de posición en favor de la joven Sayra en el momento en que sufre violencia física extrema.

Las relaciones (seudo)familiares

En «La mara es mi familia», contribución de José Manuel Valenzuela al volumen colectivo sobre las maras, el autor apunta a los reflejos de los sistemas familiares tradicionales en el mundo de los mareros (Valenzuela/Nateras/Reguillo), huellas que se encuentran también en *Sin nombre*. Lil' Mago, figura emblemática y jefe incontestable del grupo, goza del «respeto» incondicional de todos, a la vez que aparece muchas veces acompañado por niños que carga en sus brazos musculosos y llenos de tatuajes. Esta representación del hombre viril acompañado por un niño no es una imagen nueva: aparece tanto en novelas de Jean Genet como en la figura del buen soldado salvador de los niños⁵. En el contexto de

5. Un ejemplo más de esta imagen es la estatua del soldado ruso en el memorial soviético de Berlín-Treptow, que representa a un hombre gigantesco salvando a un niño al que carga en uno de sus brazos mientras destroza la cruz gamada con el pie.

Sin nombre, la presencia del niño al lado del jefe apunta claramente al hecho de que la mara les sirve a sus integrantes como sustituto de la familia. El colectivo asume así la función protectora que tradicionalmente correspondía a la familia nuclear latinoamericana. Dentro de este sustituto de la familia, el jefe del grupo se vuelve el sobre-padre (*Übervater* en el sentido freudiano y el cabecilla del rebaño de Darwin) que tiene el derecho o la «obligación» de proteger y a la vez sancionar a sus subordinados.

La función de los rituales

En la convivencia cotidiana, el ritual, con su carácter performativo, asume una función central entre los mareros. Desde los ritos de saludarse (entre varones) con gestos específicos de los dedos, hasta las fórmulas verbales, se nota un altísimo grado de ritualización comunicativa que recuerda tanto a grupos de jóvenes como a constelaciones tribales. El rito compartido culmina en el «lenguaje» de los tatuajes (v. Nateras): en el caso específico del filme *Sin nombre*, se trata de letras góticas estilizadas que ayudan a reforzar la adhesión al grupo y la distinción jerárquica dentro de él, cuya expresión más clara es la cara tatuada de Lil' Mago. El tatuaje es una inscripción permanente y violenta (pensemos en «En la colonia penitenciaria», de Franz Kafka, por ejemplo) y, a la vez, la transposición del cuerpo a la pandilla (respectivamente al patriarca). Así, el jefe marero mismo logra «dramatizar su identidad en el cuerpo como territorio simbólico» (Carballo, p. 9) y los demás lo imitan, con lo que le atribuyen el rol del cabecilla del rebaño.

La estética propia que implica este estilo de vida se refleja en la manera en que Fukunaga utiliza la música y la letra de la canción «En el barrio no hay gente» del grupo Vakero como fondo, así como la «Cumbia del informe», de Sonido Changorama, para dejar plasmadas cuáles son las condiciones y las circunstancias que rodean a los personajes. A través de la música, se muestra con claridad que la mara forma parte de una contracultura. Desde la perspectiva de los estudios de masculinidades presentada brevemente al inicio, esta contracultura se basa en modelos machistas y antiemancipatorios. *Sin nombre* parece recaer en tiempos y formas atávicos, cuando Lil' Mago ejerce, como los malos comendadores del drama áureo, su *ius primae noctis*, violando a las mujeres de la pandilla. No sirve demonizar el fenómeno de las maras, como advierte Carlos Monsiváis, convencido de que se trata de un fenómeno de corta duración, pero tampoco se puede aprobar un sistema marero que cimiente el desdén hacia la mujer (y en forma del llamado «trencito», incluso la violación colectiva) y que imponga al hombre un sistema de

reglas rígidas e inquebrantables que sustituyen la personalidad autónoma por un conjunto de exigencias grupales. En *Jefe de jefes. Corridos y narcocultura en México*, José Manuel Valenzuela habla de la mujer como objeto: de la mujer trofeo, de la mujer sacrificada, pero muy raramente de la mujer jefa. No cabe duda de que la mara es una comunidad misógina, pero es a la vez un modelo que reprime el desarrollo libre de la personalidad masculina, y esto no solo por la homofobia que caracteriza a las pandillas latinoamericanas en general (Santos).

Muchos críticos culturales consideran el machismo excesivo como constituyente de una supuesta «identidad latina». Si bien este primer ejemplo de las nuevas masculinidades latinoamericanas confirma la permanencia del fenómeno, presentaremos ahora dos ejemplos que más bien parecen cuestionar una masculinidad hegemónica «clásica».

EL MODELO DE LA METROSEXUALIDAD: ESTADOS UNIDOS-EUROPA-ARGENTINA

Probablemente debemos el concepto de metrosexualidad al sociólogo estadounidense Robert Heasley, quien lo categoriza como una de las seis formas de las masculinidades *straight-queer*. El gran éxito del término se debe, sin embargo, al *best seller* de Michael Flocker *The Metrosexual Guide to Style: A Handbook for the Modern Man*. El periodista argentino Claudio Zeiger atacó la línea argumentativa del libro de Flocker y denunció el «fraude» de la metrosexualidad. Cabe citar aquí su definición del metrosexual: «[Es] un hombre moderno que no tiene reparos en manifestar su lado femenino. Un hombre heterosexual del que todo el mundo piensa que es gay porque hace cosas que evidencian su lado femenino. Un hombre sensible y bien educado, atento al cuidado personal y con suficiente plata como para arreglar muy bien su ya de por sí portentosa osamenta».

Si bien esta definición no parece del todo negativa, a Zeiger le disgusta el concepto y concluye que «vale la pena discutir el tema como valía la pena discutir la nueva masculinidad» en la década de 1990. Para él, aquella nueva masculinidad de los 90 era «esa tendencia que venía a revisar el machismo irredento», y con gran ironía recuerda aquellos «años felices»: «Era fácil: bastaba con lloriquear un poco, pedirle disculpas a una dama después de quedarse dormido en la cama o hacer un taller de reflexión sobre la masculinidad» (ibíd.).

En este sentido, podemos concluir que la toma de conciencia del carácter *marcado* de ser hombre que caracteriza la base de los estudios de

masculinidades se refleja en la nueva masculinidad con la revisión del machismo, pero más aún en hombres que «manifiestan su lado femenino», lo que, de antemano, parece algo positivo para superar las exigencias tradicionales. ¿Por qué Zeiger rechaza al metrosexual? Porque considera la metrosexualidad una trampa que se debe a una estrategia de venta, «puro consumo», dice, y como combinación y resultado de dos estereotipos erróneos: primero, que «la feminidad es hacer compras»; segundo, que «la homosexualidad es una cuestión de proporción o cupo femenino en el cuerpo del varón» (ibíd.). Llama la atención que los conceptos de género que utiliza para definir al metrosexual provengan significativamente del campo de formas tradicionalmente marginalizadas o excluidas.

Para confirmar la popularidad del concepto de metrosexualidad en Argentina, basta consultar los foros sobre el tema en internet donde, entre los diversos aspectos que llaman la atención, se halla la obstinada confirmación de la propia orientación heterosexual. No me parece del todo falso, pero ¿es suficientemente profundo calificar a todos estos hombres como pobres víctimas de una industria global? No lo creo, porque, según Toby Miller, «el metrosexual representa un importante cambio en las relaciones del poder, con los hombres sujetos a nuevas formas de gobierno y mercantilización» (p. 104).

Entre las muchas curiosidades que provocó el libro de Flocker, quisiera indagar brevemente en dos artículos que pueden ayudar a situar esta metrosexualidad en el contexto político internacional. En el número de julio-agosto de 2004 de la revista *Foreign Policy*, Parag Khanna publica «The Metrosexual Superpower», en el que compara a los europeos con los metrosexuales que despliegan su nuevo poder. Mientras que Europa cumple con la función de chivo expiatorio frente al resto del mundo, en la argumentación del diplomático de origen asiático-estadounidense existe una crítica cultural que observa la metrosexualidad desde la perspectiva interamericana del poder imperialista en el mercado globalizado. Por otra parte, la nueva «ecúmene» de las compañías multinacionales del metrosexual, comenta Miller en las partes más críticas de su artículo, se dirige por primera vez explícitamente a los latinos (y a los afroamericanos). Es pertinente en este contexto recordar que, desde Antonio Banderas hasta Juan Darthés, aparecen los «tipos latinos» entre los ídolos metrosexuales, y el icono ejemplar del nuevo latino era el cantante popular puertorriqueño Ricky Martin hasta que, en marzo de 2010, publicó en su página web personal una declaración muy íntima y de profundas consecuencias:

Hoy para mí el significado de la felicidad toma otra dimensión. Ha sido un proceso muy intenso, angustiante y doloroso pero también liberador. Les juro que cada palabra que están leyendo aquí nace de amor, purificación, fortaleza, aceptación y desprendimiento. Que escribir estas líneas es el acercamiento a mi paz interna, parte vital de mi evolución. Hoy ACEPTO MI HOMOSEXUALIDAD como un regalo que me da la vida. ¡Me siento bendecido por ser quien soy!

Con esta declaración patética, Ricky Martin contradice la lógica heterosexual de la metrosexualidad, queda fuera del modelo nuevo y se integra a la larga comunidad homosexual (inter)americana. Pero antes de pasar al mundo homosexual como tercer paradigma de las nuevas masculinidades, quiero resumir brevemente el papel de la metrosexualidad. Creo que el fenómeno sí ha contribuido a cambiar las relaciones de poder (tanto entre varones como entre hombres y mujeres) y a promover la aceptación de formas no machistas en ciertos sectores, pero con Zeiger y Miller quisiera apuntar a la otra cara de la moneda: a las consecuencias de la máquina implacable de un mercado global creador de necesidades que segregan a los hombres según su potencial financiero, facilitan su control y suprimen su capacidad crítica. Miller nos recomienda seguir observando este fenómeno:

Gracias a la mercantilización y la gubernamentalización, se ha sacado al sujeto masculino a la radiante luz del narcisismo y la compra, una cultura del consumo iluminada en términos relativos. Estas tendencias registran un reordenamiento epocal del deseo. (...) (t) entrará numerosas consecuencias involuntarias. (...) Un país de yanquis y visitantes extranjeros temerosos de los fantasmas y fastidiados por los dioses ha abrazado nuevas formas de superstición: la condición querer neoliberal. Presten atención a este espacio. (p. 115).

Cabe añadir que no todos los críticos son tan indulgentes con la exclusión sistemática de los homosexuales del hermoso mundo metrosexual. En su contribución al volumen colectivo titulado *Perspectivas críticas de la heteronormatividad*, Sebastian Scheele denuncia los principios metrosexuales como homófobos y los interpreta como una remodelación de la masculinidad hegemónica.

LAS «IDENTIDADES HOMOSEXUALES» DE LA ÉPOCA POST-SIDA: ENTRE LO GLOBAL Y LO LOCAL

La relación entre masculinidades y homosexualidades es conflictiva en la medida en que los homosexuales han sido (y siguen siendo) víctimas de masculinidades hegemónicas, y que la homosexualidad representa una amenaza fundamental al sistema heterosexual/heteronormativo. La creación artística en Latinoamérica durante el proceso de la descolonización y la formación de naciones da vivos testimonios de esta conflic-

tividad; pensemos, por ejemplo, en el discurso «higienista» homófobo que surge en el Cono Sur a inicios del siglo XX (Salessi; Teltscher). Esto ha dejado sus huellas hasta el día de hoy. La emancipación homosexual se volvió una piedra de toque de los movimientos de liberación sexual de la era posterior a 1968 y hasta la actualidad en muchos países latinoamericanos.

En los tiempos de la formación de una teoría gay en Francia (con Guy Hocquenghem y Michel Foucault) y EEUU, esta era considerada no solo izquierdista, sino transgresora (más que liberadora), basada en la antigua marginalidad como nueva definición del lugar desde donde se hablaba. Butler, por su parte, considera la homosexualidad como una de las mayores prohibiciones del sistema heterosexual. En novelas latinoamericanas de los últimos decenios se muestran tanto la marginalidad –pensemos en el personaje de la Manuela en *El lugar sin límites*, de José Donoso (1965), o en el de Molina en *El beso de la mujer araña*, de Manuel Puig (1976)– como la autodefinición del/de la protagonista «desde el margen». Al texto de Puig le podríamos incluso atribuir cierta fuerza reivindicatoria por las notas que explican al lector qué tipo de persona es este protagonista gay llamado Molina. Los personajes de estas novelas son las prototípicas «locas», socialmente marginadas.

En los eventos del Stonewall Inn en la Christopher Street de Nueva York en 1969 intervinieron otra vez las «locas». Esta fecha ganó un valor simbólico que alzó al movimiento gay y lésbico al nivel de otros grupos comprometidos del mundo de aquel entonces. Mientras que estos movimientos, apoyados por una teoría crítica (más o menos feminista), lograron politizarse en partes de Occidente, el proceso de una creciente emancipación social de los homosexuales en Latinoamérica fue interrumpido por las dictaduras homófobas de los años 80. Sin embargo, se trata también de un periodo que el crítico australiano Dennis Altman caracterizó en general como de una «americanización de la homosexualidad», dado que las libertades recién obtenidas se reflejaron en la infraestructura de las zonas gay de las ciudades estadounidenses. En las redes internacionales, la «loca» como prototipo homosexual fue sustituido por un ideal de hombre fuerte y viril, con pelo corto y bigote, vestido con vaqueros o pantalón de cuero, un mismo prototipo entre Roma y Ámsterdam, Nueva York y Buenos Aires, y en todas partes los bares de travestis cerraron para que se abrieran saunas con posibilidades diferentes.

Cuando en 1982 algunas revistas empezaron a hablar de un nuevo «cáncer» que estaba diezmando a las comunidades gays, cuando el sida pertur-

bó la incipiente convivencia, la *gay community* mundial, las partes politizadas del movimiento —en primera línea, el grupo reivindicatorio ACT UP en EEUU— articularon su posición frente a la política conservadora norteamericana y pidieron también una nueva solidaridad transnacional. Esta, sin embargo, no logró imponerse; el acceso a medicamentos sumamente caros permaneció restringido a los seropositivos pudientes del «Primer Mundo».

Bajo el látigo del sida, la producción artístico-literaria latinoamericana tomó un carácter muy propio. Diversos autores tematizaron su propia posición como homosexuales latinoamericanos (por ejemplo, Jaime Bayly y su *No se lo digas a nadie*, de 1994); practicaron una nueva cultura de la memoria de las víctimas del sida (Pedro Lemebel, *Loco afán. Crónicas de sidario*, de 1996) o nuevas estrategias de supervivencia (Pablo Pérez, *Un año sin amor*, de 1998) (Ingenschay). Estos individuos o minimovimientos propusieron una redefinición de la masculinidad homosexual en diferentes países desde su situación específica, en la misma dirección que otros estudios dedicados a la teoría y la práctica de comunidades *queer* poscoloniales (Hawley). Stephen Murray y Manuel Arboleda cuentan de organizaciones de liberación homosexual en México que incluso rechazaron el término «gay» porque no querían identificarse con las implicaciones de este término anglófono, interpretándolo como expresión de un imperialismo cultural (p. 136). El poeta y artista de *performance* Pedro Lemebel, desde su perspectiva de homosexual conscientemente afeminado, se burla del culto al cuerpo monumental y deportivo que la comunidad gay (norteamericana o «americanizada») celebra en los gimnasios. Con una ironía particularmente aguda, se dirige contra el mundo «yanqui», supuestamente hostil frente al latino. Así reza el impresionante relato sobre su visita a la celebración del aniversario de los acontecimientos del Stonewall Inn:

Cómo te van a dar pelota si uno lleva esta cara chilena asombrada frente a este Olimpo de homosexuales potentes y bien comidos que te miran con asco, como diciéndote: Te hacemos el favor de traerte, indiecita, a la catedral del orgullo gay. Y una anda tan despistada en estos escenarios del Gran Mundo, mirando las tiendas llenas de fetiches sadomasoquistas (...). Pero aquí en el Village, en la placita frente al bar Stonewall, abunda esa potencia masculina que da pánico, que te empequeñece como una mosquita latina parada en este barrio del sexo rubio. (...) Porque tal vez lo gay es blanco. Basta entrar en el bar Stonewall (...) para darse cuenta que la concurrencia es mayoritariamente clara, rubia y viril, como en estas cantinas de las películas de vaqueros. Y si por casualidad hay alguien negro y alguna loca latina, es para que no digan que son antidemocráticos. (pp. 71-72).

Lemebel es hasta hoy el emblema de una masculinidad gay, explícitamente antihegemónica (y «afeminada»), todavía marginalizada. Pero

tanto Chile como Argentina (con el derecho al matrimonio de personas del mismo sexo) y muchos otros países latinoamericanos han vivido o viven procesos emancipatorios en cuanto a la homosexualidad que a veces provocan tensiones entre una cultura «tradicional» de la contestación gay y una nueva clase aburguesada de homosexuales. En Chile, un autor muy exitoso publicó cuentos y novelas con protagonistas de la nueva clase media acomodada cuyo único rasgo (más o menos) interesante es que son homosexuales. Los gays de las novelas de Pablo Simonetti ya no corresponden ni al modelo de la loca, ni al transgresor político; son productos de una sociedad abierta internacional que pide el derecho al matrimonio para vivir una existencia pequeño-burguesa, no por vigor testatario. Son, otra vez, productos de un mundo global que admite a alcaldes y ministros abiertamente homosexuales, con la condición de que se adapten al mundo económico-político global.

Miller revela las conexiones entre las empresas multinacionales y el mundo gay actual. La industria que vende los productos del mundo moderno ha descubierto el poder del *pink dollar*, y la comunidad homosexual acomodada compra y compra y compra. En 2011, un conjunto de empresas berlinesas creó un premio para personas que hayan llevado a cabo méritos en el fomento de la diversidad. El primer año, el alcalde gay de Berlín quiso otorgárselo a Judith Butler en el marco de la celebración del Día del Orgullo Gay, bajo la columna dorada cerca de las zonas de ligue. Pero en vez de aceptar el cheque y dar las gracias, Butler denunció el carácter superficial de este acto y dirigió la atención hacia grupos minoritarios de lesbianas de origen turco aún marginalizadas por la sociedad alemana, a pesar de su bienestar relativo (Butler).

Este episodio nos revela que todavía existe el compromiso político en los estudios de género y en su transposición a la práctica. Hemos visto también que las formas de masculinidad hegemónica sobreviven, porque siguen existiendo condiciones que engendran nuevas prácticas misóginas y homófobas, a pesar de la liberalización y liberación relativas que las nuevas masculinidades conllevan. En Latinoamérica, pero cada vez más en Europa también, la desigualdad social continúa marcando los diferentes modelos de las masculinidades, sean estas nuevas o «antiguas».

Bibliografía

Abelove, Henry, Michele Barale y David Halperin (eds.): *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Routledge, Londres-Nueva York, 1993.

- Adams, Rachel y David Savran (eds.): *The Masculinities Studies Reader*, Blackwell, Malden, MA-Oxford, 2002.
- Altman, Dennis: *The Homosexualization of America: The Americanization of the Homosexual*, St. Martin's, Nueva York, 1982.
- Balderston, Daniel y Donna Guy (eds.): *Sex and Sexuality in Latin America*, New York University Press, Nueva York, 1997.
- Barrett, Frank J. y Stephen M. Whitehead (eds.): *The Masculinities Reader*, Polity, Cambridge, RU, 2001.
- Bersani, Leo: *Homos*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1995.
- Bosse, Verena y Hans King (eds.): *Männlichkeitentwürfe: Wandlungen und Widerstände in Geschlechterverhältnissen*, Campus, Fráncfort-Nueva York, 2000.
- Bourdieu, Pierre: «La domination masculine» en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* vol. 84, 1990, pp. 2-31. [Existe edición en español: *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000].
- Breitenberg, Mark: *Anxious Masculinity in Early Modern England*, Cambridge University Press, Cambridge, RU, 1996.
- Butler, Judith: «Melancholy Gender – Refused Identification» en Maurice Berger, Brian Wallis, Simon Watson y Carrie Mae Weems: *Constructing Masculinity*, Routledge, Nueva York, 1995, pp. 21-36.
- Butler, Judith y Tatjana Eggeling (eds.): *Queere Bündnisse und Antikriegspolitik*, Serie *Queer Lectures* N^o 9, Männerschwarm, Hamburgo, 2011.
- Carballo Villagra, Priscila: «El cuerpo como escenario» en *Culturas juveniles. Teoría, historia y casos. Cuaderno de Ciencias Sociales* N^o 136, Flacso, San José de Costa Rica, 2005, pp. 9-20.
- Connell, Robert W.: *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*, Stanford University Press, San Francisco, 1987.
- Connell, Robert W.: *Masculinities*, Polity Press, Cambridge, RU, 1995. [Existe edición en español: *Masculinidades*, UNAM, México, DF, 2003.]
- Connell, Robert W., Jeff Hearn y Michael Kimmel (eds.): *Handbook of Studies on Men and Masculinities*, Sage Publications, Los Ángeles, 2004.
- Cornwall, Andrea y Nancy Lindisfarne (eds.): *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*, Routledge, Londres, 1994.
- Fine, Cordelia: *Delusions of Gender: How Our Minds, Society and Neurosexism Create Difference*, W.W. Norton, Nueva York, 2010.
- Flocker, Michael: *The Metrosexual Guide to Style: A Handbook for the Modern Man*, Da Capo, Cambridge, MA, 2003.
- Foster, David W. (ed.): *Latin American Writers on Gay and Lesbian Themes: A Biocritical Sourcebook*, Greenwood, Westport, 1994.
- Foster, David W. y Roberto Reis (eds.): *Bodies and Biases: Sexualities in Hispanic Cultures and Literature*, Minnesota University Press, Minneapolis, 1996.
- Guttman, Mathew C.: *Changing Men and Masculinities in Latin America*, Duke University Press, Durham-Londres, 2003.
- Ingenschay, Dieter: «Sida y ciudadanía en la literatura gay latinoamericana» en D. Ingenschay (ed.): *Desde aceras opuestas. Literatura/cultura gay y lesbiana en Latinoamérica*, Vervuert, Madrid-Fráncfort, 2006, pp. 161-181.

- Khanna, Parag: «The Metrosexual Superpower» en *Foreign Policy* 7-8/2004, disponible en <www.foreignpolicy.com/articles/2004/07/01/the_metrosexual_superpower>, fecha de consulta: 1/10/2012.
- Kimmel, Michael: *Changing Men: New Directions in Research on Men and Masculinity*, Sage Focus, Thousand Oaks, 1987.
- Kimmel, Michael: «Masculinidades globales: restauración y resistencia» en Carolina Sánchez-Palencia y Juan Carlos Hidalgo (eds.): *Masculino plural. Construcciones de la masculinidad*, Ediciones de la Universitat de Lleida, Lérida, 2001, pp.173-185.
- Kimmel, Michael: *Misframing Men: The Politics of Contemporary Masculinities*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2010.
- Kucklick, Christoph: *Das unmoralische Geschlecht: zur Geburt der Negativen Andrologie*, Suhrkamp, Fráncfort, 2008.
- Lemebel, Pedro: *Loco afán. Crónicas de sidario*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- Melhuus, Marit y Kristi Stolen (eds.): *Machos, Mistresses, Madonnas: Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*, Verso, Londres, 1996.
- Miller, Toby: «Metrosexuality: 'See the Bright Light of Commodification Shine'. Watch the Yanqui Masculinity Make Over» en Dana Heller (ed.): *The Great American Makeover: Television, History, Nation*, Palgrave-Macmillan, Nueva York, 2006, pp. 105-122, disponible en <www.tobymiller.org/images/Gender/Metrosexuality%20See%20the%20bright%20light%20of%20commodification%20shine.pdf>, fecha de consulta: 1/10/2012.
- Millington, Mark: *Hombres in/visibles. La representación de la masculinidad en la ficción latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 2007.
- Monsiváis, Carlos: «Los enigmas de la Mara Salvatrucha (Carta Abierta en forma de epílogo)» en José Manuel Valenzuela, Alfredo Nateras y Rossana Reguillo (comps.): *Las maras. Identidades juveniles al límite*, Universidad Autónoma Metropolitana / El Colegio de la Frontera Norte, México, DF, 2007, pp. 323-333.
- Mosse, George: *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford, 1996.
- Murray, Stephen y Manuel Arboleda: «Stigma Transformation and Reflexication: 'Gay' in Latin America» en S. Murray: *Male Homosexuality in Central and South America*, GAU-NY Nueva York, 1987.
- Nateras, Alfredo: «Violencia simbólica y significación de los cuerpos: Tatuajes en jóvenes» en *Temas Sociológicos* N° 11, 2006, pp. 71-101.
- Paz Soldán, Edmundo: «Literatura, lenguaje y narcotráfico en México: los casos de Yuri Herrera y Élmer Mendoza» en Ángel Esteban et al. (eds.): *Narrativas latinoamericanas para el siglo XXI: nuevos enfoques y territorios*, Olms, Hildesheim, 2010, pp. 123-133.
- Peluffo, Ana e Ignacio M. Sánchez Prado (eds.): *Entre hombres: Masculinidades del siglo XIX en América Latina*, Iberoamericana, Madrid, 2010.
- Reeser, Todd: *Masculinities in Theory*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2010.
- Reguillo, Rossana: *Estrategias del desencanto. Emergencia de culturas juveniles en Latinoamérica*, Norma, Buenos Aires, 2000.
- Rojas Rodríguez, María Eugenia: *Cultura y contra-cultura en la posmodernidad. El lenguaje de las maras centroamericanas*, Alma Mater, San José de Costa Rica, 2008.

Dieter Ingenschay

- Salessi, Jorge: *Médicos maleantes y maricas. Higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la nación argentina (Buenos Aires, 1871-1914)*, Beatriz Viterbo, Rosario, 1995.
- Santos Anaya, Martín Christian: *La vergüenza de los pandilleros. Masculinidad, emociones y conflictos en esquineros del Cercado de Lima*, Ceapaz, La Paz, 2002.
- Scheele, Sebastian: «Schwul leben, heterosexuell lieben? – Metrosexualität als homophobe Modernisierung hegemonialer Männlichkeit» en Robin Bauer, Josch Hoenes y Volker Woltersdorff (eds.): *Unbeschreiblich männlich – Heteronormativitätskritische Perspektiven*, Männerschwarm, Hamburgo, 2007, pp. 213-229.
- Sinfeld, Alan: «Effeminacy and Reproduction in Different Cultures» en A. Sinfeld: *Gay and After, Serpent's Tail*, Londres, 1998.
- Telscher, Peter: *Hombres con hombres con hombres. Männlichkeit im Spannungsfeld zwischen Macho und marica in der argentinischen Erzählliteratur (1839-1999)*, Tranvía, Berlín, 2002.
- Valdés, Teresa y José Olavarría (eds.): *Masculinidad/es: poder y crisis*, Flacso, Santiago de Chile, 1997.
- Valenzuela Arce, José Manuel: *Jefe de jefes. Corridos y narcocultura en México*, Casa de las Américas, La Habana, 2003.
- Valenzuela Arce, José Manuel, Alfredo Nateras Domínguez y Rossana Reguillo Cruz (eds.): *Las maras. Identidades juveniles al límite*, Universidad Autónoma Metropolitana / El Colegio de la Frontera Norte, México, DF, 2007.
- Zeiger, Claudio: «Por qué el hombre metrosexual es un fraude» en *Página/12*, suplemento *Radar*, 29/2/2004, disponible en <www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/6-1268-2004-02-29.html>, fecha de consulta: 1/10/2012.

¿CON ARMAS DE MUJER?

Figuraciones del personaje investigador femenino en la narrativa latinoamericana negrocriminal

Yasmin Temelli

El artículo presenta cinco investigadoras femeninas de la narrativa latinoamericana negrocriminal reciente, y se concentra en el análisis de las construcciones paradigmáticas de género, con el trasfondo de prácticas basadas en modelos tradicionalmente masculinos. De ese modo, se identifican en las respectivas narrativas distintas constelaciones de poder, lo que Michel Foucault define como una relación de fuerzas compleja. En lugar de desarrollar armas femeninas esencialistas, las novelas ponen de manifiesto deconstrucciones de arquetipos y optan por una condición de indeterminación. La existencia de caracteres híbridos va acompañada de reconfiguraciones del género de la novela negrocriminal, que no puede ser definido por normas o estructuras fijas.

Tradicionalmente, hablando en términos de género, los personajes que pueblan la narrativa latinoamericana negrocriminal¹ desempeñaban unos papeles bien definidos: la figura del investigador era ineludiblemente masculina; a las mujeres, por el contrario, se les atribuía preferentemente el rol de víctima, o bien el no menos clásico de *femme fatale*. Mientras que en novelas negrocriminales británicas y estadounidenses los detectives son más que populares y ocupan un puesto prominente en la literatura desde

YASMIN TEMELLI: enseña Literatura y Cultura Iberoamericana, Italiana y Francesa en la Universidad Heinrich Heine de Düsseldorf. Estudió Filología Románica, Politología y Ciencias de los Medios en Düsseldorf y Florencia. Por su tesis doctoral, «Escribir en vez de callar. Voces femeninas en el Porfiriato. Un análisis de seis revistas femeninas mexicanas (1883-1910)», obtuvo el Premio Drupa 2009 y un Premio Adlaf 2010. Actualmente, está investigando sobre biopolítica y construcciones de masculinidad en las literaturas románicas.

1. El hiperónimo «negrocriminal», propuesto por el librero Paco Camarasa y evaluado de manera convincente por Doris Wieser (p. 22), se aplica para subsumir dos subgéneros decisivos, la novela policiaca y la novela negra, que muchas veces no se diferencian con claridad. Así, también en las novelas escogidas para este análisis aparece la pesquisa como un elemento central (rasgo del género policiaco), intercalada con la representación de aspectos sociopolíticos, elementos constitutivos que caracterizan un ámbito duro y violento (rasgo de la novela negra).

hace mucho tiempo, las descendientes latinas de Miss Marple tardaron en entrar en escena². Sin embargo, con «la crisis de la modernidad, y por lo tanto de la representación del sujeto masculino» (Golubov, p. 111) el panorama se está transformando, de modo que, en una tendencia relativamente reciente, se están haciendo notar en el mundo de la narrativa latinoamericana cada vez más investigaciones emprendidas por protagonistas femeninas. En lo que sigue, fijaremos la atención en la presentación de investigadoras privadas cuyo campo de acción se encuentra en América Latina.

El análisis se enfoca en construcciones paradigmáticas de género. Con el trasfondo de prácticas basadas en modelos masculinos –aquí nos interesan sobre todo las masculinidades hegemónicas definidas por Raewyn Connell (p.76 y ss.)³–, cabe indagar hasta qué punto se puede, en lo concerniente a las detectives, comprobar inversiones de modelos o demostrar deconstrucciones de arquetipos. ¿Encontramos ahora «armas de mujer», o hay algún camino que lleve más allá de las adscripciones esencialistas? ¿Cuáles son las implicaciones de las nuevas figuraciones de género en cuanto a la narrativa negrocriminal?

En el contexto de género, adquiere un significado fundamental el poder que está implicado, el cual, según nuestra propuesta, se pone de manifiesto como una relación de fuerzas compleja. En este sentido, partimos –con Michel Foucault– del supuesto de que «lo que define una relación de poder es que es un modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones: una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras» (p. 14). Cabe analizar, por lo tanto, cómo ejercen el poder «unos» sobre «otros» (ibíd.) y qué constelaciones de poder es posible identificar en las tramas de las novelas.

Entre los cinco textos considerados se hallan obras de Argentina, Colombia, México y Uruguay que presentan ejemplos característicos

2. Pero hay que subrayar la existencia de obstáculos significativos que las protagonistas angloamericanas tuvieron que enfrentar. Kathleen Gregory Klein señala que «las mujeres podían llegar a ser detectives amateur exitosas en la medida en que empleaban talentos estereotípicamente femeninos como el chisme y la intuición, pero estaban excluidas de las carreras detectivescas» (p. 3).

3. Según Connell, «[L]a masculinidad hegemónica puede definirse como la configuración de prácticas de género que encarna la respuesta actualmente aceptada al problema de la legitimidad del patriarcado, que garantiza (o se asume que garantiza) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres» (p. 77).

del tema en cuestión⁴; no se aspira a ofrecer a partir de ellas una imagen que pueda extenderse a las respectivas literaturas con rasgos negrocriminales⁵.

INVESTIGADORAS PRIVADAS EN UN ÁMBITO NEGRO

Ante todo, hay que subrayar el hecho de que a las investigadoras presentadas en lo que sigue las une el hecho de moverse en un ámbito *negro*. Es decir, todas son protagonistas de novelas que exhiben rasgos de la tradición *hardboiled* estadounidense, a la manera de Dashiell Hammett o de la serie escrita por Raymond Chandler sobre las pesquisas de su famoso detective privado Philip Marlowe: en ellas está presente la percepción desilusionada de una realidad marcada por el crimen y la corrupción, de la mano de una crítica social fundamental, que a su vez va acompañada por una desconfianza profunda frente al el poder estatal⁶.

En consecuencia, no es de extrañar que, muy al contrario de las narrativas de otros países —pensemos, por ejemplo, en la exitosa serie policiaca española escrita por Alicia Giménez Bartlett, sobre las pesquisas de la inspectora de policía Petra Delicado⁷, las protagonistas latinoamericanas no pertenezcan al aparato policial. La imagen del Poder Ejecutivo como orden represivo está tan difundida que impide la aparición de un policía como personaje con el que identificarse. La razón del predominio del modelo *hardboiled* es evidente si se considera por ejemplo que en el

4. La selección de cinco obras latinoamericanas paradigmáticas incluye cuatro de fechas recientes; *Morena en rojo* (1994) es la de publicación relativamente más antigua, pero «como una de las pocas figuras femeninas detectives de la literatura de América Latina, se la debería ver [a la Morena] como el prototipo de la siguiente ola de la ficción detectivesca y criminal» (Zee, p. 117).

5. Los muchos y variados intentos de definir el género siguen formando desde la década de 1960 un campo ampliamente discutido. Adherimos aquí a la propuesta reciente de Wieser, que se basa en seis ejes: a) la temática del crimen; b) la ausencia de características normativas en cuanto a la forma y la estructura; c) la referencia a sistemas que, en el caso de las novelas negrocriminales, se distinguen por la autorreflexividad y la metaficcionalidad; d) la existencia de una pseudonorma simplista que marca las expectativas y la condición de un lector modelo, que conoce la tradición literaria del género así como sus manifestaciones intermedias; e) posiciones diferentes hacia la realidad (desde lo fantástico hasta representaciones que pretenden ser realistas); y f) la catalogación de textos con la etiqueta «negrocriminal» hecha por razones comerciales, que lleva a la extensión del género. Ver Wieser (p. 43 y ss.).

6. Cabe hacer hincapié en «la posibilidad [de la novela negra] de ofrecer crónicas de los fracasos de la etapa más reciente de la modernidad: la globalización y el neoliberalismo» (Nichols, p. 300).

7. Petra Delicado es la figura femenina más exitosa en lo que se refiere al porcentaje de casos resueltos y a la cantidad de lectores que la siguen. Desde 1996 hasta hoy, ha protagonizado ocho novelas; la última, *El silencio de los claustrós*, fue publicada en 2009. Sus investigaciones llegaron incluso a inspirar una serie televisiva.

caso de México, según algunos cálculos, en cerca de 80% de los delitos graves en el Distrito Federal se ven involucrados guardianes de la ley⁸. En este caso, el realismo crítico se basa en la convicción de que la sociedad en la que ocurre el crimen está en desorden; por eso, la detención del culpable coincide con la persistencia de la situación inicial y del crimen. El esquema clásico del *whodunit*, la novela enigma de corte británico, no es en cambio apropiado para afrontar la realidad social. Para decirlo en palabras del teórico cultural Carlos Monsiváis, quien alude a las matanzas de estudiantes cometidas por fuerzas del Estado en 1968 y 1971: «¿A quién le importa quién mató a Roger Ackroyd si nadie sabe oficialmente quién fue el responsable de la matanza de Tlatelolco o quién ordenó el asalto de los Halcones el 10 de junio?» (p. 10). En este marco, tampoco los detectives privados pueden esperar una cálida bienvenida. Así resume Ruth Epelbaum, el personaje principal de la novela argentina *Sangre kosher*—escrita por María Inés Krimer y publicada en 2010—, una actitud generalmente desaprobatoria, que no diferencia entre investigadores públicos y privados: «La idea de ser denominada detective no me hacía mucha gracia. Acá los detectives tenían mala prensa. O eran servicios o eran canas. Para nosotros eran tan raros Marlowe como Hércules Poirot o Miss Marple» (p. 33).

En oposición a una aclimatación narrativa de modelos de origen europeo y norteamericano, es justamente este tipo de examen crítico el que predomina y lleva a la búsqueda de puntos de vista diferentes en el caso latinoamericano. En este contexto, es de suma importancia analizar la presencia del husmeador aficionado como personaje paradigmático. Con respecto a las consecuencias de la dictadura militar argentina encabezada por Jorge Rafael Videla, el husmeador no se encuentra en una posición deslegitimada, pero tampoco está provisto de los medios de poder que un policía tiene a su disposición en su oficio; así, el investigador no profesional arranca de una posición de partida completamente marginal.

SIEMPRE AÑORANDO: EL CASO DE LA MORENA

Pero cabe dedicarse primero a una de las antecesoras de Ruth Epelbaum en materia de investigaciones emprendidas por mujeres. Se

8. Frank Leinen (2002, p. 270) analiza la «nueva novela policiaca» mexicana y el entrelazamiento del crimen organizado y el poder estatal, de ficción y realidad, en la obra de Paco Ignacio Taibo II. Sobre el aparato policial mexicano y su participación en crímenes violentos, v. tb. Temelli (2012a).

trata de la Morena —llamada así en evidente referencia a su origen étnico—, el personaje principal de la novela *Morena en rojo*, publicada en 1994 por la autora argentina Myriam Laurini⁹. La protagonista es una periodista mexicana de provincias que se dedica a la crónica roja y viaja durante cuatro años por varias ciudades mexicanas para investigar sobre el abuso de niños y su tráfico relacionado con las drogas, la prostitución y los trasplantes de órganos. Debido a sus descubrimientos, la Morena se sumerge cada vez más en una realidad mexicana dominada por el crimen organizado y la corrupción sistemática. Reflexionando sobre su «bendita ingenuidad» inicial (Laurini, p. 41), desarrolla con el paso del tiempo una actitud más bien *hardboiled*, que recuerda a los duros y sarcásticos detectives privados estadounidenses.

A primera vista, parece por lo tanto que estamos frente a una construcción de género que prescribe la adaptación a modelos clásicos masculinos como norma que tiene que ser cumplida. Siguiendo esta línea de argumentación, la encontramos afirmada por la constante y marcada agresividad de las acciones de la periodista. Así, cuando un automovilista que no respeta el semáforo golpea e insulta a la Morena, ella reacciona de un modo violento que va más allá incluso del principio del «ojo por ojo» del Antiguo Testamento: «Le jalé los pelos, lo arañé, quise matarlo, le dije entre dientes: —Te voy a matar, hijo de tu reputísima madre, castrado de mierda, te voy a cortar los huevos con una navaja» (p. 79). La investigadora parece mostrar una conducta coherente atribuida tradicionalmente a los varones o, mejor dicho, encarna prácticas características de una masculinidad hegemónica. En conformidad con su comportamiento impetuoso, lleva consigo un revólver, que saca al estilo del Salvaje Oeste sin pensárselo dos veces¹⁰. Otra costumbre que recuerda una actitud clásica del detective masculino es su consumo excesivo y constante de alcohol. La inclinación a beber es una característica que aparece explícitamente en la novela como una estrategia de supervivencia: «Para aplacar la ira me metí en una cantina a tomar un tequila. Después fueron más de dos, me enrolé con unos parroquianos y con el cuento de ‘la última y nos vamos’ llegué a casa bien borracha» (p. 101). La periodista transgrede una línea de construcción de género convencional que separa el hábito de tomar como conducta masculina legitimada, del tabú en el caso de las mujeres.

9. La escritora y periodista nació en Argentina; tuvo que exiliarse primero en Brasil y luego en Italia y España. Desde 1980 se instaló en México y pertenece a la llamada generación «argenmex», compuesta por autores argentinos exiliados. Laurini se dedica sobre todo a la defensa de los derechos humanos. Para una entrevista con la autora, v. Sandra Torres Pastrana.
10. Para un análisis de la Morena que se concentra en el fenómeno de la violencia, v. Temelli (2012b).

Hasta aquí, el dibujo del carácter de la Morena tiene el aspecto de una inversión contundente de roles. Pero la narrativa crea superficies de proyección alternativas basadas en la realización del personaje principal, que «no era una mujer hecha pedazos sino más bien pedazos de mujer que no lograban organizarse en una persona» (p. 71). Así, Frank Leinen constata que «la totalidad de su persona está llena de fragmentaciones. Tanto en su vida privada como también en su profesión, su conducta y sus acciones parecen poco estables» (2004, p. 531). La investigadora no se identifica a sí misma como sujeto potente; por el contrario, puede ser definida como un personaje en desarrollo, lleno de ansiedad, de desasosiego, de dudas y también de esperanzas y sueños. En este contexto, una característica significativa de la Morena es su añoranza permanente, su deseo de reconocimiento profesional y de satisfacción sentimental, aspiraciones que se quedan en tales, sin experimentar su materialización. Según el filósofo Giorgio Agamben, esta condición hace visible la *potenza* que distingue lo que ha quedado indeterminado, sin forma (pp. 177-204). En consecuencia, unas meras adscripciones esencialistas no llegarían a calificar la figuración compleja de esta detective de manera adecuada. La apertura que se realiza por la representación de la protagonista se corresponde en cierto modo con la estructura de la novela, que, como Salvador C. Fernández detecta acertadamente, «entreteje varias tradiciones literarias, como la etnografía, la crónica y la narrativa picaresca» (p. 139), así como también la narrativa política, que en su conjunto disuelven el esquema clásico policiaco y forman un texto híbrido.

UNA INVESTIGADORA DESORIENTADA ENTRA EN JUEGO: EL CASO DE RUTH EPELBAUM

Continuaremos ahora con el ejemplo de Ruth Epelbaum y veremos cómo se abordan en su caso los modelos clásicos y las relaciones de fuerza¹¹. La protagonista es una bibliotecaria de origen judío-polaco, jubilada prematuramente, que ha sido contratada, sin experiencia previa como detective, para encontrar a la hija de Chiquito Gold, quien también pertenece a la comunidad hebrea del Buenos Aires de hoy. El lector experimenta el «nacimiento» de una investigadora cuya posición periférica le permite cuestionar los mecanismos del orden. Por sus conocimientos profesionales, está capacitada para relacionar el tráfico actual de mujeres jóvenes oriundas del interior

11. La autora, María Inés Krimer, nació en Paraná y vive en Buenos Aires. Dejó su profesión de abogada para dedicarse exclusivamente a la escritura. *Sangre kosher* (2010) es su quinta novela; la trama está construida de tal manera que posibilita una continuación de investigaciones por parte de Ruth Epelbaum. Para una entrevista con la autora, v. Esteban Vera.

del país con el funcionamiento anterior de la organización *Zwi Migdal* —de carácter nada ficticio—, fundada por judíos polacos a principios del siglo XX (v. Glickman). La involucración del Ejecutivo y de la justicia se manifiesta de manera constitutiva: «Cuando esa organización dirigía el negocio, sus cómplices eran jueces y policías, los mismos que vigilaban a las pupilas, las sometían a controles médicos y las incluían en registros que las dejaban al margen de todo trabajo fuera del prostíbulo» (Krimmer, p. 34).

La presencia de esta red mafiosa como punto de referencia central de la trama crea entrelazamientos temporales, es decir, el crimen y la violencia aparecen como constantes, y esto conlleva al entrecruzamiento de hechos y personajes ficticios e históricos que, en conjunto, producen el ámbito negro y turbio en el cual se mueve la protagonista.

Desde la perspectiva del yo narrador, Ruth Epelbaum desvela interrelaciones criminales sin resolver absolutamente nada, y eso es de importancia primordial: no restablece el orden, lo cual sería, dada la realidad social, demasiado pedir, pero tampoco tiene éxito al presentar resultados satisfactorios a su cliente, quien al final muere de modo repentino e inexplicado. La disolución de estructuras narrativas bien conocidas va acompañada del hecho de que sea una mujer la que investiga en Argentina, lo cual contradice los parámetros de una esfera tradicionalmente masculina: «Estoy buscando a una chica. —Buscando una chica —repitió. —Sí. —Sos detective. —Sí. —No es trabajo para una mujer» (p. 100). Epelbaum ignora este comentario, lo cual es bastante significativo en lo referente a su posición en general: ni argumenta en contra de esas objeciones, ni opta por una actitud desencantada y cínica al estilo de los protagonistas masculinos de las novelas *hardboiled* clásicas. Evidentemente, no ha desarrollado una posición fija hacia su nueva existencia de detective, por lo cual actúa sin modelos prefabricados. En esto se diferencia de la Morena, quien por adaptarse a típicos modelos masculinos confirma en parte la lógica dicotómica.

Epelbaum se distingue por ser despistada y a la vez consciente de que no puede confiar en sus capacidades cognitivas —y de que no existe una linealidad concerniente a su pesquisa—: «¿Por qué estaba pensando todo eso? ¿Tenía alguna relación con lo que estaba investigando? (...) Mis divagaciones eran producto de una mente desquiciada» (p. 136). Los sentidos de Epelbaum quedan *affiziert* (afectados), en el sentido de Immanuel Kant (v. Kant, p. 42), por las cosas que le pasan; los acontecimientos influyen en ella, y a la investigadora le resulta imposible triunfar en reconocerlos mediante el raciocinio.

La desorientación permanente y la falta de entendimiento de Epelbaum se corresponden —para el lector que desconoce el hebreo— con el uso constante de palabras hebreas que muestra que la ausencia de comprensión es la base fundamental de la existencia. Eso significa un adiós a cualquier impulso de omnipotencia. La idea de un sujeto poderoso queda desmontada: «¿Qué papel había jugado yo en todo esto? Una vez más se me revelaba la imposibilidad de conocer el motivo de nuestros actos» (Krimmer, p. 180). Admitiendo que ella misma no entiende su posición, Epelbaum pone en cuestión el personaje del investigador como personaje central. En el plano narrativo se encuentra una equivalencia: el hilo conductor experimenta varios cortes y muchas veces parece esfumarse del todo, lo cual causa desconcierto —también para parte de la crítica literaria—: «En cuanto a la narración propiamente dicha, por momentos es confusa, sobre todo en aquellos puntos clave en los que debería ser clara para entender lo que está sucediendo» (Recoba, p. 6). La expectativa tradicional en cuanto a los requisitos con los que debería cumplir el género negrocriminal queda frustrada, pero es precisamente esta puesta en cuestión la que caracteriza la novela y la que contribuye a abrir el género de manera que ya no puede ser definido adecuadamente por formas o estructuras fijas.

CONFIGURACIONES EN MOVIMIENTO: EL CASO DE INÉS PEREYRA

La desestabilización del orden tradicional del género aparece de forma aún más marcada en la novela *Tuya*, de la autora argentina Claudia Piñeiro, publicada en 2003¹², en la que encontramos a otra detective aficionada. En este caso, se trata de una «detective doméstica» (Pino, p. 4): Inés Pereyra es un ama de casa argentina que ve cómo su marido, Ernesto, asesina a su secretaria y amante. Para preservar su matrimonio —y con ello, la fachada burguesa de una familia supuestamente íntegra y bien acomodada—, busca en la lectura de documentos científicos y de otros de práctica forense indicaciones relativas a cómo ocultar el crimen de su esposo.

El lector se ve enfrentado a una investigadora que reúne las características clásicas de la narrativa negrocriminal: especialmente en virtud de la perspectiva predominante del yo narrador, usual en el género —como ya mostraron las dos novelas anteriormente comentadas—, Inés Pereyra

12. La autora porteña fue finalista del Premio Planeta Argentina en 2003 con *Tuya*, su primera novela. Antes de dedicarse a la escritura, Piñeiro trabajó como contadora. Desde entonces le han sido otorgados varios premios y está considerada como *shooting star* de la literatura argentina. V. «LIBeraturpreis 2010 für Claudia Piñeiro aus Argentinien».

aparece como personaje de identificación decisivo ejecutando el rol de investigador. En el transcurso de la trama, se convierte en testigo, en cómplice (que trata de borrar los rastros del crimen de Ernesto), en víctima (que se defiende a sí misma, sobre todo en relación con una conspiración planeada por su marido) y al final, en asesina (a sangre fría), cuando se entera gracias a sus investigaciones secretas de que su cónyuge mantiene otra relación amorosa y decide vengarse: «Ella me miró. Disfruté ese instante. Le apunté. (...) Tenía miedo y no pudo ni siquiera gritar. Apreté el gatillo y dibujé un agujero perfecto en el medio de su frente por donde salió un chorro de sangre. Tiré el revólver con las huellas de Ernesto en el asiento trasero y salí corriendo» (Piñeiro, p. 149). En este momento crucial de la narración, actúa sin escrúpulos y disfruta de ejercer una forma de violencia autotélica (v. Reemtsma, p. 117); en otros, se presenta como ángel del hogar comprensivo y sufrido.

Esta unión personal contradictoria llega a la deconstrucción de arquetipos, ya que no existen atribuciones esencialistas, sino, en lugar de ello, formas de actuar que consisten en adopciones circunstanciales y temporales de ciertos roles, los cuales revelan de este modo su carácter construido: por una parte, Inés Pereyra contribuye a la reproducción del discurso patriarcal al declamar la consabida canción de la virilidad y delegar la responsabilidad por las infidelidades masculinas en las mujeres: «[H]oy por hoy las mujeres están muy lanzadas. Ven a un tipo y lo buscan, lo buscan, y el tipo si no hace algo se siente un imbécil» (p. 11). Por otra parte, renuncia a cumplir con una función tradicionalmente primordial para el ser femenino: el de ser una buena madre. Debido al asesinato planificado con precisión, sabe bien que ya no podrá encargarse de su hija adolescente: «Nadie se puede pasar huyendo toda la vida, por más peluca que te pongas» (p. 153). El desmontaje del «deber ser femenino» va secundado por el humor negro y el tono lapidario-sarcástico de la protagonista, pero significativamente, en cuanto al *Leitmotiv* de la fachada burguesa, todo se despliega mediante un monólogo interior y no está expresado *coram publico*.

En resumen, es en particular la volatilidad evidente en cuanto a los roles del autor del crimen y de la víctima lo que lleva a la erosión de adscripciones de género tradicionales. Mientras que, como ya se mencionó inicialmente, a las mujeres se les atribuye por regla general la parte de personaje abnegado o, alternativamente, el rol de la *femme fatale*, con arreglo al modelo dicotómico de María y Eva, el pensamiento y el comportamiento de Inés Pereyra demuestran una extensión enorme y compleja de configuraciones en movimiento. Eso contribuye a la apertura del

esquema narrativo y a la creación de una investigadora que se distingue por ser un personaje híbrido.

EN UN ESTADO DE LIMINARIDAD: EL CASO DE LÍA LAMAS

La flexibilidad para afrontar situaciones imprevistas y asumir un rol de detective sin recurrir a modelos fijos es una característica marcada, sobre todo si tomamos en consideración el modo de actuar de Lía Lamas, la protagonista uruguaya de la novela *La muerte tendrá tus ojos* (2008), escrita por Mercedes Rosende¹³.

Lamas trabaja de abogada en el Ministerio de Infraestructura en Montevideo y tiene que editar un reporte final que decidirá la aceptación de una convocatoria relativa a la explotación del puerto de San Pedro. Por ser una persona íntegra y responsable, de repente tiene que hacer frente a un mundo neoliberal dominado por la violencia, la corrupción y múltiples intrigas causadas por los enormes intereses económicos que subyacen a la operación. Su introducción inesperada como detective va acompañada por una autorreflexión constante en relación con su carácter y su vida como mujer urbana de clase media en sus cuarenta, con cierta inclinación al alcohol y al tabaco. Estas costumbres se manifiestan en la novela sobre todo como parte de actos socialmente sancionados, pero al mismo tiempo evocan la imagen del detective privado al estilo norteamericano. A primera vista, Lamas no parece copiar la actitud *hardboiled*, como lo demuestra el siguiente comentario autoirónico y metaficcional que es representativo de la novela, caracterizada por alusiones frecuentes al género negrocriminal:

por un momento pensé en subir a mi casa a ponerme un abrigo, pero no lo hice. Tal vez esa noche me sentía dura y sufrida, como una heroína de serie policial que se levanta el cuello de la chaqueta y sigue camino frente a las inclemencias del tiempo. O fui floja y perezosa como yo misma, y con tal de no volver a subir al quinto piso, me levanté el cuello de la chaqueta y seguí camino. (p. 79).

Al seguir su camino, es atacada y casi violada con el objeto de disuadir-la de que emprenda más investigaciones. A pesar de que la víctima reconoce a su agresor, es significativo para el ámbito negro en el cual se mueve que no muestre confianza en las fuerzas policiales. En lugar de

13. Rosende es licenciada en Derecho y docente en la Universidad ORT Uruguay. Es integrante de misiones de observación electoral de la Organización de Estados Americanos (OEA) y directiva de la Casa de los Escritores del Uruguay. Varios de sus textos narrativos fueron premiados. Para una entrevista con la autora, v. «Mercedes Rosende: la primera escritora uruguaya de policiales».

revelar el nombre, opta por una venganza personal y secuestra al presunto culpable. En el acto de comprar una cuerda para atarlo, ironiza e invierte el papel del investigador prototípico: «—La llevo —casi grité, entusiasmada como debió estar Sherlock Holmes cuando compró su lupa» (p. 107). Así llega a socavar, como alma gemela de Inés Pereyra, la línea de separación entre víctima y victimario.

Es de destacar que la protagonista no actúa de una manera lineal, sino que se encuentra en un estado de liminaridad, lo cual se manifiesta durante su reclusión en su casa, en su deseo permanente de descansar y en sus constantes dudas concernientes a qué hacer. Esto último es de importancia primordial en cuanto a su posición: Lía Lamas no emerge de manera consistente como ángel vengador ni como nueva edición de Marlowe; más bien, se incorpora al círculo de las investigadoras que no llevan «armas de mujer» específicas: «ni yo misma sé si me conozco» (p. 155). La protagonista se queda en el medio, sorprendida por acontecimientos que no llega a revelar —como los que se basan en la implicación en el caso de la mafia italiana y de los narcotraficantes— ni mucho menos es capaz de controlar.

Su herramienta más eficaz resulta ser la puesta por escrito de lo sucedido, que parece tener un fin catártico de lo vivido, pero que a la vez da testimonio de la potencia de la representación cultural como escenario sobre el cual se encarnan problematizaciones, como expone Vittoria Borsò (p. 239), y hace visible «otro saber», un saber que no se ha podido anular y que desafía las relaciones de poder.

FRACASAR Y DESAFIAR: EL CASO DE SARA YUNUS

El último ejemplo, la novela colombiana *Hilo de sangre azul* (2009), escrita por Patricia Lara¹⁴, reafirma esta tendencia relativa a las figuraciones del personaje investigador femenino. Sara Yunus es una periodista prestigiosa y acomodada que se esfuerza por aclarar las circunstancias de la muerte de un conocido financista. Aparte de su convicción acertada de que se trata de un asesinato y no de un suicidio, sus investigaciones en la alta sociedad de Bogotá no la llevan a una resolución exitosa y por ello, tampoco al reconocimiento profesional. Por el contrario,

14. Lara se ha dedicado durante 30 años al periodismo. También se volcó activamente en la política como concejal en Bogotá y fue candidata a la Vicepresidencia acompañando a Carlos Gaviria, del Polo Democrático Alternativo (PDA), en las elecciones de 2006. Para una entrevista con la autora, v. «Entrevista a Patricia Lara, a propósito de su nueva novela *Hilo de sangre azul*».

se ve amenazada por una avalancha de revelaciones, sin que ella disponga de armas efectivas para rechazarlas. Significativamente, las entrevistas a posibles autores del crimen crean un panorama polifacético, lo cual se superpone a los contornos del personaje de Sara Yunus. Mientras que la mayor parte de los sospechosos le cuenta detalladamente su biografía o se caracteriza inequívocamente por su manera de actuar, la personalidad y la actitud de la periodista frente a la vida resultan menos concretos. Además, y al contrario de las novelas antes comentadas, no encontramos en este caso un yo narrador, sino una instancia narrativa heterodiegética que crea una cierta distancia: «A las ocho de la mañana la periodista telefonó a la secretaria de don Venustiano Díaz, le comunicó la muerte de Pedro Ospina y le solicitó que se lo contara a Margarita» (p. 72).

En oposición al comportamiento de su colega mexicana la Morena, se pueden observar en el caso de Sara Yunus algunos modelos de conducta que, en términos de género, se atribuyen tradicionalmente a mujeres: cuando la colombiana se siente en peligro, recurre a la protección varonil, a pesar de que el elegido no reúne, a causa de su homosexualidad, los requisitos necesarios concernientes a la masculinidad hegemónica: «—Estoy alterada, Gabriel (...) Quiero descansar... Acompáñeme al hotel... Pero no me deje sola, por favor... Tengo miedo...» (p. 250). Aquí trasluce la imagen del «sexo débil», que se deja intimidar y no sabe sobrevivir solo. Mas el traslado —o mejor dicho, la huida— de la periodista a París como resultado de la angustia también implica una fuerte crítica con respecto al ámbito colombiano, en el cual reinan redes criminales que han invadido todas las esferas públicas, y no en última instancia el cuarto poder: los medios de comunicación.

La impresión de fragilidad que se manifiesta en ciertas actuaciones de la investigadora se ve por otro lado contrastada por la opinión de su novio, Sergio: «—Tu terquedad no tiene remedio, Sara Yunus. Haces siempre lo que se te da la gana, no le obedeces sino a tu propia voluntad» (p. 200). A lo largo de la narración encontramos varios ejemplos que contradicen este parecer y dan muestras de un cierto carácter influenciado de la protagonista, ejemplos que contribuyen a formar una imagen poco consistente y un tanto nebulosa de la investigadora.

Las consecuencias de su fracaso en lo referente al esclarecimiento del caso y a la publicación de la crónica respectiva tienen una dimensión importante respecto a las relaciones de poder. Sara Yunus decide escribir una novela sobre el asesinato —el autor del crimen resulta ser un prestigioso abogado, quien, en lugar de ir a la cárcel, es nombrado cónsul en Río de Janeiro— y al optar, como Lía Lamas, por el camino de la narrati-

va, subraya una vez más la potencia de la representación cultural. Es decir, el fracaso que resulta de la confrontación directa se convierte así en un desafío transversal a las relaciones de poder.

CONCLUSIÓN

Es una marca común el hecho de que la entrada en escena de las investigadoras femeninas esbozadas se produzca más allá de modelos dicotómicos. En resumen, es justamente la condición de indeterminación lo que hace interesantes a las detectives femeninas latinoamericanas para más estudios. La Morena, Ruth Epelbaum, Inés Pereyra, Lía Lamas y Sara Yunus se caracterizan por encarnar exámenes críticos de los modelos prefabricados del detective masculino. De un modo paradigmático, las husmeadoras confirman la versatilidad de las relaciones de poder y demuestran con ello la deconstrucción de arquetipos. La eliminación de esencialismos, más o menos pronunciada, va acompañada, en parte, de un estado de liminaridad que borra atribuciones dicotómicas y, por tanto, elude las soluciones simples, que contradirían la realidad sociocultural latinoamericana, marcada por el desorden y la inseguridad. Actualmente, parece que la narrativa negrocriminal renuncia a desarrollar armas femeninas esencialistas y dota a sus protagonistas más bien de un conocimiento sobre «la pérdida de credibilidad de los grandes relatos» (Lyotard, p. 63), concerniente a un orden capaz de conferir sentido. Esto va acompañado de reconfiguraciones del género negrocriminal, el cual —como afirma Wieser (p. 43)— no puede ser definido por normas o estructuras fijas. Más bien se trata de textos híbridos que tematizan de modo complejo el mundo del crimen por medio de un protagonismo femenino polifacético.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio: *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, ed. de Daniel Heller-Roazen (ed.), Stanford University Press, Stanford, California, 1999.
- Borsò, Vittoria: «Bio-Poetik'. Das 'Wissen für das Leben' in der Literatur und den Künsten» en Wolfgang Asholt y Ottmar Ette (eds.): *Literaturwissenschaft als Lebenswissenschaft. Programm – Projekte – Perspektiven*, Narr, Tübinga, 2010, pp. 223-246.
- Connell, Raewyn W.: *Masculinities*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles, 2005.
- «Entrevista a Patricia Lara, a propósito de su nueva novela *Hilo de sangre azul*» en *Foro Abierto de Novela Negra*, 8/9/2009, disponible en <<http://foroabiertodenovelanegra.wordpress.com/2009/09/08/entrevista-a-patricia-lara-a-proposito-de-su-novela-su-nueva-novela-%E2%80%98hilo-de-sangre-azul%E2%80%99/>>, fecha de consulta: 15/8/2012.

- Fernández, Salvador C.: «Poder, prostitución y periodismo en *Morena en rojo* de Miriam Laurini» en Juan Carlos Ramírez-Pimienta y S.C. Fernández (eds.): *El Norte y su frontera en la narrativa policiaca mexicana*, Plaza y Valdés, México, DF, 2005, pp. 133-151.
- Foucault, Michel: «El sujeto y el poder» en *Revista Mexicana de Sociología* vol. 50 N° 3, 7-9/1988, pp. 3-20.
- Glickman, Nora: *The Jewish White Slave Trade and the Untold Story of Raquel Liberman*, Garland, Nueva York, 2000.
- Golubov, Nattie: «La masculinidad, la feminidad y la novela negra» en *Anuario de Letras Modernas* N° 5, 1991-1992, pp. 99-121.
- Gregory Klein, Kathleen: *The Woman Detective. Gender & Crime*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago, 1995.
- Kant, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* [1874], ed. de Karl Vorländer, Felix Meiner, Hamburgo, 1969.
- Krimer, María Inés: *Sangre kosher*, Aquilina, Buenos Aires, 2010.
- Lara, Patricia: *Hilo de sangre azul*, Norma, Bogotá, 2009.
- Laurini, Myriam: *Morena en rojo*, Joaquín Mortiz, México, DF, 1994.
- Leinen, Frank: «Paco Ignacio Taibo II und die Mexikanisierung des Kriminalromans. Interkulturelle Spielformen der *nueva novela policiaca* zwischen Fakt und Fiktion» en Sabine Lang, Jutta Blaser y Wolf Lustig (eds.): «*Miradas entrecruzadas* – Diskurse interkultureller Erfahrung und deren literarische Inszenierung», Vervuert, Fráncfort, 2002, pp. 251-279.
- Leinen, Frank: «Lugar del crimen: México. La visión crítica de la sociedad mexicana moderna en la novela policiaca» en Günther Maihold (ed.): *Las modernidades de México. Espacios, procesos, trayectorias*, Porrúa, México, DF, 2004, pp. 517-538.
- «LIBERATURPREIS 2010 für Claudia Piñeiro aus Argentinien» en *Liberaturpreis*, 1/7/2010, <www.liberaturpreis.org/pineiro.pdf>, fecha de consulta: 15/8/2012.
- Liotard, Jean-François: *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Éditions de Minuit, París, 1979. [Existe versión en español: *La condición posmoderna*, Cátedra, varias ediciones.]
- «Mercedes Rosende: la primera escritora uruguaya de policiales» en *Policía sin fronteras – Uruguay*, 15/4/2008, <<http://policiasinfronteras.blogspot.de/2008/04/mercedes-rosende-la-primera-escritora.html>>, fecha de consulta: 15/8/2012.
- Monsiváis, Carlos: «Ustedes que jamás han sido asesinados» en *Revista de la Universidad de México* N° 3, 1973, pp. 1-11.
- Nichols, William J.: «A los márgenes: hacia una definición de ‘negra’» en *Revista Iberoamericana* vol. 76 N° 231, 2010, pp. 295-303.
- Pino, Mirian: «Las memorias alternativas en relatos policiales del nuevo milenio» en *VI Encuentro Interdisciplinario de las Ciencias Sociales y Humanas*, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina, 2009, pp. 1-7, disponible en <<http://publicaciones.ffyh.unc.edu.ar/index.php/6encuentro/index>>, fecha de consulta: 15/08/2012.
- Piñeiro, Claudia: *Tuya* [2003], Colihue, Buenos Aires, 2005.
- Recoba, Diego: «Insistencia de lo negro» en *La Diaria*, 2/8/2010, p. 6.

- Reemstma, Jan Philipp: *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburger Edition, Hamburgo, 2008.
- Rosende, Mercedes: *La muerte tendrá tus ojos*, Sudamericana, Montevideo, 2008.
- Temelli, Yasmin: «Editorial: Violencia(s) en México» en *iMex. México Interdisciplinario. Interdisciplinary Mexico* año 1 N^o 1, 2012a, disponible en <www.imex-revista.com/archivo.html>, fecha de consulta: 15/8/2012.
- Temelli, Yasmin: «La nueva novela policiaca mexicana: violencia polifacética y factor femenino. El caso de *Morena en rojo* de Myriam Laurini» en Werner Mackenbach y Günther Maihold (eds.): *La transformación de la violencia en América Latina. Dinámicas del cambio de la violencia en la sociedad y en la literatura*, F&G, Guatemala, 2012b.
- Torres Pastrana, Sandra: «Pocas escritoras de género negro porque nos enseñaron a ‘ser buenas’» en *Cimacnoticias*, 4/9/2008, disponible en <www.cimacnoticias.com/site/08090405-Pocas-escritoras-de.34720.0.html>, fecha de consulta: 15/8/2012.
- Vera, Esteban: «María Inés Krimer: Toda historia secreta tiene un potencial narrativo» en *Novedades sobre las Artes Nuestras*, 20/8/2010, disponible en <<http://agencianan.blogspot.de/2010/08/maria-ines-krimer-toda-historia-secreta.html>>, fecha de consulta: 15/8/2012.
- Wieser, Doris: *Der lateinamerikanische Kriminalroman um die Jahrtausendwende. Typen und Kontexte*, LIT, Münster, 2012.
- Zee, Linda S.: «Miriam Laurini» en Darrell B. Lockhart (ed.): *Latin American Mystery Writers*, Greenwood Press, Westport-Londres, 2004, pp. 116-117.

LAS VOCES FEMENINAS Y LA CONSTRUCCIÓN DISCURSIVA DE GÉNERO EN TRES ESTILOS MUSICALES LATINOAMERICANOS (1965-2010)

Naemi Bauer

El análisis lingüístico de canciones escritas e interpretadas por mujeres entre 1965 y 2010 en tres estilos musicales latinoamericanos revela que se produce una evolución en la descripción del amor, el hombre y la interacción sexual. Desde una perspectiva femenina, se invierte la jeraquía tradicional de género y se proyecta una imagen segura y autodeterminada de la mujer, que rompe con las representaciones estereotípicas que muchas veces se encuentran en letras escritas por varones. Se trata de una construcción discursiva de género diferente, que se puede relacionar con los desarrollos histórico-reales y con los avances emancipatorios de la mujer.

Hasta ahora, la construcción discursiva de género en los estilos salsa, merengue y bachata, así como también la contribución de autoras e intérpretes femeninas en este ámbito musical, solo se han tematizado mediante corpus pequeños a modo de ejemplo (v. Aparicio 1994, 1998 y 2002; Austerlitz; Bauer; Bauer/Helfrich; Cabral; Guzmán; Pacini Hernández 1990 y 1995; Tejada Read; Velázquez/Ureña), y con excepción de los trabajos de Naemi Bauer y Uta Helfrich, no se han hecho hasta el momento otras investigaciones propiamente lingüísticas acerca del tema. La mayoría de las investigaciones se han limitado sobre todo a analizar letras de canciones de autores e intérpretes masculinos y han revelado que, comúnmente, predominan el poder masculino, una cierta «híper» masculinidad, la misoginia y una objetivación de la mujer (v. Aparicio 1994, 1998 y 2002; Bauer; Bauer/Helfrich; Costello; Guzmán; Pacini Hernández 1995; Velázquez/Ureña). Muchas veces las representaciones estereotípicas y polarizadas de la mujer promueven una doble moral: cuando aquella rompe con las expectativas acerca de su rol tradicional y cuando vive una sexualidad activa y autodeterminada, se dise-

NAEMI BAUER: M. A., asistente de investigación en el Seminario de Filología Románica en la Universidad de Gotinga, ha estudiado Filología Románica y Estudios de Género. Su tesis de doctorado trata sobre la construcción discursiva de género en las letras de canciones de diferentes estilos musicales latinoamericanos. Este artículo es una ampliación y continuación de su tesis de licenciatura «El concepto del machismo en un corpus de canciones de la salsa romántica» (2009).

ñan imágenes negativas. Al contrario, se la representa de manera positiva cuando cumple su rol y cuando se comporta pasivamente en las relaciones sexuales¹ (Aparicio 1994, p. 669 y ss.; 1998, p. 155; Bauer; Bauer/Helfrich, p. 276). El amor y la interacción sexual son descritos desde una perspectiva masculina (Aparicio 1994, p. 673; Bauer; Bauer/Helfrich, p. 275); así, de acuerdo con Frances Aparicio (1994, p. 673), las mujeres no se identifican con los contenidos de las canciones escritas por hombres. Esto es más notable todavía si se tiene en cuenta que los estilos musicales tienen una gran importancia cultural en los países en los cuales se los escucha² y que por su omnipresencia forman parte de la enculturación musical y social para muchos hombres y mujeres: «Para todos nosotros, en todas las culturas, pero particularmente en el Caribe, la música ha sido una fuerte influencia en nuestros años formativos, y tanto la música como las letras (...) han tenido un tremendo impacto en la formación de nuestra sexualidad» (p. 660, traducción N.B.).

Además, hay que considerar que la industria musical latinoamericana está claramente dominada por productores, gerentes, intérpretes y autores masculinos y que rechaza de manera sistemática la participación femenina (Aparicio 1994, p. 662; 1998, p. xii-xiii, 123; 2002, p.135 y ss.). Hasta comienzos de los años 80, tal participación era muy escasa y desde entonces apenas ha aumentado debido a la incursión de la mujer en espacios tradicionalmente ocupados por hombres, lo cual también afectó el ámbito de la música (Aparicio 1998, p. 156; Cabral, p. 102; Austerlitz, p. 116; Velázquez/Ureña, p. 113 y ss.)³. Sin embargo, en la mayoría de los casos, detrás de cada intérprete femenina se encuentran hombres que tienen un mayor poder (por ejemplo, sobre la producción y en la elección de las letras⁴ [Aparicio 1994, p. 662; 1998, p. XIII; 2002, p. 136; Austerlitz,

1. La idealización de la mujer latinoamericana y la desvaloración de comportamientos no deseados en ella se puede subsumir bajo el concepto de «marianismo», término introducido por Evelyn Stevens (p. 96). La idealización incluye además la valoración de la virginidad femenina (Aparicio 1994, p. 676; Bauer; Bauer/Helfrich, p. 273).

2. Aunque en los años 80 varias canciones de merengue y bachata (especialmente aquellas «de doble sentido») han sido criticadas por sus contenidos inmorales y sexistas (Pacini Hernández 1995, p. 176; Velázquez/Ureña, p. 87 y ss.), y si bien la bachata era al principio un estilo marginal (Austerlitz, p. 112), hoy en día estos géneros musicales son escuchados por hombres y mujeres de todas las edades y clases y son –al igual que la salsa para muchos latinoamericanos (Aparicio 1998, p. xvii)– un símbolo de la identidad cultural y (trans)nacional (Cabral, p. 127).

3. Una excepción es la bachata, en la cual la participación femenina curiosamente comenzó ya en los años 60 (Velázquez/Ureña, p. 188 y ss.); pero mientras que en otros géneros esa participación fue en aumento, con respecto a las bachateras se puede notar una tendencia regresiva (Pacini Hernández 1995, p. 183 y ss.).

4. En el caso de la salsa, se puede constatar que las intérpretes con más éxito han sido aquellas que han interpretado canciones escritas por varones (Aparicio 1994, p. 662; 1998, p. xiii, 124).

p. 117 y ss.; Pacini Hernández, p. 179, 182] o en la comercialización), lo que significa un gran obstáculo para las mujeres en la búsqueda de su independencia completa como artistas (Aparicio 2002, p. 150; Austerlitz, p. 117). Desafortunadamente, la historiografía musical no solo tiende a tematizar únicamente a algunas intérpretes —y casi siempre a las mismas—, sino que también, en general, invisibiliza la contribución femenina a la música latinoamericana⁵ (Aparicio 1998, p. xii, xiii; 2002, p. 135 y ss.; Cabral, p. 101; Velázquez/Ureña, p. 114), lo que es, según Carlos Velázquez y Alejandro Ureña, un «vicio cultural» (p. 114).

Por todos los aspectos mencionados, parece necesario enfocarse en canciones de autoras e intérpretes femeninas en particular, para visibilizarlas y para escuchar sus «voces»⁶. Ese será el objetivo de la presente contribución, en la cual se expondrán los primeros resultados de un estudio piloto que se ha llevado a cabo en el ámbito de la lingüística española y que se concentra en analizar únicamente letras escritas e interpretadas por mujeres entre 1965 y 2010 en los estilos salsa, merengue y bachata⁷. Se busca comprobar cómo estas letras tratan los temas del amor, los hombres y la interacción sexual y revelar qué autoimagen proyectan y si existen diferencias con respecto a la construcción discursiva de género. A causa del predominio masculino en la industria musical, se presupone que las letras escritas por mujeres no se diferenciarán mucho en cuanto a las representaciones del género femenino de las de autoría masculina, y que diseñarán autoimágenes estereotípicas que solamente sirven a las fantasías y deseos del hombre⁸ y confirman así el discurso masculino.

EL CORPUS

El corpus se compone en total de 84 canciones y se subdivide en tres etapas diferentes (v. cuadro 1). La primera etapa (1965-1980) constituye el comienzo de la participación femenina en el ámbito musical como

5. Por ejemplo, se dedica un capítulo propio a las mujeres pero no a los hombres, lo que parece decir que ellos son la norma y ellas un caso excepcional, una categoría marcada o «extra» (Aparicio 1998, p. xii; 2002, p. 135 y ss.).

6. Aunque Aparicio (1998, p. 160) sostiene que el género de la autoría no puede ser el único indicador de una ideología de género (ya que en las canciones escritas por hombres para una interpretación femenina a veces también se retoma una perspectiva de mujer, v. nota 16 de este artículo), esta contribución se concentra en analizar letras de autoría femenina para revelar su propia subjetividad.

7. El análisis se efectuará con el método de la lingüística del discurso DIMEAN (Warnke/Spitzmüller).

8. Aparicio sostiene que muchas canciones interpretadas por salseras perpetuaron los roles tradicionales de género, y en referencia a la ropa y la imagen de estas salseras, afirma: «A las mujeres cantantes se les permite actuar en el escenario (...) en la medida en que, en algunos casos, juegan con los deseos y las fantasías del público masculino» (1994, p. 663, traducción N.B.).

intérpretes y autoras. Las 20 canciones de bachata y salsa consideradas pertenecen a tres intérpretes y seis autoras. Para el género musical merengue no se han podido encontrar canciones de autoras e intérpretes femeninas, así que no forma parte del análisis de esta primera etapa. En la segunda etapa (1980-1995), aumenta la participación de mujeres en la industria musical latinoamericana⁹. Para el estilo de la bachata ocurre lo contrario: no se han encontrado canciones de autoras, escritas para una interpretación femenina¹⁰, ni en esta etapa ni en la siguiente, de manera que no será parte del análisis. El corpus de la segunda etapa se compone de 29 canciones de merengue y salsa, de 13 intérpretes y 17 autoras. La tercera etapa (1995-2010) representa la fase reciente a partir del establecimiento de voces femeninas y se compone de 35 canciones de merengue y salsa, de 13 intérpretes y 28 autoras.

CUADRO 1	CORPUS ANALIZADO					
	Etapa 1 (1965-1980)		Etapa 2 (1981-1995)		Etapa 3 (1996-2010)	
Estilo musical y número de canciones	Bachata	Salsa	Merengue	Salsa	Merengue	Salsa
	12	8	14	15	10	25
Intérpretes	3		13		13	
Autoras	6		17		28	
Canciones en total	20		29		35	
Corpus			84			

Hay que añadir que a partir de 1965 la autoría femenina ha producido más que estas 84 canciones, pero a causa de la invisibilización de la mujer en el ámbito musical es difícil muchas veces determinar el género de la autoría (que se considera un criterio elemental en este análisis) o conseguir las letras; por ese motivo, no se ha podido componer un corpus más grande por el momento. Además, solo se analizarán canciones que tratan los temas del amor o del género. Los resultados del análisis solamente relevan tendencias y no son representativos, porque la posibilidad de comparar las etapas individuales está restringida a causa del diferente número de canciones, autoras e intérpretes.

9. En esta etapa hay un verdadero *boom* de orquestas femeninas en el merengue (Aparicio 1998, p. 156; Austerlitz, p. 116; Cabral, p. 105 y ss.; Velázquez/Ureña, p. 118).

10. De los dos estilos musicales dominicanos, merengue y bachata, el primero ha recibido en general más promoción y aceptación (Pacini Hernández 1995, p. 191 y ss.). Por esta razón, y también por el hecho de que la bachata fuera durante mucho tiempo un «portavoz» de sentimientos masculinos (Velázquez/Ureña, p. 188), se explica por qué las mujeres se dedicaron poco a este género.

ANÁLISIS

1965-1980: bachata y salsa

En esta primera etapa, predomina visiblemente el tema «amor» (v. figura 2), que permite visualizar la frecuencia de las 150 palabras más usadas en este corpus¹¹⁾, pero el análisis revela que no se trata de un amor perfecto, romántico o sexual, sino de un amor decepcionado. En 70% de las canciones se canta acerca del engaño, la traición o las penas de amor experimentadas por la mujer, lo que explicaría la descripción negativa del hombre. Para él, se usan denominaciones como *canalla*, *culpable*, *sin corazón*, *perro*, *bobo*, *falso*, y descripciones como *no eres hombre macho* o *no eres varón* (C1¹²). En la mayoría de los casos (60%) las letras van dirigidas a una entidad masculina a través de la segunda persona del singular (*tú*). Este resultado en relación con la forma de tratamiento será comparado con los de las otras dos etapas e interpretado en la conclusión final.

FIGURA 1

LAS 150 PALABRAS MÁS FRECUENTES EN EL CORPUS DE 1965-1980



La decepción amorosa produce en la mujer diferentes reacciones: es feliz de haberse liberado del hombre y su comportamiento corresponde a la imagen que también se da en la bachata en letras de autoría e interpretación masculinas durante esta etapa. En ellas se describe a la mujer como una persona fría, calculadora, pragmática y realista (Costello, p. 6). Ella no se muestra sufriendo, como en gran medida era el caso de las figuras masculinas (Pacini Hernández 1995, p. 158 y ss.), ni reacciona de una manera muy emocional:

11. Las imágenes (figuras 1 a 3) se han generado con el programa *Wordle* (<www.wordle.net>).

12. Las siguientes abreviaturas refieren a la información detallada sobre las canciones en el apéndice.

Si es cierto que te vas
 (...) una fiesta voy a dar
 porque la verdad sea dicha
 no te aguantaba más
 puedes seguir tu camino
 por aquí no vuelvas más
 porque yo ya tengo en lista
 quien ocupará tu lugar.

«La fiesta» (C2)

Por eso yo
 voy cantando ahora
 voy gozando ahora
 con mi nuevo amor
 con mi nuevo amor
 se acabó el dolor

«Con un nuevo amor» (C3)

Otra reacción de la mujer frente a la decepción amorosa es perder la fe en el amor o sentir deseos de vengarse.

Por tu amor
 lloré para llenar un río
 de boba
 pero hoy en adelante
 de los amores me río.

«Yo no lloro más» (C4)

Yo me vengaré
 yo me vengaré
 (...) de su desamor
 (...) yo me vengaré
 y lo mataré.

«Me vengaré» (C5)

Por último, consume alcohol para divertirse o para olvidarse de sus tristezas y, en general, asume un rol masculino, porque para este objetivo debe ingresar en espacios propios de hombres (la cantina), espacios que en esa época solamente estaban abiertos para una mujer si trabajaba como prostituta (v. Pacini Hernández 1995, p. 162). Cabe notar que es ella quien paga la cuenta, lo que demuestra una cierta independencia económica.

En la cantina me paso noche y día
 tomando por un falso querer (...).
 Si tomo es por mi dinero
 y si es que invito pago yo.

«Seguiré viviendo» (C6)

Como soy muy parrandera
 yo siempre ando borracha
 (...) bebiendo sin terminar.

«Borracha» (C7)

En «La Sufrida» se denuncia además la ya mencionada doble moral, que para Velázquez y Ureña representa un «temprano duelo feminista» (p. 188 y ss.)¹³. Aunque en esta canción no se dice nada en concreto acerca de la vida sexual de la figura femenina, Deborah Pacini Hernández (1995, p. 181) supone que es sexualmente activa y que tiene sexo extra-

13. La denuncia de la doble moral no se limita a esta canción o al género bachata, sino que también se la tematiza en varias canciones de La Lupe que, sin embargo, no se han tomado en cuenta, puesto que no son de los estilos investigados en este análisis.

matrimonial debido a que se prostituía¹⁴. La mujer declara que esta manera de vivir es su propio derecho, lo que provoca una desvalorización por parte de la sociedad:

Ya no me importa
que me digan que soy mala
en esta vida yo me siento muy feliz.
En la otra vida que es la que llaman buena
yo sufrí mucho y por eso la cambié.
(...) yo soy mala y seguiré siendo mala.

«La Sufrida» (C8)

Volviendo sobre la entrada de la mujer a espacios que tradicionalmente se han reservado a actores masculinos, hay que añadir otro aspecto importante: la incursión de la mujer en el espacio de la música. Así, la intérprete La Lupe reclama, como cantante, autora y voz, su derecho de formar parte de la salsa (Aparicio/Valentín-Escobar, p. 92; Poey, p. 89), lo que significa un autoempoderamiento («*self-empowerment*») (Poey, p. 88) en este ámbito. Se trata de una autorrepresentación muy segura de sí misma: *En la música y el canto / no hay quien me pueda igualar* («Borracha», C7). En «Dueña del cantar», proclama de una manera inequívoca su rol e importancia como mujer en la industria musical latinoamericana:

Soy dueña de este verso
que al cantar me puso a inspirar
que soy la voz
dueña del cantar (...).
Soy dueña de la salsa de la salsa.

«Dueña del cantar» (C9)

1981-1995: merengue y salsa

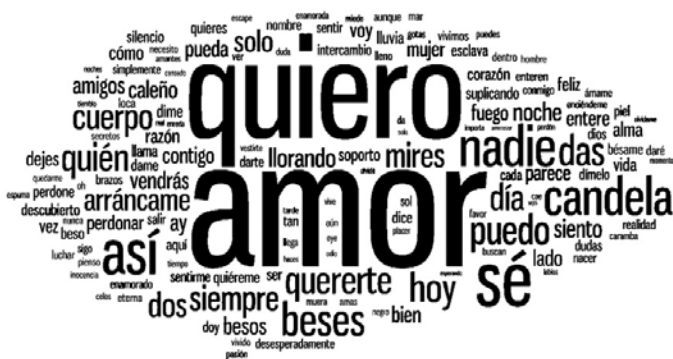
En la segunda etapa, la imagen (figura 2) demuestra que otra vez predomina el tema «amor», pero al amor decepcionado (tratado en ocho canciones) se suman otras formas: el amor perfecto, aventuras amorosas, celos y, en especial, amor sexual. En general, no se alude a la interacción sexual de forma directa, sino que se la describe con metáforas del dominio fuente FUEGO —«*Labios ardientes que me queman como un volcán*» («Bésame agresivamente», C10); «*Que me das candela*» («Negro candela», C11), «*Que tu fuego me caliente / penetre toda*» («Llama eterna», C12), o se la expresa de

14. Esta hipótesis no parece desacertada, ya que también utiliza la dicotomía básica del concepto de la doble moral: *buen*a vs. *mal*a.

manera implícita por el contexto en descripciones como: «*Poco después del final*» («Me siento tan sola», C13), «*Océano de pasiones*» («Mujer de fuego», C14), «*Esas noches de locura*» («Quién como tú», C15), «*Intercambio de amor*» («Intercambio de amor», C16). Adicionalmente, se puede ver que varias veces se hace uso de formas simétricas para indicar la interacción sexual¹⁵ y se constituye una «unidad» de los géneros en esta relación mediante el empleo del pronombre reflexivo *nos* —«*Noches enteras pasamos entregándonos todo*» («Mujer de fuego», C14), «*Nos amamos sin control / Que despertamos abrazados con ganas de seguir amándonos*» («Simplemente amigos», C17)—.

FIGURA 2

LAS 150 PALABRAS MÁS FRECUENTES EN EL CORPUS DE 1981-1995



La mujer se muestra segura y autónoma en asuntos sexuales cuando dice, por ejemplo: «*Soy más que suficiente para darte cariño / ternura*» («Mujer de fuego», C14) o «*El amor que yo te entregué nadie podrá igualarlo*» («Vendrás llorando», C18). Por el uso de muchos imperativos y de la forma *quiero* (v. fig. 2), se tiene la impresión de que sabe muy bien lo que ella y su cuerpo desean. Con el *quiero* exigente anima al hombre de forma activa al sexo y así se presenta como sujeto activo e incitante:

Bésame agresivamente (...)
abrázame, apriétame
 que *quiero* sentir tu cuerpo
acércate a mí que los [labios] *quiero* besar
prueba mis labios que te van a agradar.

«**Bésame agresivamente**» (C10)

Yo *quiero* sentir de tu cuerpo
 el despertar.

«**Llama eterna**» (C12)

15. Mediante la «prueba de la simetría» de Robert Baker, se verifica si los verbos permiten como agente un hombre, una mujer, o un hombre y una mujer al mismo tiempo.

Quiéreme (...) sin medida
no tengo principio ni fin.

«Mujer de fuego» (C14)

Hazme tuya de una vez
quiero ver la desnudez
de tu cuerpo junto al mío.

«Seré tuya» (C19)

Quiero amanecer contigo (...)
yo *quiero* un beso en la boquita
yo *quiero* papi otra cosita
quiero sentirme tuya

«Seré tuya» (C19)

Quiero más y más de ti.

«Aventurero amor» (C20)

Quiero besos en excesos sin parar.

«Para que me beses tú» (C21)

Hoy *quiero* vestirme con mis besos.

«Hoy» (C22)

En esta etapa también se puede ver que por primera vez se tratan temas «de mujeres» (aunque solamente en una de las 29 canciones). Así, se habla del sexo contra la voluntad de la mujer, de ser madre soltera y del miedo relacionado con este último punto. Incluso se mencionan «experiencias» femeninas, como la menstruación o el embarazo, y se tematizan la violencia del padre, la carencia de la madre, la desaprobación social de un embarazo extramatrimonial y el tema del aborto:

Tuve miedo de estar tan solos los dos
me puse a temblar cuando él se acercó a mí
pude sentir que no tendría voluntad
apenas si dije no y él me empezó a desnudar
y me puse a llorar poco después del final (...).

Mi cuerpo cambió con una revolución
me cansé de esperar lo que llega cada mes
fue cuando comprendí
que algo crece dentro de mí
y quisiera llorar y quisiera gritar
que me siento tan sola (...).
Él me abandonó (...)
y mi mayor consuelo me da tanto miedo
se mueve y crece dentro de mi cuerpo.

La casa tembló cuando papá se enteró
lo debes perder fue lo que él ordenó
pues la gran sociedad no se debe de enterar
no me dolieron los golpes tanto como mi soledad.

Ella también lo apoyó en lo que él decidió
me hicieron saber mil veces que les fallé
me cansé de escuchar del honor que perdí (...).

Me dolió decidir que hoy me iré de aquí (...)
a donde yo no ofenda con mi presencia
donde puede nacer la inocencia.

«**Me siento tan sola**» (C13)

En la mayoría de los casos (89,66%), las letras interpelan directamente al hombre por medio de la segunda persona del singular. La descripción de este es generalmente positiva, y denominaciones como *compañero* o *confidente* demuestran que se habla de una «coexistencia» en la cual ambos géneros tienen los mismos derechos. Lo mismo se manifiesta en el uso de formas simétricas que indican una «unidad sexual».

1996-2010: merengue y salsa

De manera similar a la etapa anterior, en esta última etapa el amor, el sexo y el engaño son temas dominantes. La interacción sexual se describe otra vez con el dominio fuente FUEGO y, en algunas pocas canciones, también con el dominio ALIMENTACIÓN. Así, por ejemplo, el hombre, o mejor dicho, sus besos y su piel, saben a *miel*, y en una canción se hace un uso exclusivo de metáforas culinarias:

Que yo tengo para darte
todo lo que tú quieras
yo te alimento (...)
y si quieres en la noche
esa es mi especialidad
yo tengo muchos sabores
y no repito
yo tengo los condimentos
que calman tu apetito.

«**Todo lo que tú quieras**» (C23)

La sexualidad de la mujer se caracteriza por la seguridad y la autonomía, porque nuevamente se usa el *quiero* exigente en relación con la interacción sexual: «*Lo quiero tener en mi lecho en pieb*», «*Yo quiero saber cómo ama éb*» («Amor secreto», C24): «*Quiero tenerlo otra vez*», «*Quiero poder amarlo a él hasta perder la razón*» («Tentación», C25). El coito mismo se describe muy explícitamente en dos canciones:

Me recorres entera y te quedas en mí
oh eres todo lo que yo necesitaba.

«Una nueva mujer» (C26)

Solo quiero tenerte completo
sin pausa ni esperos
sentirte invadiendo completo
mi cuerpo y mi ser.

«Quiero perderme» (C27)

Una vez más se puede notar una «unidad» sexual («*Los dos seamos una sola piel*» [«Amor secreto», C24], «*hacer el amor los dos*» [«Para vivir los dos», C28], «*inventamos caricias de manera exclusiva*» [«Nadie va a separarnos», C29])– y de manera similar a las etapas anteriores, en la mayoría de los casos (88,57%) las letras van dirigidas a una entidad masculina a través de la segunda persona del singular. Pero al contrario de la etapa anterior, para la denominación del hombre se usan varias designaciones que lo infantilizan (*muchacho, muchachito, chico, niño, nene*) y así se manifiesta un cambio con respecto a las dos primeras etapas. También resulta destacable que en varias canciones haya un desinterés de la mujer hacia el hombre y que sea la mujer quien toma la decisión de terminar la relación o de tener una aventura amorosa con otro hombre:

Yo he decidido pensar más en mí
pues merezco también atención (...)
me voy por ahí
a mí no me esperes (...)
se te acabó el tiempo (...)
y además me voy con Eddie (...)
déjame sola sola solita (...)
que me voy con mis muchachitas
ya me cansé de darte lo que tú no te mereces
(...)
no aguanto más
así que sigue solo por ahí (...)
coge tus bultos todas tus cosas tu maletín
que esta novela llegó a su fin (...).

«Me voy por ahí» (C30)

Con permiso yo aquí y tú allá.

«Aunque nunca dejé de amarte» (C31)

Hace tiempo que no siento nada
al hacerlo contigo
que mi cuerpo no tiembla de ganas
al verte encendido
y tu cara y tu pecho

tus manos parecen escarcha
y tus besos que ayer me excitaban
no me dicen nada
y es que existe otro amor
y lo tengo callado y escondido.

«Lo siento, mi amor» (C32)

Y te tengo que informar que estás equivocado (...)
ya soy libre y me siento nueva (...)
chao que te vaya bien (...)
busca quien te cuide y quien te consienta
y si no lo encuentras pídele a tu abuela.

«Libre» (C33)

Por último, se puede observar en esta etapa que la palabra *mujer* se menciona con más frecuencia y que gana en importancia (figura 3)¹⁶.

FIGURA 3

LAS 150 PALABRAS MÁS FRECUENTES EN EL CORPUS DE 1996-2010



Así, en la canción «A una mujer como yo» (C34), la mujer instruye al hombre cuando dice: «y te digo yo / escúchalo bien / que no se te olvide que conmigo no juegas / es para que aprendas / escucha otra vez / escúchalo bien», y

16. En esta etapa también se retoma el tema «mujer» en letras de autoría masculina (escritas para una interpretación femenina), que diseñan una imagen de esta que igualmente rompe con las representaciones estereotípicas y tradicionales, lo que demuestra un cambio en el rol de la mujer. Pero también hay que decir que estas canciones se limitan a un círculo muy pequeño de autores.

le explica que hay que respetar a una mujer. En «Soy una mujer», la figura femenina le explica al hombre qué es una mujer, qué quiere y qué puede hacer y que, aunque tal vez no sea lo que desea, él tiene que acostumbrarse a este hecho:

Todo cambió
y ahora tú tienes que ver
cómo lo hago yo
llegó el momento de confiar en mí
porque ahora estamos dentro de la cuenta
por ahora soy hasta presidenta
todo cambió.

«Soy una mujer» (C35)

CONCLUSIÓN

El análisis diacrónico de canciones escritas e interpretadas por mujeres demuestra una evolución en todos los aspectos. En la primera etapa (1965-1980), el amor decepcionado es predominante. La interacción sexual no forma parte de las canciones y la imagen de lo masculino es negativa. Las mujeres son descritas como seres fríos sin emociones, que entran en espacios masculinos (la cantina, la industria musical) asumiendo un rol masculino. En la segunda y tercera etapas (1980-1995 y 1995-2010), al amor decepcionado se suma el tema del amor sexual¹⁷. La interacción sexual se describe de forma indirecta y se utilizan conceptos metafóricos convencionales (FUEGO y ALIMENTACIÓN). Además, la mujer se muestra muy exigente y toma la iniciativa en asuntos sexuales: mediante el uso de imperativos y del verbo *quiero* anima al hombre al acto sexual y se convierte en el sujeto activo e incitante. En la segunda etapa se consigue –a diferencia de una autoría masculina– una «unidad» de los géneros en la interacción sexual mediante el uso de verbos simétricos y del pronombre reflexivo *nos*. En comparación con la primera etapa, en la segunda la denominación y descripción del hombre es más bien positiva y la mujer trata al hombre de igual a igual. Esto cambia en la tercera etapa por el uso de denominaciones de carácter infantilizante y por el hecho de que las mujeres expresan de forma abierta lo que pien-

17. A partir de los años 80 el contenido sexual se convierte en algo de lo que se habla con más frecuencia (como lo prueban las «canciones de doble sentido»); así, la mayor presencia del tema de la interacción sexual en los tres estilos es un desarrollo común y también está presente en canciones escritas e interpretadas por hombres (Pacini Hernández 1995, pp. 159, 173-177; Austerlitz, p. 113).

san de su pareja, que han perdido el interés en él y que quieren empezar una aventura amorosa. A partir de esta etapa, la mujer y su cambio de rol también pasan a ser asuntos centrales. En general, la sexualidad y la autoimagen de la mujer parecen cada vez más autodeterminadas. En todas las etapas es significativo que la mayoría de las letras (82,14%) vaya dirigida a una entidad masculina a través de la segunda persona del singular. En ese aspecto, se percibe una diferencia llamativa con respecto a las canciones de intérpretes y autores masculinos, en las cuales a partir de los años 80 aumenta el uso de la tercera persona del singular (*ella*): se canta *sobre* y no *a* la mujer y, por lo tanto, se la convierte en objeto (cf. Pacini Hernández 1995, p. 161; Bauer/Helfrich, p. 272).

Al contrario de lo que se suponía, se puede ver que las canciones proyectan una nueva imagen de la mujer que rompe con las representaciones estereotípicas y con las expectativas tradicionales, al diseñar una mujer segura y autónoma que dice lo que piensa y que hace lo que quiere —especialmente, en letras que tienen un contenido emancipatorio, por ejemplo la de «Soy una mujer» (C35)—. Aunque se podría sospechar que esta nueva imagen —en el ámbito sexual— no fue diseñada en un sentido de emancipación¹⁸ y que simplemente sirve a las fantasías masculinas, al mostrar una mujer que lleva la iniciativa de forma activa como una *femme fatale*¹⁹, es más probable que refleje los desarrollos histórico-reales de la mujer. Con los cambios socioeconómicos se han transformado los roles tradicionales de género, sobre todo a causa de que la mujer entró en el mercado laboral, disputando el rol del hombre (que hasta entonces había sido el responsable del sustento familiar) y logrando más autonomía y responsabilidad²⁰. La autodeterminación de la mujer y las denominaciones infantilizantes que recibe el hombre a partir de la tercera etapa demuestran una inversión de la jeraquía tradicional de género que justifica esta sospecha.

18. Paul Austerlitz explica que las cantantes no eran en primer lugar feministas y cita a la merenguera Milly Quezada, quien también afirma que no era su objetivo principal cuestionar los roles de género existentes cuando comenzó su carrera musical (p. 116 y ss.).

19. Esta hipótesis podría ser justificada por el uso de metáforas convencionales para describir la interacción sexual (v. resultados en Bauer/Helfrich).

20. Para algunos investigadores, los cambios socioeconómicos de los años 70 y 80 también son la razón del cambio de los contenidos en letras escritas e interpretadas por hombres en los tres estilos, porque estas claramente reflejan las tensiones entre los géneros y demuestran una descripción negativa de la mujer, a consecuencia de que el hombre ya no es capaz de sustentar a su familia (v. Pacini Hernández 1995, pp. 155-172; Aparicio 1998, pp. xvii-xviii, 164; Tejada Read, p. 4).

Sin embargo, para llegar a una conclusión completa sería necesario considerar otros aspectos que aquí no se pueden presentar con detalle. Un criterio importante es la actuación y la voz de la intérprete en el escenario. Por ejemplo: artistas como Miriam Cruz y otras integrantes del grupo de merengue Las Chicas del Can se reconocen por su canto infantil (Aparicio 1998, p. 160)²¹. Con esta manera de cantar sirven a una imagen de muñeca, que suena irónica, y así relativizan la seriedad de los contenidos de sus canciones²². En cambio, otras cantantes como La Lupe, La India o Albita encarnan mujeres fuertes y seguras gracias a su forma de actuar y presentarse, a su canto bajo, fuerte y áspero, y así transmiten una cierta seriedad en cuanto al contenido de las canciones que no puede cuestionarse²³. Junto con este importante criterio y con el género de la autoría, también se deberían considerar otros factores, como la compañía discográfica, la comercialización, el éxito de las canciones, el rol de productores y gerentes y, no en último lugar, la influencia de las intérpretes mismas. Aunque en este trabajo no se hayan podido tomar en cuenta todos estos aspectos, sí se puede llegar a la conclusión de que las mujeres terminan por levantar sus «voces»²⁴ y que se trata de una construcción discursiva de género diferente, que merece la pena visibilizar.

Bibliografía

- Aparicio, Frances R.: «'Así son': Salsa Music, Female Narratives, and Gender (De)Construction in Puerto Rico» en *Poetics Today* vol. 15 N^o 4, 1994.
- Aparicio, Frances R.: *Listening to Salsa. Gender, Latin Popular Music, and Puerto Rican Culture*, Wesleyan University Press, Middletown, 1998.

21. Para un ejemplo, v. video de una actuación de Miriam y las Chicas interpretando «Me siento tan sola» (C13), disponible en: <www.youtube.com/watch?v=bXqEI_7qaPs>, fecha de consulta: 5/9/2012.

22. Aunque también hay que decir que la ironía ha sido una estrategia de las mujeres, muchas veces la única manera posible, para reaccionar en sus canciones al discurso masculino, ya que permite múltiples interpretaciones del contenido (v. Aparicio 1998, p. 166). Además, los sonidos propios del merengue resultan irónicos y graciosos y ayudan a relativizar el mensaje de las canciones (v. Austerlitz, p. 118), algo que también sucede con la salsa romántica, que encubre con sus sonidos alegres contenidos sexistas (v. Bauer/Helfrich, p. 279).

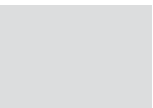
23. Un ejemplo se puede escuchar en el video de Albita «Soy una mujer» (C35), disponible en <www.youtube.com/watch?v=A1rYMPGONU>, fecha de consulta: 5/9/2012.

24. Esto se nota ya en el aumento de autoras e intérpretes femeninas en los tres estilos. La creciente participación femenina en la industria musical latinoamericana es tan importante y significativa porque no implica solamente un empoderamiento de las artistas sino también de las mujeres en general, al presentar una perspectiva con la cual la audiencia femenina puede identificarse (v. Aparicio 1994, p. 663; Austerlitz, p. 117 y ss.).

- Aparicio, Frances R.: «La Lupe, La India, and Celia: Toward a Feminist Genealogy of Salsa Music» en Lise Waxer (ed.): *Situating Salsa. Global Markets and Local Meanings in Latin Popular Music*, Routledge, Nueva York, 2002.
- Aparicio, Frances R. y Wilson A. Valentín-Escobar: «Memorializing La Lupe and Lavoe: Singing Vulgarity, Transnationalism, and Gender» en *Centro Journal* vol. 16 Nº 2, 2004.
- Austerlitz, Paul: *Merengue: Dominican Music and Dominican Identity*, Temple University Press, Philadelphia, 1997.
- Baker, Robert: «'Pricks' and 'Chicks'. A Plea for Persons» en Mary Vetterling-Braggin (ed.): *Sexist Language: A Modern Philosophical Analysis*, Littlefield, Adams & Co, Totowa, 1981.
- Bauer, Naemi: «*Toda mía de los pies a la cabeza* – Zum Konzept des Machismo in Songtexten der Salsa Romántica», tesis de licenciatura, Universidad de Gotinga, 2009, inédito.
- Bauer, Naemi y Uta Helfrich: «*Toda mía de los pies a la cabeza* – Zur diskursiven Konstruktion der Geschlechter in Songtexten der *Salsa Romántica*» en Marietta Calderón y Georg Marko (eds.): *Let's Talk About (Texts About) Sex. Sexualität und Sprache. Sex and Language*, Lang, Fráncfort, 2012.
- Cabral, Euri: *El merengue y la bachata: orígenes, etapas y líderes*, Producciones Ella y Él, Santo Domingo, 2009.
- Costello, Kathleen: «The Same Old Song? Gender, Subjectivity, and Dominican Popular Music in *Bachata del ángel caído*» en *Voces del Caribe* vol. 1 Nº 1, 2009.
- Guzmán, Catherine: «Pónmelo Ahí que te lo Voy a Partir: Sex and Violence in the Merengue» en Rose Minc (ed.): *Popular Culture and Literature in the Hispanic World: A Symposium*, Hispamérica, Gaithersburg, 1981.
- Pacini Hernández, Deborah: «Cantando la Cama Vacía: Love, Sexuality and Gender Relationships in Dominican Bachata» en *Popular Music* vol. 9 Nº 3, 1990.
- Pacini Hernández, Deborah: *Bachata: A Social History of Dominican Popular Music*, Temple University Press, Filadelfia, 1995.
- Poey, Delia: «La Lupe Performing Race, Gender, Nation, and Excess» en *Women Performance. A Journal of Feminist Theory* vol. 15 Nº 2, 2005.
- Stevens, Evelyn P.: «Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America» en Ann Pescatello (ed.): *Female and Male in Latin America: Essays*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1973.
- Tejada Read, Ramón: «Prejuicios en el discurso. Una aproximación sociolingüística a tres merengues dominicanos» en *Perspectiva Ciudadana*, 25/9/2008, disponible en <www.perspectivaciudadana.com/contenido.php?itemid=26015>, fecha de consulta: 5/9/2012.
- Velázquez, Carlos y Alejandro Ureña: *De Santo Domingo al mundo. El merengue y la bachata*, Galos, Nueva York, 2004.
- Warnke, Ingo H. y Jürgen Spitzmüller (eds.): *Methoden der Diskurslinguistik. Sprachwissenschaftliche Züge zur transtextuellen Ebene*, de Gruyter, Berlín-Nueva York, 2008.

Apéndice: canciones citadas

	Título	Año	Autora(s)	Intérprete(s)	Género
C1	«Tú no eres varón»	Años 70	Aridia Ventura		Bachata
C2	«La fiesta»	Años 70	Aridia Ventura		Bachata
C3	«Con un nuevo amor»	1972	La Lupe		Salsa
C4	«Yo no lloro más»	1965	Myrta Silva	La Lupe	Salsa
C5	«Me vengaré»	1970	La Lupe		Salsa
C6	«Seguiré bebiendo»	Años 60	Mélida Rodríguez		Bachata
C7	«Borracha»	1972	La Lupe		Salsa
C8	«La Sufrida»	Años 60	Mélida Rodríguez		Bachata
C9	«Dueña del cantar»	1977	La Lupe		Salsa
C10	«Bésame agresivamente»	1992	Yaidelice Monrrouzeau	Olga Tañón	Merengue
C11	«Negro candelá»	1991	Elizabeth Córdoba	Yolanda Duke	Merengue
C12	«Llama eterna»	1991	Sandra Milena	Son de Azúcar	Salsa
C13	«Me siento tan sola»	1995	Gloria Trevi	Las Chicas del Can	Merengue
C14	«Mujer de fuego»	1993	Yaidelice Monrrouzeau	Olga Tañón	Merengue
C15	«Quién como tú»	1991	Ana Gabriel	Son de Azúcar	Salsa
C16	«Intercambio de amor»	1988	Yolanda Rivera		Salsa
C17	«Simplemente amigos»	1990	Ana Gabriel	Son de Azúcar	Salsa
C18	«Vendrás llorando»	1993	Sady Ramírez	Olga Tañón	Merengue
C19	«Seré tuya»	1994	Dalia Prada	Son Damas	Salsa
C20	«Aventurero amor»	1992	Yaidelice Monrrouzeau	Olga Tañón	Merengue
C21	«Para que me beses tú»	1995	Albita Rodríguez		Salsa
C22	«Hoy»	1995	Trina Medina		Salsa
C23	«Todo lo que tú quisieras»	2009	Albita Rodríguez		Salsa
C24	«Amor secreto»	1997	Alicia Baroni	Celínés	Merengue
C25	«Tentación»	1997	Mariluz Mendez	Helena Santiago	Salsa
C26	«Una nueva mujer»	2005	Guadalupe García García /Inés Gaviria/ Ximena Muñoz	Olga Tañón	Merengue
C27	«Quiero perderme»	2001	Carolina Laó		Salsa
C28	«Para vivir los dos»	2001	Miriam Cruz	Miriam Cruz y Las Chicas del Can	Merengue
C29	«Nadie va a separarnos»	1997	Mimi Ibarra		Salsa
C30	«Me voy por ahí»	2008	Mariana Carrillo	Anacaona	Salsa
C31	«Aunque nunca dejé de amarte»	2001	Lolita de Colina	Choco Orta	Salsa
C32	«Lo siento, mi amor»	1999	María Álvarez-Beigbeder Pérez/Purificación Casas Romero	La India	Salsa
C33	«Libre»	2006	Yasmil Marrufo/ Erika Ender	Gisselle	Salsa
C34	«A una mujer como yo»	2002	Mimi Ibarra		Salsa
C35	«Soy una mujer»	2009	Albita Rodríguez		Salsa



Desigualdad y movilidad

MOVILIDADES Y DESIGUALDADES ESPACIALES Y SOCIALES EN EL CONTEXTO DEL MULTICULTURALISMO LATINOAMERICANO

Una lectura en clave de género

Mara Viveros Vigoya

En este artículo se intenta dar respuesta a dos preguntas. La primera: ¿hasta qué punto contribuyen las últimas reformas políticas y sociales desarrolladas a partir de la década de 1990 en América Latina a mayores niveles de equidad de género? La segunda: ¿qué posibilidades de ascenso y cambio social implican los crecientes procesos de migración femenina? Si bien una mayor y más amplia conciencia de la multiculturalidad de la región ha representado un avance político, no se puede ignorar que el multiculturalismo en vigor no solo no ha logrado reducir los efectos sexuados y racializados de las políticas neoliberales que afectan especialmente a estas poblaciones, sino que ha contribuido a reproducir su marginalidad.

EL MULTICULTURALISMO LATINOAMERICANO Y LAS DESIGUALDADES DE GÉNERO

Las sociedades latinoamericanas contemporáneas han sido definidas por transformaciones sociales que se dieron a lo largo de los años 90, tendientes a continuar el llamado «proceso de modernización y democratización» que se sustentó desde entonces en concepciones diversas del desarrollo, tanto a escala local como internacional. Lo que se conoció como «Consenso de Washington»¹ impuso bases para el «desarrollo» que llevaron a América Latina a la paralización económica, a una gran deuda externa que impidió el posterior acceso a los mercados financieros internacionales, a la reducción del ingreso per cápita y a una gigantesca inflación. Paralelamente, en este periodo algunos países pasaron de ser gobernados

MARA VIVEROS VIGOYA: economista por la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá) y doctora en Ciencias Sociales por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París). Es profesora asociada en el Departamento de Antropología y en la Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá).

Nota: la autora agradece a la socióloga Yira Lazala su apoyo en la consecución de la información que sirvió de base para este artículo y sus pertinentes comentarios a lo largo de su escritura.

1. El Consenso de Washington hace referencia a una serie de políticas económicas desarrolladas por los organismos financieros internacionales y centros económicos con sede en esa ciudad para estimular el crecimiento económico de los países latinoamericanos.

por dictaduras militares a tener democracias representativas, y se llevaron a cabo procesos constituyentes en una cantidad significativa de naciones de la región, como el de Brasil, iniciado en 1988; el de Colombia, en 1991; el de Perú, en 1992; el de Argentina, en 1993; el de Ecuador, en 1997; y el de Venezuela, en 1999 (Curiel).

Los cambios constitucionales tuvieron como objetivo en gran medida dar cuenta de la multiculturalidad de las sociedades latinoamericanas, entendiéndose por multiculturalidad «el hecho histórico social de la heterogeneidad cultural de estas formaciones sociales» (Bocarejo/Restrepo, p. 8). Frente a esta realidad, se adoptó un conjunto de prácticas políticas, legales y culturales que llamaremos «multiculturalismo». Estas incluyen dispositivos legales que convirtieron la ancestralidad y la cultura en apuestas políticas, les consagraron derechos particulares (territoriales, culturales y educativos) a las poblaciones indígenas y afrodescendientes (en algunos países, como Brasil y Colombia) y prohibieron la discriminación por razón de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opción política o filosófica.

En resumen, a través de las nuevas constituciones, muchas naciones latinoamericanas pasaron de estar culturalmente definidas como mestizas a ser establecidas de manera oficial como multiculturales. Sin embargo, la raza persistió como categoría social y concepto organizador de la sociedad, que vincula la modernidad con la blanquitud y genera una particular convivencia entre racismo y mestizaje, entre su elogio como encarnación abstracta del espíritu de la unidad nacional y la discriminación contra la población no blanca en las prácticas cotidianas (Wade 2009, p. 158).

Por otra parte, la ideología multicultural de las constituciones de los 90, todavía en vigor, implicó la imposición de una determinada manera de entender la diferencia. Esto trajo como consecuencia que todas las diferencias, ya fueran de género, sexualidad, edad o discapacidad, fueran inscritas en la categoría «diversidad», según el modelo de la pluralidad cultural, y fueran administradas a partir de una categoría construida ad hoc como la de «poblaciones vulnerables», eliminando todas las discordancias que pueden tener entre ellas las distintas formas de diferencia (Viveros Vigoya 2009, p. 65).

Las transformaciones de los años 90 en América Latina tuvieron un impacto profundo y contradictorio en la vida de las mujeres y otros grupos minorizados por razones de género y sexualidad, y en las posibilidades de estos de actuar frente a la dominación patriarcal: se con-

trarrestaron algunas formas de subordinación intersubjetiva, pero los medios y los recursos para garantizar la paridad participativa no aumentaron significativamente.

Analizando algunos datos ofrecidos en distintos documentos², es posible afirmar que en la América Latina contemporánea los puntos críticos de la desigualdad son aquellos que se establecen cuando se vinculan las relaciones de género con otros ejes de discriminación existentes en la sociedad. De este modo, las convergencias entre etnia, pobreza, lugar de residencia e inequidad en la distribución de oportunidades, ingresos, tiempo y poder configuran grupos sociales especialmente discriminados.

Por ejemplo, si bien todas las estadísticas confirman el avance en el nivel educativo de las mujeres y los mayores niveles de escolaridad que han alcanzado, los mismos indicadores permiten percibir la gravedad del analfabetismo entre mujeres indígenas y rurales. Pero a veces las más altas brechas se dan entre mujeres urbanas y rurales, como sucede con la tasa de asistencia escolar de niñas rurales pobres en relación con las niñas urbanas no pobres (Milosavljevic). Asimismo, se sigue comprobando que las mujeres blancas o «no étnicas», a pesar de superar a los hombres de sus mismos sectores en cuanto a nivel educativo, no reciben salarios equivalentes en el mercado laboral (De Roux) y siguen asumiendo la responsabilidad del trabajo de cuidado no remunerado.

En cuanto a las cifras de género y trabajo, todos los indicadores reflejan graves dificultades para el acceso y la permanencia de las mujeres en el mercado laboral en igualdad de condiciones, y una fuerte participación en la población económicamente inactiva, dado que las labores domésticas son realizadas casi en forma exclusiva por ellas (Milosavljevic). Por la misma razón, su jornada laboral suele ser más corta que la de los hombres y las exigencias educativas para integrar la población económicamente activa son mayores. Por otra parte, su presencia es mayor en los trabajos independientes y de baja productividad, por lo general mal remunerados, mientras que los hombres están más representados en el mercado laboral formal. Y si bien durante los años 90 la tasa de participación laboral de las mujeres, tanto pobres como no pobres, creció a mayor ritmo que la de los hombres, el número de mujeres pobres es mayor que el de hombres, especialmente entre la población de 20 a 59 años de edad (ibíd.).

2. Ver Bárcena; De Roux et al.; Martínez Pizarro; Milosavljevic (donde se exponen estadísticas que muestran el estado y la evolución de las brechas de género alrededor de los años 2000 y 2005); y ort.

Dos fenómenos característicos del mundo contemporáneo son la migración y el desplazamiento forzado³. En estas dos situaciones las mujeres suelen verse especialmente amenazadas, ya que la discriminación por género, clase, etnia y nacionalidad, junto con el abuso sexual y el menoscabo de la salud reproductiva, hacen que su capacidad de respuesta individual e institucional sea insuficiente. En este contexto, América Latina ocupa un lugar particular, ya que es la región que expulsa la mayor proporción de mujeres entre todas las personas migrantes internacionales en el mundo, lo que ha dado lugar a que se hable de una «feminización cuantitativa» de la migración en la región durante los últimos 20 años (Martínez Pizarro).

Por otro lado, la inserción desigual de hombres y mujeres migrantes en los mercados de trabajo es un fenómeno constante, y la exportación de mano de obra femenina ha dado lugar a lo que muchos investigadores nombran como «formación de las cadenas globales de cuidado» (Pla), respondiendo a las cada vez mayores dificultades de los Estados y las sociedades de los países del Primer Mundo para garantizar los servicios personales para sus habitantes. Esta transnacionalización del trabajo de cuidado tiene como efecto inmediato la ubicación de las mujeres migrantes en el eslabón más bajo de la precariedad (Martínez Pizarro).

La migración del campo a la ciudad, principalmente de mujeres en busca de mejores oportunidades sociales, afecta el equilibrio demográfico de las zonas urbanas y rurales. En las primeras, la cantidad de mujeres supera a la de hombres a partir de los 20 años, y a medida que aumenta la edad crece su representación en cada grupo etario hasta llegar a, aproximadamente, 173 mujeres por cada 100 hombres entre los mayores de 80 años. En las zonas rurales, la situación es la opuesta, ya que la presencia femenina es menor que la masculina, fenómeno que solo se iguala e invierte entre las personas mayores de 75 años (Milosavljevic).

Una vez caracterizados los procesos socioeconómicos que acompañan el multiculturalismo que prevalece actualmente en América Latina, vale la pena hacer una precisión: la correspondencia que hoy se establece entre multiculturalismo y neoliberalismo —y que está en la base de muchas críticas que recibe el tipo de multiculturalismo que se adoptó en la región— no es obligatoria ni necesaria. Si bien ha habido una coincidencia temporal entre las condiciones históricas de surgimiento de cada uno

3. En Colombia, la proporción de mujeres desplazadas es mayor que la de hombres en la misma situación, lo que genera un aumento significativo de las jefas de hogar por razones tales como la muerte del compañero, las rupturas familiares causadas por el desarraigo y las nuevas dinámicas urbanas (Meertens).

de estos procesos, que explica que se hayan podido articular de manera tan estrecha, no existe una relación de causalidad entre ambos. No hay que olvidar que ha sido a través de los espacios abiertos por el multiculturalismo como las reivindicaciones antirracistas⁴ de las mujeres de las poblaciones negras e indígenas han podido enunciarse. Sin embargo, es imposible obviar que esta correspondencia entre multiculturalismo y neoliberalismo ha determinado que las oportunidades que puede abrir el primero encuentren muy pronto el estrecho límite de las políticas que impone el segundo. En este contexto, el logro de la equidad de género se ha convertido en una fórmula verbal vacía de contenido, en sociedades que en muchos casos han acentuado sus divisiones jerárquicas encubriendo la complejidad del entramado de las relaciones sociales de dominación que padecen las mujeres.

LA INTERSECCIONALIDAD: UNA REALIDAD SOCIOLOGICA EN AMÉRICA LATINA

América Latina es una región marcada por procesos históricos que determinan la permanencia de profundas desigualdades sociales y de ciertas representaciones culturales negativas sobre aquellos que, como colectivo, se han percibido como «diferentes». Todas estas desigualdades sociales están interrelacionadas entre sí y estructuradas en torno de un ordenamiento social, económico, político y cultural que organiza a las sociedades según líneas jerárquicas que posicionan a ciertos grupos e individuos en el centro del funcionamiento institucional, otorgándoles privilegios, mientras excluyen a otros grupos de los ámbitos en los que se perciben los mayores ingresos, se toman las decisiones y se obtienen los reconocimientos. Pese a esta constatación, pocos han sido los estudios feministas en la región que han enfrentado los retos que implica entender las desigualdades de género como el resultado del entrecruzamiento de los efectos del género con otros importantes ejes de diferencia, como la clase, la etnicidad, la raza y la sexualidad (Viveros Vigoya 2007).

Para abordar la multiplicidad y simultaneidad de la opresión que sufren las mujeres, se ha desarrollado una perspectiva teórica y metodológica que, desde hace algunos años, ha empezado a nombrarse como «interseccionalidad» y que en la actualidad es uno de los enfoques clave de los debates contemporáneos en torno de la «diferencia», la diversidad y la pluralidad. En el contexto latinoamericano, este debate ha ido cobrando fuerza, aunque persiste la tendencia a priorizar el análisis aditivo, en

4. Y al decir «reivindicaciones antirracistas» me refiero a reivindicaciones que no pretenden transformar solo el orden de estatus sino también la estructura de clases.

particular, dando relevancia al género como factor privilegiado. Si bien el feminismo latinoamericano incorporó de forma temprana la importancia de las diferencias de clase entre mujeres, tuvo más dificultad para asimilar, en el contexto de la ideología del mestizaje y del universalismo prevaleciente hasta los años 90, la necesidad de articular en sus análisis y prácticas las diferencias étnicas y raciales entre mujeres, sin percibir las como una amenaza a su unidad (ibíd.).

El concepto de interseccionalidad es complejo y a menudo ha sido motivo de controversia en el ámbito académico. Sin embargo, desde su creación en 1989 por la jurista afroamericana Kimberlé Crenshaw Williams, ha llegado a constituirse en una herramienta de gran utilidad teórica, conceptual y política para estudiar la articulación concreta de las formas de dominación —históricamente construidas— que son experimentadas de acuerdo con las características sociales de los grupos concernidos. El concepto también permite responder a dos consideraciones que han sido estratégicas para el movimiento feminista: la búsqueda de construir un sujeto político universalizable y sus relaciones con otros movimientos sociales (Viveros Vigoya en prensa).

Afirma Nancy Fraser, a propósito del multiculturalismo, que «no hay manera de ser una mujer sin estar ya inscrita en una ‘raza’, una clase y un sexo» y que el género «no tiene ninguna esencia o núcleo invariable» (p. 41). Lo que menciona Fraser es una triple inscripción en unas relaciones sociales que son a la vez transversales y simultáneas, es decir que no existen independientemente las unas de las otras. Dicho de otra manera, las relaciones sociales son consustanciales e interdependientes. Esto significa, por ejemplo, que el género no se estructura únicamente en la oposición hombre/mujer, sino en relación con categorías de clase y raza.

Sobre la base de este tipo de conceptualizaciones, voy a presentar los resultados de dos investigaciones complementarias realizadas en los últimos seis años sobre la población afrocolombiana residente en Bogotá, en dos polos de su espectro social: la primera, sobre discriminación étnico-racial, desplazamiento y género en una de las localidades más pobres de Bogotá; y la segunda, sobre género, raza y ascenso social de las clases medias negras residentes en esta ciudad. A partir del análisis de estas distintas trayectorias, pretendo mostrar la forma en que las relaciones de género, clase y raza⁵ se reconstruyen y encuentran su significado en el marco del multiculturalismo vigente en Colombia.

5. Es importante señalar que el concepto de raza ha sido marginado en las discusiones sobre la desigualdad en el subcontinente, mientras que el concepto de etnicidad se ha hecho dominante a la hora de entender las diferencias culturales (Wade 2011).

EL RACISMO SEXISTA Y EL SEXISMO RACISTA EN BOGOTÁ EN LAS TRAYECTORIAS MIGRATORIAS DE LOS AFROCOLOMBIANOS⁶

El análisis de las trayectorias sociales de muchas y muchos afrocolombianos migrantes y residentes desde hace poco tiempo en las localidades más pobres de Bogotá nos señala algunas diferencias entre mujeres y hombres: mientras que las primeras emigraron a Bogotá a edades más tempranas que los varones buscando ampliar sus estudios, ellos lo hicieron con objetivos laborales y económicos. Y en el caso de la migración por desplazamiento forzado, las trayectorias de vida de las mujeres y hombres desplazados revelan situaciones precarias en común, pero también procesos diversos de inserción urbana. Un aspecto que diferencia las estrategias femeninas y masculinas de inserción en la ciudad es la habilidad con que las mujeres crean nuevas relaciones sociales y dan sentido a su situación de desplazamiento, a través de la realización de trabajo comunitario con la misma población afrodesplazada (o afrocolombiana desplazada).

La vivencia del desplazamiento representa cosas distintas para unas y otros: para algunas mujeres, esta experiencia significó, más que la memoria traumática de hechos de violencia o las rupturas propias del desarraigo, el hundimiento en la más absoluta pobreza y la necesidad imperiosa de desplegar sus recursos personales para las actividades de «rebusque» (Meertens/Viveros Vigoya/Arango Gaviria); para los hombres, el desplazamiento implicó el desempleo, con la consecuente pérdida del estatus como proveedores y las afrentas en la dignidad asociadas a muchas de las actividades de rebusque.

El motivo por el cual las mujeres desplazadas entrevistadas expresan mayor angustia es su dificultad para encontrar trabajo y vivienda, situaciones donde se identifican claramente escenarios de discriminación, a la vez raciales y por su condición de desplazadas. Sin embargo, cuando tienen experiencias previas de liderazgo social se defienden mejor contra la discriminación de la que son objeto como mujeres, negras, pobres y desplazadas, cuatro formas de desigualdad que tienden a reforzarse mutuamente.

Quienes no llegaron a la ciudad desplazadas por situaciones ligadas al conflicto armado provienen también de la Región Pacífica, pero migraron con sus familias con la expectativa de continuar sus estudios para

6. En este apartado retomo en gran parte resultados de la investigación consignados en Meertens/Viveros Vigoya/Arango Gaviria.

mejorar su situación económica. Unas son todavía solteras y no tienen hijos, pero otras son madres recientes que cuentan con poca u ocasional ayuda económica de los padres de sus hijos, cuando cuentan con ese apoyo. Todas encontraron numerosos obstáculos para concretar sus metas, solo tuvieron acceso a opciones educativas de segunda categoría, han circulado entre empleos precarios y tienen dificultades para consolidar una familia. Si bien la tradicional experiencia de trabajo doméstico les proporciona a las mujeres negras migrantes —en particular, a las desplazadas por el conflicto armado— un espacio inicial de supervivencia en la ciudad, este se convierte rápidamente en un estigma deshonroso, al asumirse a priori como el trabajo «natural y único» que ellas saben desempeñar (ibíd.).

Por otra parte, muchas de ellas son conscientes de haber sido objeto de discriminación racial, tanto en forma abierta como implícita, en los servicios públicos de transporte, en la calle, a la hora de buscar vivienda, en el ámbito laboral, etc. Las «razones» que en ocasiones esgrimen los agentes discriminadores remiten a la presunción de que «los negros son muy *bullosos*», «que son tres y después son diez», «que los negros son cochinos, no se bañan, son perezosos»; nuestras entrevistas abundan en la ratificación de estereotipos señalados en distintos estudios previos sobre el tema (Mosquera, entre otros). Casi todas señalaron el acoso sexual como una expresión de esa discriminación racial y de la percepción que se tiene de ellas como objetos sexuales siempre disponibles y como mujeres cuya sexualidad no involucra consecuencias conyugales (Viveros Vogoya 2008).

Los hombres migrantes entrevistados reportaron procesos de inserción en la ciudad más exitosos que los de las mujeres, con resultados que incluyen un moderado ascenso, cierta estabilidad económica y algún grado de reconocimiento en espacios y comunidades circunscritos. Unos tienen estudios de bachillerato, otros han acumulado experiencias laborales como empleados o maestros de primaria, y otros, los más afortunados, consiguieron convertirse en dueños de restaurantes especializados en comida del Pacífico. La percepción que expresan de sus trayectorias sociales muestra que su experiencia ha sido difícil y conseguida después de mucho esfuerzo, pero al mismo tiempo, que son conscientes de la precariedad de la situación que vive gran parte de sus coterráneos, y por eso dicen: «yo estoy mal pero si uno mira para atrás la cola es larga».

Al igual que las mujeres, señalan haber vivido discriminaciones en distintos ámbitos y en diferentes niveles —explícitos o implícitos—, que

incluyen desde los espacios anónimos de interacción, como la calle, los buses o los almacenes, hasta los espacios de trabajo o de residencia. Algunos aluden al racismo como una «experiencia de todos los días», otros manifiestan haber tenido que superar muchas barreras porque para «uno como negro en Bogotá, es difícil». Los hombres hablan más que las mujeres de haber sufrido en la calle, y particularmente en ciertos sectores de la ciudad —donde vive gente más acomodada— y a determinadas horas, del prejuicio que existe sobre ellos como intrusos sospechosos o como transeúntes potencialmente peligrosos.

Es interesante señalar que, a diferencia de las mujeres, algunos de los hombres entrevistados se opusieron categóricamente a la idea misma de discriminación racial, es probable que por el costo simbólico que implicaba para ellos asumirse como discriminados. Muchos optaron por no darle importancia para evitar conflictos, pero tanto hombres como mujeres expresaron molestia por la despersonalización que sufren al ser llamados y tratados, siempre, como miembros de un colectivo, desposeídos de cualquier singularidad. Sus trayectorias sociales influyen en la mayor o menor probabilidad de entrar en contacto con un discurso sobre multiculturalismo y afrocolombianidad, así como en la relativa disposición a encontrar en este discurso una visión del mundo y de sí mismos congruente con su experiencia. Muchos han preferido adoptar estrategias de asimilación aprovechando las ambigüedades propias del orden sociorracial colombiano en sus formas de sociabilidad y de participación en la sociedad nacional. Sin embargo, otros han podido afirmar sus particularidades y diferencias como colectivo —amparados en el discurso multiculturalista vigente—, pese a la dificultad que ha encontrado la gente negra para expresar sus demandas sociales por fuera del ámbito cultural, e incluso dentro del ámbito cultural, sin utilizar el cuerpo, como si la cultura y el cuerpo fueran, en última instancia, los únicos capitales de los que dispusieran (Meertens/Viveros Vigoya/Arango Gaviria). Pocos de ellas y ellos han visto ampliarse sus posibilidades de mejores ingresos o sus espacios de participación política, pese a los nuevos caminos jurídicos que abrió la reforma constitucional.

EL GÉNERO EN EL ASCENSO SOCIAL DE LAS POBLACIONES AFRO EN BOGOTÁ⁷

Veamos ahora cómo opera el género en el ascenso social de las poblaciones afro en Bogotá, a partir de algunos resultados de la investigación «Raza, género y ascenso social: la experiencia de las clases medias negras

7. En este apartado se resumen los resultados expuestos en Viveros Vigoya/Gil Hernández.

en Colombia» (un estudio de caso en Bogotá y Cali). Los entrevistados (30 en total) tienen estudios universitarios, disponen de un ingreso que permite cierto confort material y llevan un estilo de vida que implica una apropiación del discurso y los valores relacionados con la modernidad, como la centralidad del trabajo en los proyectos de vida y el control de las decisiones conyugales y reproductivas. Se autoidentificaron como personas «negras», «morenas» y, en menor proporción, como «afrocolombianas», «afrodescendientes» o «mulatas». Trece proceden de la Región Pacífica; diez, de la zona andina; y siete, del Caribe. Sus edades oscilan entre los 25 y 60 años y de los 15 hombres, 14 tienen menos de 46 años, y de las mujeres, cinco tienen entre 25 y 35 años; cinco, entre 36 y 45, y cinco son mayores de 46 años.

Sobre la base de un análisis de sus trayectorias sociales en el curso de tres generaciones —la propia, la de sus padres y la de sus abuelos—, podemos identificar dos grandes grupos en función del tipo de ascenso social experimentado: los que reproducen la situación social de sus padres y abuelos, y los que ascienden socialmente con respecto a estos. En el segundo grupo podemos distinguir, además, diferentes ritmos de ascenso en estas trayectorias, unas más graduales y otras más aceleradas. Las trayectorias de las mujeres tienden a ser más reproductivas que las de los hombres, al presentar menor movilidad ascendente y al ser más frecuente que ellas sean hijas de profesionales o de personas con un grado medio de escolarización. Y si tenemos en cuenta que los abuelos tanto de hombres como de mujeres son en su mayoría no escolarizados, podemos concluir que la ruptura principal en el nivel educativo se produce entre la generación de los abuelos y la de los padres.

Los resultados de este estudio confirman la importancia de la intervención de las madres y abuelas en las trayectorias sociales, no solo en el nivel microsocial y de las interacciones, sino también en un sentido estructural. Dicho de otra manera, además del efecto del papel que tienen las mujeres en esos proyectos profesionales, como cuidadoras y educadoras de los hijos, los datos mismos de su nivel educativo y ocupación influyen de manera diferenciada en las trayectorias sociales de sus descendientes.

En relación con las ocupaciones y profesiones, las mujeres tienden a agruparse en las áreas de servicios, mientras que un número mayor de hombres se concentra en ingenierías, ciencias naturales y ciencias sociales, y ninguno trabaja en áreas de servicios. Solo dos mujeres y un hombre ejercen profesiones liberales, mientras que un número significativo de ellos trabaja en educación. El empresariado es irrelevante en nuestra muestra, en concordancia con algunos datos contextuales que señalan

que, históricamente, las profesiones liberales pierden peso y que el empresario y los negocios no desempeñan un rol importante en los procesos de ascenso social de la gente negra en Colombia.

Desde una perspectiva interseccional, se puede observar que el ascenso social ha implicado, para las mujeres y los hombres negros entrevistados, la adecuación a las normas de género dominantes y la adopción de los valores y comportamientos asociados a la respetabilidad en la sociedad colombiana, usualmente atribuidos a las mujeres y a los hombres blanco-mestizos. En el caso de las mujeres, esto ha implicado asumirse como «buenas madres de familia y esposas ejemplares», ser sobrias y discretas en la gestualidad, el tono de voz y el comportamiento social y ajustarse a la imagen de la feminidad valorada en estas clases sociales: la de una mujer delgada, elegante y «bien puesta». Por su parte, los hombres deben presentarse como buenos proveedores económicos y trabajadores responsables y exhibir modales de caballeros en el espacio público, para disociarse de la vulgaridad y de desenfreno que se imputan a los hombres negros de sectores populares (Viveros 2002). Pero no solo deben adoptar y encarnar estos comportamientos y valores de género, sino también las normas asociadas a la heterosexualidad, para poder pretender beneficiarse de los réditos sociales de la respetabilidad.

En consonancia con esta *hipernormalización* que se les exige para ser considerados como parte de las clases medias bogotanas, en su inmensa mayoría blanco-mestizas, las y los entrevistados expresan a menudo las tensiones que les producen la constante puesta a prueba de sus lugares sociales y la obligación de personificar, de manera más estricta que otros grupos sociales, las pautas de respetabilidad (Gil Hernández). En resumen, el guión social del ascenso exige la actualización constante de estas normas —que son a la vez normas de género, clase y «raza»— para que este estatus al que acceden logre cierto efecto de permanencia.

Sin embargo, los resultados de nuestra investigación permiten afirmar que la relación entre ascenso social y «blanqueamiento» no es unidireccional y que no existe necesariamente una contradicción entre ascender y tener una identidad negra, ya que las y los entrevistados pueden expresar «orgullo racial» sin tener «cultura afro», o pueden afirmar una «identidad afro» como resultado de sus conocimientos escolares de la cultura negra, asociada precisamente al proceso de ascenso social o del multiculturalismo ambiente.

En resumen, las trayectorias de ascenso social descritas confirman que las mujeres y los hombres negros que han conseguido algo de éxito profesio-

nal y social han sacado provecho de un bagaje histórico y familiar, más o menos disperso. Sin embargo, sus logros no han tenido repercusiones significativas para su grupo étnico-racial ni han podido modificar las representaciones negativas que pesan sobre él. Tampoco podemos identificar actualmente una coyuntura favorable para la movilidad social de la población negra en Colombia, y de hecho, según datos del Censo de 2005, sus condiciones han tendido a desmejorar con la crisis económica general de los últimos años. Si bien un pequeño segmento de personas negras ha alcanzado niveles de vida superiores a los de la población en general, la tendencia de polarización continúa, ya que la existencia de este «décimo talentoso»⁸ no logra afectar las condiciones de pobreza y marginalidad que padece la población negra en general.

REFLEXIONES FINALES: EL MULTICULTURALISMO, LA EQUIDAD DE GÉNERO Y LA JUSTICIA SOCIAL

Para finalizar, identificaré algunos cambios y continuidades que trajo el multiculturalismo e intentaré dar respuesta a dos preguntas a partir de lo expuesto a lo largo de este artículo y de los resultados de mi propia investigación. Las preguntas son: ¿hasta qué punto contribuyen las últimas reformas políticas y sociales a mayores niveles de equidad de género? ¿Qué posibilidades de ascenso y cambio social implican los crecientes procesos de migración femenina?

La primera constatación es que los procesos de reforma política y legislativa que sustentan las declaraciones oficiales del nacimiento de nuevas naciones multiculturales y pluriétnicas no han reducido las desigualdades sociales, étnicas, raciales y de género que sufren las mujeres latinoamericanas. A pesar de los aspectos positivos de la transformación constitucional, y después de 20 años de aplicación del multiculturalismo, el balance de las investigaciones señala que las formas de legibilidad impuestas por esa forma de «governabilidad de la diferencia»⁹ han invisibilizado ciertas realidades. Me refiero, en primer lugar, a los nexos que mantienen las diferencias culturales con las distintas desigualdades sociales y relaciones de dominación; y en segundo lugar, a las demandas y movilizaciones políticas de las mujeres, en toda su diversidad, que no se expresan en términos de reclamación de derechos étnicos o no se definen únicamente en términos de diferencia cultural.

8. Según la expresión de W.E. Dubois en su influyente ensayo «The Talented Tenth».

9. En los términos en que Diana Bocarejo y Eduardo Restrepo definen el multiculturalismo.

Es el caso, por ejemplo, de los problemas específicos de inserción urbana de las mujeres desplazadas y migrantes, que no pueden ser entendidos y tratados en una escala unidimensional, ya sea esta de género, raza o etnicidad, porque son problemas que articulan todos estos vectores de dominación y requieren políticas de protección social que contemplen todos esos aspectos. Por ello, es importante superar una política multicultural esencialista en aras de una ampliación de la cultura política que posibilite una articulación local y nacional entre distintos grupos minorizados (mujeres, poblaciones afro e indígenas, desplazados). Una mayor y más amplia conciencia de la multiculturalidad representa sin duda un avance, pero su potenciación exige luchar por nuevas formas de multiculturalismo que desarrollen medidas para vincular el reconocimiento de las diferencias con la lucha contra las desigualdades sociales (Fraser).

Por otro lado, determinar las posibilidades de ascenso y cambio social a partir de los crecientes procesos de migración femenina requiere considerar, en primer lugar, que la migración rural-urbana e incluso internacional y el desplazamiento forzado están estrechamente articulados. Estos fenómenos son las dos caras de un mismo proceso, cuyas causas históricas están inextricablemente ligadas al acceso desigual a la tierra, a las luchas que se derivan de esta inequidad y al conflicto armado y la violencia. En esta medida, tal como sucede con la migración, el desplazamiento forzado supone al mismo tiempo un riesgo y una oportunidad para desafiar los roles de género tradicionales.

Por esta razón, es importante poner en paralelo el innegable aumento de las migraciones femeninas en el país y en toda la región de América Latina y la desproporcionada participación de mujeres en la población desplazada. Las investigaciones recientes señalan que un número cada vez mayor de actividades relacionadas con el trabajo doméstico y de cuidado está en manos de trabajadoras migrantes y desplazadas. Y si bien es cierto que las experiencias migratorias de las mujeres son contradictorias y que algunas de ellas, las mejor provistas de todo tipo de capitales, han vivido procesos de movilidad económica y de transformación en las relaciones de género, casi todas han experimentado una desvalorización social en sus trabajos y la reproducción de las jerarquías de clase, étnico-raciales y de género que padecían en sus sociedades de origen.

Por último, no se puede ignorar que en estos 20 años de multiculturalismo se han acrecentado las distancias de riqueza y el porcentaje de población indígena y, en particular, afrodescendiente expulsada de sus territorios por razones de violencia, sin disminuir significativamente las desigualdades de género. En este sentido, podemos afirmar que el multiculturalismo en

vigor no solo no ha logrado reducir los efectos sexuados y racializados de las políticas neoliberales que afectan especialmente a estos grupos sociales y poblaciones, sino que ha contribuido a reproducir su marginalidad.

Bibliografía

- Bárcena, Alicia: *El salto de la autonomía, de los márgenes al centro*, Cepal, Santiago de Chile, 2011.
- Bocarejo, Diana y Eduardo Restrepo: «Introducción» en *Revista Colombiana de Antropología* vol. 47 N^o 2, 7-12/2011, pp. 7-13.
- Brenner, Johana: «El feminismo transnacional y la lucha por la justicia global» en *Rebelión*, 14/2/2004, <www.rebelion.org/hemeroteca/mujer/040213brenner.htm>.
- Crenshaw, Kimberlé Williams: «Cartographie des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur» en *Cahiers du Genre* N^o 39, 2005, pp. 51-82.
- Curiel, Rosa Ynés-Ochy: «El régimen heterosexual de la Nación: un análisis antropológico/léxico-feminista de la Constitución Política de Colombia de 1991», tesis de maestría en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2010.
- De Roux, Gustavo et al.: *Los afrocolombianos frente a los objetivos del milenio*, PNUD, Bogotá, 2011.
- Du Bois, W.E.: «The Talented Tenth» en Booker T. Washington et al.: *The Negro Problem: A Series of Articles by Representative American Negroes of Today*, James Pott and Company, Nueva York, 1903.
- Fraser, Nancy: «Multiculturalisme, anti-essentialisme et démocratie radicale. Genèse de l'impasse actuelle de la théorie féministe» en *Cahiers du Genre* N^o 39, 2005, pp. 27-51.
- Gil Hernández, Franklin: «Vivir en un mundo de blancos. Experiencias, reflexiones y representaciones de 'raza' y clase de personas negras de sectores medios en Bogotá DC», tesis de maestría en Antropología Social, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2010.
- Martínez Pizarro, Jorge: *El mapa migratorio de América Latina y el Caribe, las mujeres y el género*, Cepal, Santiago de Chile, 2003.
- Meertens, Donny: «Género, desplazamiento, derechos» en *Desplazamiento forzado en Colombia: dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo*, Acnur / Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2004, pp. 1-7.
- Meertens, Donny, Mara Viveros y Luz Gabriela Arango: «Discriminación étnico-racial, desplazamiento y género en los procesos identitarios de la población 'negra' en sectores populares de Bogotá» en María del Carmen Zabala Argüelles (comp.): *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*, Siglo del Hombre / Clacso, Bogotá, 2008, pp. 181-214.
- Milosavljevic, Vivian: *Estadísticas para la equidad de género: magnitudes y tendencias en América Latina*, Cepal, Santiago de Chile, 2007.
- Mosquera, Claudia: «Estrategias de inserción de la población negra en Santa Fe de Bogotá. 'Acá antes no se veían negros'» en *Cuadernos del Observatorio de Cultura Urbana*, Instituto Distrital de Cultura y Turismo, Bogotá, 1998.

- Organización Internacional del Trabajo (OIT): *Trabajo decente y equidad de género en América Latina*, OIT, Santiago de Chile, 2006.
- Pla, Isabel: *Luces y sombras del recurso al empleo de bogar*, Serie *Quaderns Feministes* N° 8, Universidad de Valencia, Valencia, 2008.
- Viveros Vigoya, Mara: *De quebradores y cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002.
- Viveros Vigoya, Mara: «Nuevas formas de representación de los viejos estereotipos racistas en los comerciales publicitarios colombianos» en Victorien Lavou-Zoungbo y Mara Viveros Vigoya (eds.): *Mots pour nègres, maux des noir(e)s. Enjeux socio-symboliques de la nomination des Noir(e)s en Amérique Latine*, Presses Universitaires de Perpignan / Marges 25, Perpignan, 2004, pp. 79-101.
- Viveros Vigoya, Mara: «De diferencia y diferencias. Algunos debates desde las teorías feministas y de género» en Luz Gabriela Arango y Yolanda Puyana (comps): *Género, mujeres y saberes en América Latina: entre el movimiento social, la academia y el Estado*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2007, pp. 175-190.
- Viveros Vigoya, Mara: «Más que una cuestión de piel. Determinantes sociales y orientaciones subjetivas en los encuentros y desencuentros heterosexuales interraciales en Bogotá» en Peter Wade, Fernando Urrea y M. Viveros (eds.): *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Universidad del Valle / Universidad Nacional de Colombia / Universidad del Estado de Río de Janeiro, Bogotá, 2008, pp. 247-279.
- Viveros Vigoya, Mara: «Sexualización de la raza y racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual» en *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia* vol. 1, 1-12/2009, pp. 63-82.
- Viveros Vigoya, Mara: «La interseccionalidad: perspectivas sociológicas y políticas» en Claudia Mayorga, Juliana Peruchi y Marco Prado (eds.): *Olhares diversos: direitos sexuais, feminismos e lesbianidade*, en prensa.
- Viveros Vigoya, Mara y Franklin Gil Hernández: «Género y generación en las experiencias de ascenso social de personas negras en Bogotá» en *Maguaré* N° 24, 2010, pp. 99-130.
- Wade, Peter: *Race and Sex in Latin America*, Pluto Press, Londres, 2009.
- Wade, Peter: «Multiculturalismo y racismo» en *Revista Colombiana de Antropología* vol. 47 N° 2, 7-12/2011, pp. 15-35.

OUTSOURCING EN EL SECTOR BANCARIO BRASILEÑO: IMPACTOS EN LAS RELACIONES DE CLASE, GÉNERO Y RAZA

Martina Sproll

La reestructuración de las cadenas globales de valor en el sector financiero ha provocado una reorganización neotaylorista del proceso laboral, que incluye una tendencia hacia el *outsourcing* y la consecuente recomposición de la mano de obra. En Brasil, el caso de los *call centers* de bancos, tanto internos como tercerizados, muestra el complejo proceso de polarización y segmentación de mano de obra que produce nuevas líneas de desigualdad. La inclusión de un nuevo segmento de población en el mercado formal cambia no solo las relaciones de clase, género y raza, sino también la construcción de identidades de un nuevo tipo de clase trabajadora.

En los últimos años, Brasil se ha destacado por su desempeño económico y el alineamiento de las políticas económicas y sociales. Al respecto, se han discutido mucho sobre todo los cambios en el mercado de trabajo. A partir de 2004, bajo el gobierno de Luiz Inácio Lula da Silva, se nota un crecimiento económico que dio lugar a un desarrollo del empleo: la tasa de desempleo disminuyó, los ingresos crecieron y se creó un considerable número de nuevos empleos dentro del mercado formal, o sea bajo la protección de la legislación laboral (Baltar et al.). Al mismo tiempo, la creciente integración del país en redes transnacionales de producción y de servicios ha provocado cambios profundos en las relaciones laborales y en las formas de empleo. De particular importancia son los procesos de flexibilización, desregulación y precarización social que han tenido lugar en los últimos años. Hoy día, la precarización tiene una relevancia consolidada e institucionalizada que no se limita a la informalidad sino que se ha materializado dentro de los mercados formales y en sectores centrales de la economía, por lo que se requiere de un análisis no solo de la cantidad, sino también de la calidad de los nuevos empleos. Por lo tanto, la distinción entre empleo formal e informal pierde nitidez, ya que se refiere a un cierto modelo histórico de regulación de mercados de trabajo, el «periodo nacional», como lo denominan Juan Pablo Pérez

MARTINA SPROLL: doctora en Sociología por la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Fráncfort. Es investigadora posdoctoral en la red Desigualdades.net. Actualmente trabaja sobre efectos de género en el contexto de la reestructuración bancaria en Brasil.

Sáinz y Minor Mora Salas (p. 424) para América Latina, etapa que para los centros industriales se conoce como el periodo fordista. Graça Druck y Tânia Franco resaltan el carácter multidimensional (económico, político, social y cultural) de la precarización, que produce efectos en varios niveles (macro- y microsocio e individual) y que también se expresa en nuevas configuraciones específicas de etnia, de género, generacionales, etc. (p. 9). Es necesario, por lo tanto, un análisis más abarcador, que vincule diferentes niveles de reestructuración económica y social en un contexto tanto transnacional como nacional/local.

En relación con la reconfiguración del trabajo, el *outsourcing* ejerce un papel catalizador para la creciente precarización (v. Dau/Rodrigues/Conceição), tema que también está en el foco de mi investigación sobre el sector bancario brasileño¹. Mucho se habla sobre la reestructuración profunda de los mercados financieros, pero poco se sabe sobre sus efectos en los trabajadores y las trabajadoras. En este artículo, me propongo vincular la reestructuración de las cadenas globales de valor en el sector financiero con el análisis de la reorganización neotaylorista del proceso laboral. Esta incluye una tendencia hacia el *outsourcing* y provoca una recomposición de la mano de obra, lo que se expresa en cambios en las relaciones de clase, género y raza que incluyen nuevos procesos de construcción de identidades. Voy a enfocarme en el caso específico de los *call centers* –tanto internos como tercerizados– de los bancos, que son un ejemplo paradigmático de los cambios en la importancia y la forma de la relación de servicio en el sector.

LA REESTRUCTURACIÓN DE LAS CADENAS GLOBALES DE VALOR

La dinámica de la globalización y transnacionalización que se inició desde comienzos de los años 90 ha provocado cambios en las cadenas globales de valor. Estos cambios incluyen la desintegración vertical, la comodificación y la subsiguiente emergencia de extendidos procesos de *outsourcing*. De manera similar a lo sucedido en el sector manufacturero, se percibe un proceso de fractura en la cadena de valor del sector financiero. Su recomposición está caracterizada por la interconexión con cadenas de valor distintas vinculadas a otros segmentos de servicios u otros sectores económicos. El contexto de este proceso es la reestructuración del sector financiero, que por un lado está marcada por la formación de grandes *holdings* financieros –que integran segmentos diversos, como bancos y compañías de seguros (Sanches/Davanço)– y

1. Se trata de resultados preliminares de un proyecto de investigación que llevo a cabo en el contexto de la red Desigualdades.net.

por el otro, por la reestructuración interna de los bancos, que por muchos ha sido denominada «industrialización» (Riese; Marlière). Este término se refiere a la modularización y la subsiguiente descalificación del trabajo bancario, que en muchas áreas fue reorganizado según principios tayloristas (es decir, parcelado, estandarizado, repetitivo y bajo control rígido). Al mismo tiempo, muchas actividades fueron eliminadas por un amplio proceso de automatización o fueron sustituidas por nuevas tecnologías. El *lean banking* se ha convertido en el nuevo paradigma recomendado por diferentes consultores, como McKinsey y Accenture, y se aplica mundialmente en un ambiente de acelerada competencia en los mercados financieros y de un creciente volumen de servicios bancarios diversificados. Es en este contexto donde surge la tendencia generalizada hacia el *outsourcing*.

REESTRUCTURACIÓN BANCARIA EN BRASIL

El caso brasileño es un ejemplo de una orientación muy extendida hacia la automatización y el *outsourcing*. En parte, eso se explica por el contexto histórico-económico, que hasta 1994 estuvo marcado por una muy elevada inflación (o hiperinflación), que en 1989 llegó a 84% mensual. La inflación ha sido el motor más importante de la automatización del sector bancario brasileño, que aumentó la productividad y, sobre todo, la velocidad del flujo de información (Segnini, p. 84). El Plan Real —la reforma monetaria que se llevó a cabo en 1994— no solo significó el fin de la hiperinflación, sino que también marcó la apertura de la economía brasileña y del sector financiero, lo que desató una nueva ola de reestructuración que tuvo consecuencias para la estructura económica del sector bancario. Esta reestructuración incluyó privatizaciones, una orientación al «valor para los accionistas» (*shareholder value*) y la entrada de bancos extranjeros. La apertura y las nuevas condiciones de acumulación provocaron un proceso de fusiones y adquisiciones que resultaron en una fuerte concentración de capital. Cabe destacar que, en Brasil, los actores más poderosos en este proceso no fueron los bancos extranjeros (al contrario de lo que sucedió en el caso argentino), sino los bancos nacionales, que continúan activos (Carvalho/Studart/Alves). En 2010, cinco bancos dominaban 85% del activo total del sistema financiero nacional (DIEESE 2011a); de ellos, cuatro eran brasileños.

Un cambio importante fue la diversificación del *mix* de productos bancarios, que tuvo también como consecuencia una expansión de los servicios prestados por estas instituciones. Esto se vio acompañado por un aumento notable en el número de clientes, debido a la política social llevada a

cabo por el gobierno de Lula, por lo que cambiaron también los modos de relacionarse con los diferentes tipos de clientes.

Al mismo tiempo, hubo una reducción drástica de los puestos de trabajo en los bancos, que se explica sobre todo por dos estrategias ya mencionadas: la automatización y el *outsourcing*. En 1989 había un millón de empleados bancarios. Debido principalmente a la automatización e informatización, este número cayó a 380.000 en 1999, lo que significa un total de más de 600.000 despidos en un periodo de diez años. A partir de 2000, y en virtud del crecimiento económico registrado en el país, hubo una ligera recuperación del empleo bancario (490.000 trabajadores bancarios en 2011), pero no se volvieron a alcanzar los números anteriores. Al mismo tiempo, los bancos brasileños registraron ganancias récord. La recuperación de puestos bancarios es mucho menor que lo que se podría esperar de tal éxito económico del sector, y eso se explica por la segunda estrategia fundamental: el *outsourcing*.

EL OUTSOURCING COMO ESTRATEGIA CENTRAL

Desde principios de los años 90, los bancos empezaron a tercerizar ciertos servicios, como limpieza y seguridad, pero no tardaron en incluir también tareas clave del trabajo bancario, como compensación, procesamiento de datos, tesorería, centros de atención de llamadas, tarjetas de crédito, cobranzas, apertura de cuentas corrientes, pagos, depósitos, transferencias, captación de clientes o soporte de internet (Sanches; Sindicato dos Bancários). A partir de 2000, los bancos intensificaron y aceleraron el *outsourcing*. Mientras que en 1999 los gastos en contratos con empresas tercerizadas ascendieron a 2.400 millones de reales (unos 1.300 millones de dólares estadounidenses), en 2011 alcanzaron casi los 12.000 millones de reales (unos 6.400 millones de dólares). Esto muestra claramente que la mayor parte del *outsourcing* se ha realizado en los últimos diez años (Sindicato dos Bancários), lo que marca una nueva etapa de reestructuración.

Es posible distinguir tres formas de *outsourcing* en el sector bancario (Sindicato dos Bancários):

- tercerización de etapas del trabajo dentro de los bancos: se refiere a empleados y empleadas de empresas tercerizadas que trabajan dentro del espacio físico de los bancos, muchas veces al lado de los propios empleados bancarios. Debido a que ha originado conflictos políticos y jurídicos, esta forma de *outsourcing* se ha visto reducida (entrevistas de la autora, abril de 2012, Sindicato dos Bancários, San Pablo);
- tercerización de etapas del trabajo bancario fuera del espacio físico de los bancos, o sea, en los establecimientos propios de las empresas tercerizadas;

- tercerización a través de correspondientes bancarios: se trata de trabajadores y trabajadoras que prestan servicios bancarios en diversos establecimientos reconocidos por el Banco Central como «correspondientes bancarios» (Coutinho), pero que no son considerados como empleados bancarios. Los correspondientes bancarios funcionan en los más diversos lugares, como oficinas postales, casas de lotería, supermercados, farmacias, tiendas, estaciones de gasolina, puestos de periódicos, etc. El sistema fue implantado originalmente con la intención de mejorar el abastecimiento de servicios bancarios, sobre todo en áreas donde existen pocas sucursales, pero hubo un crecimiento incontrolado de correspondientes, sobre todo en regiones como San Pablo. 45% de los 160.000 correspondientes (según datos del Banco Central de mayo de 2011) se encuentran en el sudeste del país, o sea, justamente en el área de mayor concentración de sucursales de bancos del país. Este hecho muestra con claridad que se trata de tercerización y no de bancarización.

CALL CENTERS: LAS NUEVAS FÁBRICAS BANCARIAS

Además de los correspondientes bancarios, el segmento de *outsourcing* que en los últimos años más ha crecido es el de los centros de atención de llamadas, los *call centers*, que están en el foco de mi estudio. Estos se han convertido en el medio más utilizado por los bancos para relacionarse con el cliente, y permiten manejar una elevada cantidad de servicios bancarios diversificados y comoditizados, independientemente del local físico y del horario de la sucursal del banco. Existen *call centers* internos en casi todos los bancos, pero la prestación de servicios de *call center* ha sido tercerizada en su mayor parte a empresas de telemarketing.

Más allá de que el uso del teléfono con fines comerciales no es ninguna novedad, el sector de telemarketing muestra un crecimiento impresionante, que ganó fuerza con la liberalización, o sea, la privatización de las empresas del sector de telecomunicaciones y con el uso de tecnologías de información a partir de finales de los años 90. En este contexto, aumentó el número de líneas telefónicas (una precondition técnica del nuevo modo de relacionarse con el cliente por teléfono). Con una tasa de crecimiento de aproximadamente 10% anual, la Asociación Brasileña de Relaciones Empresa-Cliente (ABRAREC) estimó una facturación de 26.000 millones de reales para 2011, un valor que equivale a 3% del PIB brasileño. Muchas empresas de telemarketing nacieron como *start-ups*, pero a pesar de haber crecido mucho en poco tiempo, el sector, aún joven, muestra un proceso fuerte de concentración. Contax, la mayor empresa (nacional) de telemarketing que

opera en Brasil, cuenta con 115.000 trabajadores, lo que la vuelve, en importancia, la segunda empresa privada del país. Atento, la segunda del sector, es una multinacional de origen español y tiene más de 85.000 empleados en Brasil (entrevistas de la autora, abril de 2012). En total, aproximadamente 1,4 millones de trabajadores atienden 1.500 millones de llamadas por mes, 60% de las cuales se originan o están destinadas al sector financiero (ABRAREC).

Esto refleja los cambios en las estrategias de los bancos para relacionarse con el cliente y el aumento de volumen y velocidad de la oferta de servicios. El hecho de que la mayoría de los servicios bancarios no sean prestados por los propios bancos sino tercerizados a empresas de telemarketing muestra la interconexión con cadenas de valor y segmentos económicos distintos. Los límites del sector ya no están claramente definidos y se flexibilizan.

DIVISIÓN DEL TRABAJO ENTRE *CALL CENTERS* PROPIOS Y TERCERIZADOS: LA SEGMENTACIÓN DE CLIENTES

¿A quiénes atienden los trabajadores y las trabajadoras tercerizados? En principio, prestan cualquier tipo de servicio del banco, pero no para todo tipo de cliente. Estos han sido clasificados según su poder adquisitivo, que es su valor potencial para el banco. Los clientes superiores, las clases A y B, no suelen ser atendidos por un *call center* tercerizado sino por el propio del banco, o se los recibe personalmente en sucursales especiales destinadas en exclusiva a este tipo de clientes (el Banco Itaú cuenta para ese fin con su espacio «Personalité»; en el caso de Bradesco, se llama «Prime»; y el Banco do Brasil atiende a estos clientes en «Seu Estilo»). El destinatario principal de los servicios de *call centers* tercerizados es el segmento de clientes de bancos minoristas, la famosa clase C. Pero de forma creciente se incluyen también las clases D y E como clientes que forman la base de esta pirámide. En Brasil, gracias a las políticas sociales y a la coyuntura favorable, estos grupos han sido incluidos en el mercado de trabajo o en programas sociales del gobierno. Así, participan en el consumo y tienen cuenta corriente y tarjeta de crédito. Pero no se los atiende personalmente en las sucursales de los bancos. En general, quienes les prestan servicios son los correspondientes bancarios (Sanches/Davanzo, p. 239).

Otra línea divisoria entre *call centers* internos y externos tiene que ver con el secreto bancario. En las entrevistas, tanto los gerentes de bancos como los de empresas de telemarketing insistieron en que solo los empleados internos de los bancos tienen acceso directo a las cuentas

corrientes de los clientes. Pero no todos los trabajadores entrevistados de *call centers* confirmaron esta declaración (además, los empleados tercerizados también tienen que aceptar el secreto bancario con su firma). En esta instancia también se percibe que la división organizacional entre entidades internas y externas del sector se desvanece o se torna fluida. De hecho, hay una integración estrecha entre banco y empresa tercerizada, lo que se expresa físicamente, por ejemplo, en la presencia de un representante (*preposto*) del banco en el establecimiento de la empresa tercerizada, un gerente que se encarga de todos los problemas que pudieran llegar a surgir allí. En algunos casos también son representantes de los bancos los que dirigen la capacitación. Pero eso legalmente ya significa un tipo de «zona gris» que podría crear conflictos jurídicos, porque la evidencia de una subordinación directa de un trabajador de la empresa contratada a un gerente de la empresa contratante puede significar un caso de tercerización ilegal. Generalmente, ambas partes buscan soluciones para evitar cualquier conflicto jurídico, ya que el *outsourcing* es actualmente un tema de mucha atención pública, combatido por los sindicatos bancarios (o sea, por la Central Única de Trabajadores, CUT) y en proceso de una nueva reglamentación jurídica (Coutinho; Dau/Rodrigues/Conceição).

NEOTAYLORISMO: LA ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO COMO RELACIÓN DE SERVICIO

Con la automatización, la informatización y la tercerización, la organización laboral en los bancos ha cambiado profundamente. Se eliminaron los puestos de baja calificación (a través de la automatización y el *outsourcing*) y se amplió la cantidad de servicios diversificados, que son fundamentales para aumentar la productividad del sector. Con estos cambios, la calidad y las nuevas formas flexibilizadas de relación con el cliente pasan a ser cuestiones estratégicas para los bancos que pretenden seguir siendo competitivos. La subjetividad intelectual y relacional de los empleados y las empleadas es un elemento indispensable para el cumplimiento de este objetivo (Tertre, p. 65). Christian du Tertre señala la contradicción entre, por un lado, la creciente complejidad de la relación de servicio, que permanentemente exige el despliegue de la subjetividad, y por el otro, la difusión de métodos de gestión neotayloristas, heredados del mundo industrial (p. 67). El concepto de «industrialización de los bancos» se refiere en parte a esta contradicción. Para aumentar la productividad, que se basa en el mejoramiento de las relaciones de servicio, los bancos dependen de la subjetividad de sus trabajadores y trabajadoras, pero esto incluye un aumento del riesgo y la inseguridad. Los bancos responden a este desafío con la implementación de formas de control

extremadamente rígidas. El instrumento que está en el centro de este refuerzo del control son los regímenes de desempeño, que se basan en metas individuales. Quien consigue alcanzar las metas puede contar con una remuneración mayor, variable. Así, es posible no solo ejercer un control nítido sobre la productividad de cada trabajador y trabajadora, sino también aumentar el individualismo y la competencia entre ellos, lo que dificulta la solidaridad y cualquier acción colectiva de los sindicatos. Lo que marca este sistema es que las metas apuntan a la venta de productos, es decir que hoy en día todos los empleados y empleadas bancarios son vendedores.

Otro modo de expresión del control es la propia organización del proceso laboral con elementos tayloristas. Los *call centers* son, en general, un campo paradigmático, donde se lleva a cabo un tipo de relación de servicio al cliente ampliamente industrializada y modularizada, lo que, por otro lado, es una precondition para el *outsourcing*. A su vez, el *outsourcing* es una forma de intensificar aún más la industrialización y, a través de otro tipo de relación de servicio entre dos empresas (contratante y contratada), aumentar el control y disminuir costos y riesgos. Esta relación tiene una forma jerárquica. En la negociación con el banco, la prestadora de servicios tiene que ofrecer precios moderados para conseguir el contrato, y una de las formas de optimizar el lucro es transmitir riesgos, presión, etc., a sus empleados y empleadas. El *outsourcing* como relación de servicio forma, por tanto, el contexto que explica las diferentes condiciones de trabajo en las empresas tercerizadas y la recomposición de la mano de obra que voy a detallar más abajo. Pero antes quiero precisar algunos detalles de la organización del trabajo en los *call centers*.

Como otros también han destacado, el proceso laboral en los *call centers* sigue una lógica taylorista (Braga; Matuschek/Arnold/Voß; Taylor/Bain; Venco 2006). En todo el mundo, los *call centers* tienen, en principio, una disposición semejante (Holman/Batt/Holtgrewe). Cada agente ocupa un puesto de atención (PA), que es una estación de trabajo integrada a un sistema telefónico (*computer telephony integration*) para la realización de llamadas entrantes y salientes. Al mismo tiempo, un microcomputador posibilita el ingreso en los sistemas electrónicos, en este caso, de los bancos para acceder y alterar los datos de los clientes. Los agentes utilizan un *headset* con auricular y micrófono. El sistema de tecnología de información determina la frecuencia de las llamadas, ya sean salientes o entrantes. Los agentes no tienen ningún tipo de autonomía; además, están obligados a seguir un guión. Hay poca capacitación y el tiempo de entrenamiento inicial depende de la complejidad del producto. La mayoría de los tercerizados no recibe más que una o dos semanas de capaci-

tación; en caso de un producto más complejo, el tiempo se extiende a un mes. El trabajo es parcelado y estandarizado. El control es extremadamente rígido, ya que la tecnología permite un registro automático de la productividad individual, de la presencia, las pausas, etc. El supervisor puede controlar en cualquier momento la llamada, sin que el agente sepa cuándo una tercera persona está escuchándolo y evaluándolo. Todos tienen la obligación de vender productos, lo que se conoce como «*cross selling*». Para alcanzar las metas –un método de gestión que también se aplica en los *call centers*– los agentes tienen que cumplir no solo con el objetivo de productividad (por ejemplo, vender 60 seguros de vida por mes), sino que también tienen que obtener una buena calificación en el monitoreo, y no pueden faltar ni llegar tarde. Solo en ese caso reciben la remuneración variable.

La aplicación de formas tayloristas de organización y control de un trabajo de servicio implica la exposición de los y las agentes a contradicciones drásticas. Por un lado, se los inserta en el proceso de producción como máquinas y se los somete a una forma de control que tiene semejanzas con el panóptico estudiado por Michel Foucault. Al mismo tiempo, se explota su subjetividad: la voz, un medio de expresión muy individual, se vuelve un medio de producción. Y se les exige paciencia, buen trato con el cliente, empatía, gentileza, poder de persuasión, técnicas de venta, etc.

Es esta combinación de elementos tradicionales de organización y control tayloristas con la explotación y el control de la subjetividad (flexibilidad, esfuerzo mental y afectivo, etc.) lo que defino como «neotaylorismo». La situación en los *call centers* que pertenecen a los propios bancos es parecida, pero si bien las diferencias son pequeñas, resultan importantes. En los bancos, la capacitación básica es más prolongada, los puestos de atención son más espaciosos, las sillas, un poco más confortables y ergonómicas, hay menos problemas para conseguir permiso para ir al baño, las metas son un poco menos agresivas, hay menos presión y estrés porque el planeamiento de personal es un poco más generoso. Además, los empleados y las empleadas que trabajan directamente para los bancos reciben el salario mínimo del sector (aproximadamente 1.400 reales, equivalente a 767 dólares), mientras que los trabajadores y las trabajadoras tercerizados que realizan el mismo trabajo perciben en su mayoría tan solo el salario mínimo (622 reales, equivalente a 341 dólares). Estos datos ya indican el profundo cambio en el perfil de la mano de obra, es decir los procesos de segmentación en el curso de la industrialización y el *outsourcing*.

RECOMPOSICIÓN Y PERFIL DE LA MANO DE OBRA EN EL SECTOR BANCARIO Y DE TELEMARKETING

El sector bancario brasileño se destaca tradicionalmente por su organización sindical combativa. Al ser el único sector con negociación colectiva a escala nacional, la mano de obra se encuentra –a pesar de los profundos cambios– en una situación comparativamente privilegiada en relación con los sueldos, los beneficios sociales, el horario de trabajo, etc. Además, tiene un nivel de educación muy alto: de 36% de los empleados y las empleadas que contaban con educación superior en 1995, el porcentaje pasó a 84% en 2010 (DIEESE 2011b), y son muy pocos los que hoy en día ingresan como empleados bancarios sin este requisito. Esto se debe sobre todo a la eliminación de actividades menos calificadas, que fueron automatizadas o tercerizadas. El alto grado de educación indica además que la clase social que suele emplearse en este sector es la clase media. Aproximadamente la mitad de los empleados son mujeres, 43% en bancos públicos y más de 53% en bancos privados (DIEESE 2012); 81% son blancos; solo 8% son mujeres negras; y 11% son hombres negros. Dos tercios pertenecen a la franja etaria de entre 25 y 44 años (Febraban).

La tesis que quiero esbozar aquí es que la organización neotaylorista del trabajo y la estrategia del *outsourcing* crean un proceso complejo de polarización y segmentación de la mano de obra, que transforma también las relaciones de género, clase y raza. Este proceso se torna visible en la comparación entre *call centers* internos y tercerizados. Los *call centers* forman un nuevo segmento de baja calificación dentro de los bancos, pero al mismo tiempo resultan un campo intensivo de aprendizaje. Sin embargo, el perfil de la mano de obra en los *call centers* internos de diferentes bancos no es homogéneo, sino que se nota una diferenciación. Es decir que no fue posible identificar una tendencia común, sino tres estrategias que difieren según el tipo de banco:

- el *tipo 1* está representado por el Banco do Brasil, un banco público; para el reclutamiento, el banco está obligado a llamar a concurso público, de igual manera para todos y todas los postulantes, lo que significa que el perfil de la mano de obra en sus *call centers* no difiere del perfil de los demás sectores;
- el *tipo 2* está representado por el Bradesco, un banco privado nacional. Sus *call centers* constituyen el canal principal de reclutamiento del banco. Casi todos los empleados y las empleadas empiezan allí su carrera y toman conocimiento de los diversos productos y servicios. Los contratados y las contratadas son en general muy jóvenes (primer empleo),

predominantemente blancos de clase media y con un ligero predominio de las mujeres. Se trata de una política de desarrollo de personal, ya que quienes muestran un desempeño individual positivo tienen oportunidades de ascenso y de salir del *call center*, algo que según los entrevistados y las entrevistadas significa un gran incentivo. El *call center* del Bradesco, por lo tanto, es un espacio de aprendizaje y de socialización de nuevos empleados y empleadas bancarios, lo que se expresa también en la exigencia de utilizar ropa representativa de la institución, aunque –al contrario de lo que sucede con los empleados de las sucursales– no tienen contacto directo con el cliente, sino que son más bien invisibles, como todos los agentes de *call center*;

- el *tipo 3* está representado por el Banco Santander, un banco privado extranjero, que muestra una política de contratación diferente. El perfil de la mano de obra en sus *call centers* propios es el mismo que el de los *call centers* tercerizados. Con una orientación más agresiva hacia el *outsourcing*, en este caso los límites entre interno y externo son más flexibles.

¿Cuál, entonces, es el perfil de la mano de obra en los *call centers* tercerizados? Predominan características que contrastan con las de los empleados y las empleadas de los bancos nacionales. La gran mayoría es muy joven, de entre 18 y 25 años, y de sexo femenino: 84% de los agentes son mujeres (ABRAREC). El único requisito formal para el reclutamiento es tener estudios secundarios completos; no tienen formación profesional. En su gran mayoría viven en la periferia, lo que significa que pertenecen a una clase social baja, y hay muchos con un color de piel más oscuro (no existen datos estadísticos oficiales sobre la clasificación racial en el sector de telemarketing). Para muchos, se trata del primer empleo en el mercado formal, lo que les garantiza algunos derechos según la legislación laboral. Esto representa la inclusión en el mercado formal de un segmento específico de la población que anteriormente solía mantenerse en la informalidad. Esta inclusión se debe al fuerte crecimiento del sector de telemarketing (como consecuencia del *outsourcing*) y al consiguiente incremento de la demanda de mano de obra. Por otro lado, estos empleados y empleadas se incluyen en un segmento nuevo que muestra características precarias y de baja calificación, como consecuencia de la reorganización de la cadena de valor y del proceso laboral. Esto se expresa en una desigualdad significativa entre diferentes grupos de trabajadores y trabajadoras, tanto en el plano interno como también entre internos y externos. Los trabajadores y las trabajadoras tercerizados hacen el mismo trabajo y tienen muchos conocimientos de la labor bancaria, pero no gozan de los mismos derechos y condiciones, lo que se expresa en salarios, beneficios, horario de trabajo, oportunidades de carrera, condiciones del trabajo,

reputación, etc. Lo que más llama la atención es la alta rotación. Según ABRAREC, una asociación sectorial, 17% de los empleados y las empleadas no llegan a un año de vínculo con la empresa. Según expresó el director de relaciones laborales de la empresa Atento en una entrevista, en el mes de diciembre de 2011 contrató a 8.200 personas, mientras que en el mismo mes fueron despedidas 6.000. Queda claro entonces que en los *call centers* tercerizados no existe una política de desarrollo de personal, sino una orientación al desgaste de una mano de obra reemplazable. Parece una consecuencia de esto que los trabajadores y las trabajadoras, que en su mayoría son estudiantes, perciban este empleo como pasajero, aunque muchos vuelvan luego a emplearse en otros *call centers* por falta de distintas oportunidades laborales.

CAMBIO DE IMÁGENES, IDENTIDADES Y PERSISTENCIA DE DESIGUALDADES

El trabajo en *call centers* trae aparejada otra característica: la invisibilidad de los agentes. Por eso las empresas no aplican los mismos criterios de reclutamiento que son válidos para la contratación de empleados y empleadas para una sucursal bancaria, por ejemplo, en relación con estereotipos estéticos, como «blanca», «delgada», «guapa», «bien vestida», exigencias de apariencia que transportan imágenes dominantes y estereotipos de (ambos) género(s). La imagen de los y las agentes de *call centers* tercerizados difiere radicalmente: ellos y ellas se declaran a sí mismos como personas negras, feas, obesas, homosexuales, transexuales, deficientes, travestis, con tatuajes, con piercings, de diversas subculturas, etc. En un proceso contradictorio entre autoatribución, discriminación y un limitado proceso de inclusión como ciudadanos y ciudadanas (de segunda clase), se construye un nuevo tipo de identidad como trabajadores y trabajadoras. En muchas entrevistas, tanto trabajadores como también gerentes, representantes de asociaciones empresariales, sindicalistas, etc., declararon de la misma forma: «Aquí entran todos». En este discurso, el *call center* tercerizado aparece como espacio de igualdad y de oportunidad, independientemente de la pertenencia a grupos de determinado género, edad, clase, raza, orientación sexual, etc. Es un discurso normativo sobre la universalidad de la igualdad (Dölling), que en el caso brasileño corresponde a debates más recientes sobre políticas contra discriminación, políticas de diversidad, etc. como una obligación normativa e ideal de un Brasil moderno.

Pero es justamente en la negación de la discriminación donde aparece la desigualdad, es decir, varias líneas de desigualdades. La inclusión en un segmento precario marca a los y las agentes como grupo inferior, que claramente no puede contar con los mismos recursos en capital económico,

cultural, social y simbólico. La adscripción y percepción de los *call centers* como espacios femeninos también apunta a un tipo de inferioridad que además muestra cierta continuidad histórica: el antecedente de la agente en un *call center* informatizado, históricamente, es la telefonista (Nogueira, p. 49). Profesiones consideradas femeninas, como las de telefonista o agente, no solo involucran una imagen estereotipada, como la de una persona paciente, con capacidad de escuchar y trato amable hacia los clientes (Venco 2009, p. 56), sino que también están estrechamente ligadas a trabajos poco calificados, monótonos, repetitivos, mal remunerados, etc. En este sentido, en los *call centers* sobreviven los antiguos segmentos de baja calificación de los bancos, donde se concentraban principalmente mujeres (Segnini).

Junto con la mayoría de mujeres trabaja en los *call centers* una minoría de hombres, que en gran medida también trae algún distintivo de inferioridad: homosexuales, travestis y negros son clasificados en la sociedad como problemáticos o diferenciados y con dificultades para encontrar empleo formal en otros lugares (Venco 2009, p. 60). Así, el *call center* configura un espacio que —al unir grupos excluidos— aparece como libre de discriminación. Por un lado, esto expresa una forma de violencia simbólica, que en el sentido que le da Pierre Bourdieu garantiza la reproducción de las jerarquías y relaciones de poder y dominación subyacentes. Pero, al mismo tiempo, la negación de la discriminación de hecho crea una situación en que la diferencia no siempre parece funcional. En relación con la división sexual del trabajo, las entrevistas no indican un uso diferenciado de mujeres y hombres ni de blancos y negros como agentes. En el nivel más bajo, las diferencias de género y raza se pierden. Datos de ABRAREC incluso indican que los *call centers* ofrecen posibilidades (si bien limitadas) de carrera interna para mujeres (v. tabla).

TABLA	PERFIL PROMEDIO DE LOS TRABAJADORES DE CALL CENTERS				
	Agente	Monitor	Supervisor	Coordinador	Gerente
Edad promedio	24 años	29 años	31 años	33 años	37 años
Sexo femenino	84%	66%	73%	67%	50%
Salario promedio	691 R\$	1.267 R\$	1.623 R\$	2.674 R\$	4.779 R\$

Fuente: ABRAREC.

Según estos datos, 66% de los monitores son mujeres, muchas de las cuales son seleccionadas del grupo de los agentes. Pero, en una segunda mirada, queda claro que el porcentaje de agentes femeninas (84%) no está proporcionalmente representado en el primer nivel de posiciones

superiores. En el nivel de los supervisores (de los cuales una parte se recluta externamente), 73% son mujeres. Ya en puestos de coordinación y gerencia se pierde la presencia significativa de mujeres y se repite el cuadro conocido de otros sectores, incluidos los bancos: cuanto más alto es el puesto, menor es la participación de mujeres. Según un estudio del Departamento Intersindical de Estadística y Estudios Socioeconómicos (DIEESE 2012), las mujeres ocupan 41% de las posiciones superiores en un nivel medio del empleo bancario, pero solo 19% de los cargos superiores de dirección. Aunque las mujeres han podido mejorar su posicionamiento en los bancos, eso indica la clara persistencia de diversos mecanismos de exclusión. Claudia Nogueira señala uno de los mecanismos que continúa siendo fundamental también en el sector de telemarketing: la división jerárquica del trabajo entre los géneros en la esfera reproductiva.

Por otra parte, queda claro que la polarización entre empleados y empleadas bancarios y tercerizados es un proceso complejo que tiene una lógica relacional y refractada. En conjunto, los cambios descritos implican una presión fuerte sobre derechos y condiciones tradicionales en el sector y empeoran el poder relativo de los trabajadores y las trabajadoras como grupo, pero con efectos desiguales según el género. La posición defensiva del sindicato se muestra por ejemplo en la disminución de los sueldos bancarios entre 1995 y 2010, pero son las mujeres quienes más han perdido en este proceso, como lo muestra la caída de su salario de casi 13% (frente a 9,3% en el caso de los hombres), lo que intensifica la diferencia remunerativa entre hombres y mujeres, que ha crecido de 21% a 24% (DIEESE 2012).

CONSIDERACIONES FINALES

Ante una situación de expansión del *outsourcing* y de recomposición de la mano de obra inducida por cambios e interdependencias transnacionales, los sindicatos tendrán que enfrentar el desafío de buscar nuevas estrategias y alianzas para mantenerse como actores significativos. Los límites entre sectores se han flexibilizado, lo que altera y amenaza la lógica tradicional de regulación de los mercados laborales en categorías nacionales y sectoriales. Los cambios en la organización laboral y el *outsourcing*, como lo muestra el caso de los *call centers* en el sector bancario de Brasil, impactan además en la segmentación y polarización de la mano de obra. En este proceso se destaca la integración al mercado formal de nuevos segmentos de trabajadores, que se caracterizan por su pertenencia a una clase más baja, una proporción mayor de mujeres y negros y otras características de identidad que los distinguen de la imagen

tradicional del trabajador del sector (blanco, hombre, heterosexual, de clase media). Así, cambian los procesos de construcción de identidades y las formas sociales de la clase trabajadora, lo que indica transformaciones sociales y políticas complejas, conflictivas y heterogéneas. Para entender estos procesos, son necesarios análisis más abarcadores, que incorporen las interdependencias en varios niveles, incluyendo la intersección de categorías como clase, género y raza.

Bibliografía

- Asociación Brasileña de Relaciones Empresa Cliente (ABRAREC): «O setor de contact center. Panorama setorial, perspectivas de mercado e principais gargalos a serem solucionados», presentación, ABRAREC, San Pablo, 2012.
- Baltar, Paulo Eduardo de Andrade, Anselmo Luís dos Santos, José Dari Krein, Eugénia Leone, Marcelo Weishaupt Proni, Amilton Moretto, Alexandre Gori Maia y Carlos Salas: «Trabalho no governo Lula: uma reflexão sobre a recente experiência brasileira», *Global Labour University Working Papers* Nº 9, GLU, Berlín, mayo de 2010.
- Braga, Ruy: «Information Work and the Proletarian Condition Today: The Perception of Brazilian Call Center Operators» en *Societies Without Borders* vol. 2, 2007, pp. 27-48.
- Carvalho, Carlos Eduardo, Rogério Studart y Antônio José Alves Jr.: «Desnacionalização do setor bancário e financiamento das empresas. A experiência brasileira recente», *Texto para Discussão* Nº 882, IPEA, Brasília, mayo de 2002.
- Coutinho, Grijalbo Fernandes: *Terceirização bancária no Brasil. Direitos humanos violados pelo Banco Central*, LTR, San Pablo, 2011.
- Dau, Denise Motta, Iram Jácome Rodrigues y Jefferson José da Conceição (eds.): *Terceirização no Brasil. Do discurso da inovação à precarização do trabalho (Atualização do debate e perspectivas)*, Annablume, San Pablo, 2009.
- Departamento Intersindical de Estadística y Estudios Socioeconómicos (DIEESE): «Conjuntura económica e campanha salarial dos bancários 2011», presentación, Porto Alegre, 18 de junio de 2011a.
- Departamento Intersindical de Estadística y Estudios Socioeconómicos (DIEESE): «Emprego e remuneração. Situação atual e perspectivas», presentación, San Pablo, 30 de julio de 2011b.
- Departamento Intersindical de Estadística y Estudios Socioeconómicos (DIEESE): «Relação Anual de Informações Sociais (RAIS) Mulheres», presentación, 8 de marzo de 2012.
- Dölling, Irene: «Männliche Herrschaft als paradigmatische Form der symbolischen Gewalt» en Margareta Steinrück (ed.): *Pierre Bourdieu – Politisches Forschen, Denken und Eingreifen*, VSA, Hamburgo, 2004, pp. 73-90.
- Druck, Graça y Tânia Franco: «Trabalho e precarização social. Introdução» en *Caderno CRH* vol. 24, número especial 1, 2011, pp. 9-13.
- Federación Brasileña de Bancos (Febraban): «Programa Febraban de Valorização da Diversidade», 2008, disponible en <www.ceert.org.br/images/Febraban_ok.pdf>, fecha de consulta: 27/9/2011.

- Holman, David, Rosemary Batt y Ursula Holtgrewe: «The Global Call Center Report: International Perspectives on Management and Employment, Report of the Global Call Center Network», Cornell University, Ithaca, 2007.
- Marlière, Andrea: «Industrialisierung der Banken aktiv steuern mit neuen Sourcing-Architekturen» en Berthold Kaib (ed.): *Outsourcing in Banken*, Gabler, Wiesbaden, 2008, pp. 27-35.
- Matuschek, Ingo, Katrin Arnold y G. Günter Voß: *Subjektiviert Taylorisierung. Organisation und Praxis medienvermittelter Dienstleistungsarbeit*, Rainer Hampp, Mering, 2007.
- Nogueira, Claudia Mazzei: *O trabalho duplicado: a divisão sexual no trabalho e na reprodução. Um estudo das trabalhadoras do telemarketing*, Expressão Popular, San Pablo, 2006.
- Pérez Sáinz, Juan Pablo y Minor Mora Salas: «Excedente económico y persistencia de las desigualdades en América Latina» en *Revista Mexicana de Sociología* vol. 71 Nº 3, 2009, pp. 411-451.
- Riese, Cornelius: *Industrialisierung von Banken. Grundlagen, Ausprägungen, Wirkungen*, Deutscher Universitäts-Verlag, Wiesbaden, 2005.
- Sanches, Ana Tercia: «Terceirização e terceirizados no setor bancário: relações de emprego, condições de trabalho e ação sindical», tesis de maestría, PUC, San Pablo, 2006.
- Sanches, Ana Tercia y Ana Carolina Tosetti Davanço: «A economia política das holdings financeiras no Brasil» en Luiz Cláudio Marcolino y Ricardo Carneiro (eds.): *Sistema financeiro e desenvolvimento no Brasil: do Plano Real à crise financeira*, Publisher, San Pablo, 2010, pp. 235-265.
- Segnini, Líliana: *Mulheres no trabalho bancário*, Edusp, San Pablo, 1998.
- Sindicato dos Bancários e Financiários de São Paulo, Osasco e Região: «Terceirização no setor bancário brasileiro. Mapeamento e análise a partir da visão dos trabalhadores do setor», San Pablo, octubre de 2011.
- Taylor, Phil y Peter Bain: «An Assembly Line in the Head: Work and Employee Relations in the Call Centre» en *Industrial Relations Journal* vol. 30 Nº 2, 1999, pp. 101-117.
- Tertre, Christian du: «Bancos e produtividade: entre dinâmica industrial e dinâmica serviçal?» en Laerte Idal Szelwar (ed.): *Saúde dos bancários*, Publisher, San Pablo, 2011, pp. 63-82.
- Venco, Selma: «Centrais de atendimento: a fábrica do século XIX nos serviços do século XXI» en *Revista Brasileira de Saúde Ocupacional* vol. 31 Nº 114, 7-12/2006, pp. 7-18.
- Venco, Selma: *As engrenagens do telemarketing: vida e trabalho na contemporaneidade*, Arte Escrita, Campinas, 2009.

TRABAJO DIGNO

La conceptualización del poder de actuar y la maquiladora en el norte de México

Miriam Trzeciak / Elisabeth Tuidér

En la mayoría de los reportajes, miembros de organizaciones solidarias y feministas presentan a las mujeres que trabajan en Ciudad Juárez como abusadas y explotadas de múltiples maneras. Este artículo argumenta que la región fronteriza norte de México también abre a las trabajadoras migrantes la posibilidad de actuar (agencia). Mediante el concepto de «empoderamiento» de Naila Kabeer, reflexionamos sobre el trabajo en la maquiladora según las perspectivas de las trabajadoras. Nuestra metodología se basa en el border-feminismo, que incluye sugerencias para captar la simultaneidad de distintas y solapadas experiencias subjetivas y puede, en este sentido, enriquecer la investigación de migración y de género.

Incluso ahora está más canija, más difícil, porque en la selección de personal meten elementos de discriminación, no. Ya no hay nada más los exámenes de embarazo, sino también si tienen parientes o han estado en algún sindicato. Entonces ya les preguntan a las mujeres. Nada más les preguntan del embarazo, cuándo fue su última menstruación y la regulación sexual que (...) si tiene vidas activas sexualmente, etc. Sino también desde si tiene algún pariente que es abogado, que es abogada, si está en un sindicato. Entonces a los hombres jóvenes también les preguntan todo eso, menos lo del embarazo, verdad. A los chavos, a los jóvenes les revisan el cuerpo para ver si no tienen tatoos, tatuajes. Y todavía sigue esto.¹

Así describe una colaboradora de la ONG Mujeres Trabajadoras Unidas A.C.², con sede en México, DF, el proceder de la contratación en las maquiladoras, las fábricas de bajo salario en el norte de ese país³. Entre las condicio-

MIRIAM TRZECIAK: asistente científica en el área de Sociología de la Diversidad con consideración específica de la Dimensión de Género en la Universidad de Kassel. Sus áreas de investigación son migración y género, estudios *queer*, estudios poscoloniales y estudios de América Latina. En su tesis doctoral, analiza procesos de subjetivación entre migración, etnicidad y género en la región sur de México.

ELISABETH TUIDER: doctora en Sociología. Es profesora en la cátedra de Sociología de la Diversidad con consideración específica de la Dimensión de Género en la Universidad de Kassel. Sus áreas de investigación son migración y género, pedagogía *queer* y sexual, estudios culturales y poscoloniales, métodos cualitativos de investigación y estudios de América Latina. Actualmente organiza con Miriam Trzeciak un proyecto de investigación en la región de la frontera sur de México.

1. Entrevista con María Teresa Álvarez, Mutuac, México, DF, 7/3/2008.

2. Todos los nombres de las personas entrevistadas que aparecen en este artículo han sido cambiados por las autoras para que sus fuentes permanezcan anónimas.

3. La palabra «maquila» deriva del término castellano que designaba durante la época colonial la remuneración que recibía el molinero por su participación en el proceso de la molienda. Hoy en día se describen como maquiladoras las industrias con orientación de exportación que, en el contexto de una división laboral globalizada, llevan a cabo en otros países procesos de elaboración de partes con un uso intensivo de trabajo.

nes laborales que se imponen a las trabajadoras se incluyen chequeos físicos (como la prueba de embarazo) o de las actividades (políticas); tener un abogado en la familia ya se considera una actividad política. En la literatura feminista y solidaria internacional, las maquiladoras son consideradas como ejemplo emblemático de las relaciones de trabajo discriminatorias y de explotación de la economía global (ver cita inicial). Las críticas se centran en las rutinas laborales monótonas y las limitaciones a las trabajadoras para cubrir sus necesidades corporales, además del control de las relaciones, de la sexualidad y de la fertilidad que enfrentan especialmente las mujeres⁴.

Desde que las empresas transnacionales trasladaron fases particulares de la producción a las fábricas de bajo salario del «Sur global», las regiones de la industria maquiladora se volvieron un imán para las migraciones de México y otros países latinoamericanos. Dependiendo de su ubicación, las empresas se aprovechan de los salarios bajos, los beneficios fiscales y las escasas exigencias ambientales. Ciudad Juárez es uno de los centros más importantes de la industria maquiladora mexicana. Desde la década de 1990, con este lugar y la frontera norte de México se vincula, en general, la actuación casi impune de los carteles mafiosos del narcotráfico, la trata de armas, los excesos de violencia y los asesinatos sistemáticos de mujeres, los feminicidios⁵, mientras que pocos estudios (Amastae/Fernández) se enfocan en el bienestar económico que ofrecen las ciudades de maquila. En la mayoría de los reportajes se presenta a las mujeres que viven y trabajan en Ciudad Juárez como «la mujer subalterna» (Spivak), abusada, maltratada y asesinada de manera múltiple, y nunca como sujeto con poder de actuar.

Frente a esta versión, en nuestro artículo nos preguntamos, más allá de las formas múltiples de discriminación⁶, por las *posibilidades de actuar (agencia)* que se *pueden* dar en el espacio poderoso de la maquila en la región

4. En este trabajo entendemos la categoría «mujer» como un conglomerado de condiciones estructurales e incorporaciones discursivas que son características para los posicionamientos propios y externos en la red de la inteligibilidad (Butler).

5. Bajo la denominación «femicidio» se incluyen los sistemáticos, y regularmente impunes, asesinatos de mujeres en el espacio público, en parte cerca de las maquiladoras y también en los barrios residenciales de las obreras (Monárrez Fragoso).

6. En el contexto y el preludio del *black feminism* en Estados Unidos a principios de los años 80 se elaboró la tesis de la múltiple opresión. Con ello se advirtió que a las mujeres no se las discrimina por su pertenencia de clase, sexualidad o «raza». La jurista Kimberlé Crenshaw utiliza para ello el término «interseccionalidad». Para la visualización del «cruce de distintos ejes de diferencia» (Knapp) o la «interfaz de distintas líneas de diferencia» (Lutz), se hicieron desde entonces diferentes propuestas: los «*interlocking systems*» de Patricia Hill Collins o la perspectiva etnometodológica hacia «*multiple oppressions*» de Candace West y Sarah Fenstermaker (p. 361), o los planteamientos del «*integrated analysis*» de «*interlocking systems of oppression*» (Combahee River Collective, p. 1) son ejemplos de estos intentos.

fronteriza norte de México. En las entrevistas con varias ONG, organizaciones sindicalistas, feministas y de derechos de las mujeres se mencionó, además de las condiciones laborales en las fábricas del mercado global –particularmente para las trabajadoras–, un proceso de empoderamiento. Para concluir, retomaremos estas narraciones para reflexionar acerca de conceptos como el de capacidad de acción e integrarlos en el contexto del border-feminismo⁷.

LA MAQUILA, UN IMÁN PARA LA MIGRACIÓN

Las primeras maquiladoras se establecieron en México en el marco del Programa de Industrialización Fronteriza (PIF). Con este programa se aspiraba a relanzar la región fronteriza norte, lo que impulsó un crecimiento urbano e industrial enorme. A escala internacional, instituciones políticas de desarrollo, como el Banco Mundial (BM), la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD, por sus siglas en inglés) o la Organización de las Naciones Unidas para el Desarrollo Industrial (Onudi), impulsaron la construcción de zonas de exportación libre para promover las economías de los «países en vías de desarrollo» (Fernández-Kelly; Preuß). *Twin plants in twin cities* como Ciudad Juárez-El Paso, Tijuana-San Diego o Matamoros-Brownsville realizan desde entonces –según la división laboral en el lado correspondiente– los procesos de suministro o bien de montaje para la industria textil, de automóviles o de partes eléctricas. Desde hace más de 400 años, Ciudad Juárez es conocida como lugar *de paso* hacia el Norte. En la actualidad, se concentran allí aproximadamente 400 empresas transnacionales, que emplean entre 700.000 y un millón de trabajadores y trabajadoras (Berndt)⁸.

Cuando la industria maquiladora abrió sus puertas en el norte mexicano, se inició un gran flujo migratorio. En busca de trabajo o haciendo escala en su camino hacia EEUU, hombres y especialmente mujeres de distintas regiones de México y otros países latinoamericanos se establecieron en Ciudad Juárez (Zamorano Villareal 2009; Barros Nock). Desde un

7. En el marco de nuestro viaje de investigación «Trabajo, migración, género» (Tuidar/Wienold/Bewernitz), en 2008 visitamos Ciudad Juárez con el objetivo de explorar las condiciones laborales, en particular en relación con el trabajo de las mujeres en condiciones de explotación. En cuanto a la temática, nos interesaban los entornos vitales y las prácticas cotidianas de las mujeres migrantes. Realizamos entrevistas semiestructuradas de cuestionarios con varias ONG, con organizaciones sindicalistas, feministas y de derechos de las mujeres en México, DF, Matamoros, Piedras Negras y Ciudad Juárez. También realizamos entrevistas narrativas con trabajadoras de maquiladoras que habían migrado hacia el Norte.

8. No fue sino hasta la mitad de los años 80, a partir del PIF, cuando la población de Ciudad Juárez creció hasta rondar los dos millones de habitantes.

primer momento, la fuerza laboral femenina se caracterizó como «fuerza laboral ideal» para el trabajo en las líneas de montaje de las empresas transnacionales (De la O). Adscripciones de género como los «dedos ágiles», la actitud servil como rasgo de carácter y la explotación económica según una lógica patriarcal que justificaba el salario femenino como ingreso extra para la familia, volvieron a las mujeres el tipo de mano de obra ideal.

Estos entrelazamientos entre la división laboral económica y la división laboral de género han sido tema de la teoría y la investigación feminista desde los años 70. Aparte de esto, la división laboral actual se puede considerar «tan solo una prolongación del imperialismo territorial del siglo XIX» (Castro Varela/Dhawan, p. 317, traducción M.T.), en el cual se utiliza la mano de obra barata en y de los países del Sur global para estabilizar la división internacional de trabajo.

Subcontratos internacionales y condiciones mínimas de subsistencia de los trabajadores y las trabajadoras del Sur global posibilitan mantener los salarios bajos en el «Tercer Mundo». Los programas de reajuste estructural del Fondo Monetario Internacional (FMI) y del Banco Mundial obligan al «Tercer Mundo» a abrir sus economías a empresas e inversores extranjeros, lo que en consecuencia lleva a que las economías locales se recodifiquen cada vez más orientadas a la exportación. (Ibíd.)

AL NORTE: WELCOME TO THE BORDERLAND!

Con una longitud de 3.141 kilómetros, la frontera entre EEUU y México es una de las más extensas y de las más traspasadas a escala global (Massey/Durand). Anualmente, más de 700.000 personas cruzan legalmente desde y a través de México hacia EEUU (Maihold; Rubio Salazar). A pesar de la ampliación del control de la frontera después del 11 de septiembre de 2001, y en parte a raíz de la explosión de la guerra contra el narcotráfico y el incremento de la vulnerabilidad, cientos de miles de personas emprenden el peligroso viaje «al Norte» (Azzellini/Kanzleiter).

Durante mucho tiempo las investigaciones consideraron las migraciones con el patrón de modelos unidimensionales de expulsión (*push*) y atracción (*pull*). La migración era un fenómeno masculino que se emprendía por motivos racionales y económicos. Casi no se tomaban en cuenta las migraciones de mujeres, sus motivaciones y caminos, hasta los años 90. Cuando sí se las consideraba, las mujeres aparecían como migrantes dependientes que se trasladaban con el fin de reunificar la familia o para acompañar a sus esposos (Han; v. críticamente; Woo Morales).

No fue sino hasta que comenzaron a darse los debates en el contexto de la «feminización de la migración» (Lutz) cuando se destacó la migra-

ción específica de género dentro de las investigaciones. Finalmente, en el marco del «giro transnacional» (Kron), se empezó a cuestionar el nacionalismo metodológico (Glick-Schiller/Wimmer). Por la ampliación de la noción del espacio y la observación de movimientos pendulares de hombres y mujeres migrantes entre distintas regiones geográficas, sociales y culturales transnacionales y translocales, también las perspectivas de los y las migrantes llegaron a ser más consideradas dentro de los estudios (Pries; Faist)⁹.

Las ideas de femineidad y masculinidad no solo tienen un significado central en la regularización de las migraciones (internacionales). Los modos de construcción de género influyen también en las formas y en los caminos de la migración, en el estatus jurídico y social y en los ámbitos laborales en los que se insertan en el país de destino; también en el significado de las redes y los regímenes de apoyo durante y después de la migración (Woo Morales). Una especificidad de género de las migraciones se basa precisamente en el hecho de ser responsable como mujer (y en parte como madre) de la supervivencia de la familia. Otra especificidad de género en las motivaciones para migrar tiene que ver con la necesidad de escaparse por este medio de relaciones matrimoniales violentas y salvarse de estructuras patriarcales sociales o familiares, y de esa manera, conseguir autodeterminación y agencia.

TRABAJO: ENTRE EXPLOTACIÓN Y DIGNIDAD

Dentro de la bibliografía solidaria y feminista, esta complejidad muchas veces se presenta polarizada. En particular con respecto a la cuestión de las posibilidades genérico-específicas de un empoderamiento mediante el trabajo en la maquiladora, las opiniones no son unánimes. Mientras que las publicaciones internacionales realzan, entre otros, los aspectos positivos de la migración laboral (Kabeer 2004), en la percepción solidaria se tematizan especialmente las circunstancias de explotación de las mujeres dentro de las maquilas (v., por ejemplo, Preuß; Wick).

Por un lado, esta «feminización del trabajo fabril» significó una innovación frente al machismo dominante en la sociedad posrevolucionaria mexicana: muchas mujeres podían escapar del sector informal y de sus papeles patriarcales y reproductivos mediante el trabajo en una maquila. La industria de exportación y de producción de partes ofrece el acceso a una contratación en el sector formal y el derecho al seguro social. Por otro

9. Desde entonces se lleva a cabo el análisis de «biografías transnacionales» (Apitzsch/Siou-ti), de la «maternidad transnacional» (Tuider/Gualotuña 2009) y de «familias transnacionales» (Bryceson/Vuorela).

lado, el mundo laboral de la maquiladora significa —como también advierte la cita inicial— la pervivencia de estructuras de poder en el contexto de un régimen laboral posfordista e internacional: jornadas de trabajo extenuantes de entre 12 y 14 horas, ausencia de regulación para la protección laboral; incluso formas de discriminación y violencia de género que resultan en consecuencias persistentes para el cuerpo y el bienestar de las trabajadoras y los trabajadores.

Por la heterogeneidad de actores, instituciones y especificidades regionales, no es posible responder en qué medida se *puede* dar en un nivel general un proceso de empoderamiento mediante el trabajo en una maquiladora. En el nivel *estructural*, es posible distinguir condiciones previas, tanto sociales como laborales, que dificultan el acceso al poder de actuar. Como mostraron las entrevistas semiestructuradas con ONG en Ciudad Juárez, Piedras Negras y Matamoros, la estructura laboral en la industria maquiladora ha cambiado poco desde los años 70¹⁰: todavía se trata de una relación de trabajo inestable, que se orienta hacia la maximización de los beneficios y hacia las necesidades del mercado internacional. Desigualdades de género, salarios precarios y escasez de perspectivas de futuro limitan la oportunidad de romper con las relaciones de género. La mano de obra femenina que no se organiza sindicalmente constituye más que nunca «el sostén mayor para el comercio mundial contemporáneo» (Castro Varela/Dhawan, p. 318, trad. M.T.). Además, en muchos casos, en los debates de feministas y movimientos solidarios occidentales se universaliza a las trabajadoras como «pobres, explotadas y pasivas» (v., por ejemplo, Zimmering). La «Clean Clothes Campaign», por ejemplo, critica la producción de Adidas/Reebok en las maquilas de la siguiente manera:

Los trabajadores —en su mayor parte mujeres— trabajaban en una zona de libre comercio, cercada con alambre de espino y patrullada por guardias armados con rifles. Las temperaturas en la fábrica llegaban hasta los 37 grados. (...) El agua potable estaba contaminada con bacterias fecales que pueden provocar diarrea, enfermedades intestinales e infecciones. (...) Cámaras de seguridad observaban cada movimiento de las trabajadoras y los trabajadores dentro de la fábrica. Las horas extras eran obligatorias, aunque esto es ilegal. El salario —que oscila entre 72 y 92 centavos de dólar por hora— cubre nada más un cuarto de las necesidades básicas de una familia. A quien se atreve a mencionar la palabra «sindicato», se lo condena al despido. (*Ad Hoc News*, 11/5/2011, traducción M.T.).

En contra de estos discursos, en las entrevistas las trabajadoras describen su labor como agradable, o sea, satisfactoria. Los relatos de dos

10. Aunque en el contexto de la tematización de los feminicidios también se pueden observar reacciones por parte de las empresas internacionales (por ejemplo, estas ofrecen transporte desde los barrios donde viven las trabajadoras hasta los portones de las maquiladoras), permanece inalterado el marco estructural del trabajo de maquila.

trabajadoras de una maquiladora aclaran que el propio sueldo y, en especial, la capacidad de decidir sobre el propio salario pueden significar un cierto grado de estima y agencia. Así destaca Rocío, una trabajadora que vive en la ciudad fronteriza de Matamoros, la posibilidad de trabajar y la evaluación de este trabajo según la mirada de las y los demás: «Me gusta mucho mi trabajo; siempre he pensado que el trabajo engrandece y dignifica a las personas. Aquí en Matamoros no trabaja el que no quiere o no le gusta» (citada en Quintero Ramírez/ Dragustinovis, p. 47).

Rocío utiliza en la entrevista la palabra «dignidad» para nombrar lo que ha conseguido en el marco de su contrato laboral. En el contexto latinoamericano, esta palabra tiene una connotación especial, ya que fue empleada por el movimiento zapatista y también por otros movimientos indígenas para llamar la atención respecto a su probable extinción, a la marginación y la invisibilización que sufren los pueblos originarios en el curso de la construcción de la nación (*nation-building*) en el México posrevolucionario. Si se traslada esta reflexión al contexto de la migración y del trabajo en la maquila, el concepto de *dignidad* remite por un lado a las relaciones poscoloniales de explotación y, por otro, a la autoapropiación y a los intentos de ruptura de esta marginación. Rocío se diseña como actora activa que decidió (conscientemente) emplearse en este trabajo.

En las entrevistas, las trabajadoras mencionan que ahora ganan más dinero, es decir, que ganan algo, que pueden acceder al seguro social, hablan de la comida regular que reciben en la maquila, de la posibilidad que tienen de comprarse ropa en la feria semanal de ropa de segunda mano y de la posibilidad de tomar *decisiones* sobre el propio salario. Entre tanto, algunas pocas tienen el derecho a vacaciones, seguro médico y —si disponen de una formación escolar previa— la posibilidad de lograr un ascenso laboral en la maquila.

Sonia, que salió de Durango, una región migratoria tradicional, compara en la entrevista su empleo previo en su lugar de origen con su trabajo actual en una empresa alemana en Ciudad Juárez. Resume su trabajo en la maquila como satisfactorio y sostiene que con él adquirió más libertad:

O sea, todas las prestaciones que te dan aquí las maquilas [en Ciudad Juárez], no te lo dan allá [en Durango]. Entonces yo tenía que tener dos trabajos para poder completar. Trabajaba de lunes a lunes, todos los días de la semana. Y este a fin de cuentas ganaba saliendo lo mismo que aquí, aquí trabajo de lunes a viernes, este me queda tiempo hasta tres días y saco lo que sacaba yo en una semana, y pero tengo

ahorro, tengo camión, ruta especial, dos comidas, lo que allá no. Entonces pues no, te queda más un poquito más libre el dinero aquí que allá. Y este, por eso, eso fue lo que nos hizo venirnos para acá.¹¹

Ciudad Juárez les ofreció a Sonia, a sus tres hermanas y a su madre la posibilidad de trabajar, y con ello la perspectiva de «una vida mejor». Sonia migró a Ciudad Juárez con la esperanza de mejorar su situación económica para ella y sus hijas. Hoy en día, no solo dispone de un salario sobre el que toma las decisiones, sino que también puede «invertir» en la educación de sus hijas, y comprar un coche y un terreno cerca de donde vive su hermana, que también trabaja en Ciudad Juárez.

Según los relatos de las mujeres entrevistadas, el trabajo en la maquila se percibe de una manera positiva. A pesar de las difíciles condiciones laborales, en parte sexistas, valoran el trabajo. Gracias a la migración y a su trabajo han logrado cambiar las condiciones de vida para ellas y para sus hijas e hijos. Ahora disponen de un sueldo propio y de un tipo de dignidad y, en parte, han sido capaces de liberarse de relaciones violentas.

«EMPODERAMIENTO», UN CONCEPTO EN CAMINO

Desde su aparición en el marco de la ONU-Conferencia Mundial sobre la Mujer en Nairobi, en 1985, la noción de «empoderamiento» ha vivido una extensión contextual muy amplia. Inicialmente, la red de mujeres de países del Sur global DAWN (Development Alternatives With Women for a New Era) entendía bajo este término una amplia visión de igualdad, desarrollo y paz a escala mundial para eliminar la pobreza y la violencia como estructuras entrelazadas en categorías como la clase, el género y la raza/etnia (Kerner, p. 10). El empoderamiento en el sentido de «autoempoderamiento» fue una estrategia de grupos marginados para la transformación de relaciones de poder en los niveles económico, político y cultural. Con la negativa de integrarse a modelos sociales basados en desigualdades, el enfoque se opuso explícitamente a los conceptos normativos occidentales de «desarrollo».

Sin embargo, la noción se difundió relativamente rápido en el *mainstream* de las políticas de desarrollo. El término «empoderamiento» se entiende, según las estrategias de *Gender and Development* (GAP) de Caroline Moser, como un concepto unidimensional que debería allanar a las mujeres el camino hacia una vida empoderada.

11. Sonia, entrevista biográfica, Ciudad Juárez, marzo de 2008.

En el curso de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo de la ONU, estos conceptos y medidas de empoderamiento tuvieron gran aceptación para el trabajo con grupos marginados de la población, y en particular como instrumento para la promoción de las mujeres. Asimismo, en México, la noción tiene gran protagonismo en las organizaciones políticas de mujeres y feministas y en las ONG.

Pero como Chandra Talpade Mohanty (1988) señalara ya en los años 80, en los trabajos de las feministas occidentales con frecuencia se articula una homogeneización y un estereotipo de las «Mujeres del Tercer Mundo». Estas son representadas no como sujetos activos, sino como un grupo coherente con intereses idénticos (Mohanty 2003, p. 21). La transformación de «la Mujer del Tercer Mundo» en estereotipo se basa en relaciones de violencia epistémica (Mohanty 1988; Spivak), que constituyen la noción de empoderamiento no en el sentido de una capacitación para algo, sino desde una victimización colonialista que priva a las mujeres descritas del estatus de sujeto que actúa. En este sentido, se demostró que era la «Mujer Indígena Campesina» la que debía ser empoderada por sus «hermanas blancas o mestizas de la clase media-alta» (Millán en Tuidar).

Ante la crítica pregunta de cómo conceptualizar «empoderamiento» sin (re)producir universalizaciones eurocéntricas y burguesas, la economista Naila Kabeer sostiene que todos los seres humanos disponen de ciertas necesidades básicas de vida, como alimentación, espacio de vivienda y salud, con lo que pone la base para un concepto poscolonial y feminista de empoderamiento. Así, Kabeer define «empoderamiento» como un proceso de adquisición de posibilidades sustanciales de acción y de elección (*choice*) para el mejoramiento de la situación de vida. En este sentido, es fundamental la capacidad para elegir (*the ability to make choices*) que equivale a la noción del poder (Kabeer 1999).

El empoderamiento se define, entonces, como un proceso de capacitación para la obtención de posibilidades de elección de las subalternas y los subalternos que hasta ahora no disponían de la oportunidad/posibilidad de elegir/escoger entre distintas formas de ser y de hacer (ibíd., p. 2 y ss.).

Kabeer distingue que algunos logros, como por ejemplo el trabajo asalariado, no implican necesariamente un empoderamiento genérico-específico¹².

12. Kabeer diferencia entre tres dimensiones para la consecución de posibilidades de elección: a) acceso a recursos (trabajo asalariado, posibilidades de ascenso, satisfacción laboral, control sobre el sueldo propio, participación política, protección a las madres y disponibilidad de guarderías); b) libertad de acción (ambiente laboral, otros aspectos que influyen, como la amenaza de acoso sexual); y c) logros (cantidad y valor útil del salario, posibilidades de adquirir fondos para la pensión, etc.).

Esto quiere decir que una persona no dispone automáticamente de más poder de actuar si gana dinero durante el proceso de migración, sino que hay que averiguar de qué manera el dinero puede ser utilizado (Täubert, p. 29)¹³. En este sentido, el empoderamiento no se reduce exclusivamente a las relaciones de género patriarcales, sino que habría que relacionarlo con varias estructuras de poder que limitan la posibilidad de actuar y de elegir.

El concepto de empoderamiento de Kabeer es útil para la reflexión sobre el trabajo en la maquiladora, ya que permite combinar las perspectivas de las colaboradoras de las ONG con las narraciones de las trabajadoras. Mientras que las primeras se enfocan primordialmente en las estructuras de poder en relación con la forma y la apropiación de las posibilidades de actuar, las trabajadoras migrantes destacan las posibilidades de trabajar y decidir en un entorno que perciben sin perspectivas. Aunque «*the ability to make choices*» significa, en el caso de la maquila, «nada más» que una aportación al sustento económico y la subsistencia, esta elección se vincula con una ganancia de «dignidad» y «libertad». Dependiendo de la situación específica de vida de cada una, la entrada en el entorno laboral de la maquila (y el sueldo propio) puede también resultar en ciertas libertades y mayor flexibilidad, por ejemplo, respecto a la planificación del tiempo libre (Trzeciak). En otros casos se pueden observar tendencias opuestas: por ejemplo, si la situación de las madres solteras se pone aún más difícil, si se crean estructuras económicas y sociales de dependencia y si se limita la posibilidad de disponer sobre el salario.

Sobre el control de decidir y utilizar el propio salario y las diferencias según el estatus social, habla una participante del Centro de Estudios y Taller Laboral (Cetlac) en Ciudad Juárez:

¿De tener control de en qué gastar el dinero? Sí, verdad, pero de decidir en qué lo quiere gastar, no. O sea, lo gasta en eso porque si no, no vive. Pero no lo gasta, por ejemplo, (...) es muy difícil que una mujer decida, que una mujer con familia, verdad, decida, por ejemplo comprarse zapatos nuevos ella o ropa ella. Aparte que aquí no alcanza para la ropa nueva. O sea, aquí la mayoría vivimos de la ropa que traen de EEUU. Que la podemos comprar en 20 pesos un pantalón que todavía está en buenas condiciones. Bueno pues, 20 pesos, una blusita 30 pesos y eso es de lo que vestimos; igual los zapatos, los artículos de electrodomésticos, mucho de lo que consumimos es de lo que en EEUU sobre, que se trae para acá. Entonces tienes el control de que te llegan los 650 pesos, pero lo tienes que gastar en las otras y en los otros que están a tu carro.¹⁴

13. Además del análisis de las oportunidades de empoderamiento, se pone otro foco en las estructuras de poder que influyen en las posibilidades de acción de las actoras.

14. Entrevista con Magdalena Pérez Aguilar, Cetlac, Ciudad Juárez, 17/3/2008.

CONCLUSIONES: TRABAJO DIGNO E INTERSECCIONALIDAD

A border is a dividing line, a narrow strip along a steep edge. A borderland is a vague and undertermined place created by emotional residue of an unnatural boundary. It is in a constant state of transition. The prohibited and forbidden are its inhabitants. *Los atravesados* live here. (Anzaldúa, p. 3).

En su obra ensayística, la chicana feminista Gloria Anzaldúa describe las estrategias y los conceptos a la hora de actuar de los hombres y las mujeres que habitan el *borderland* en el contexto de las fronteras múltiples. El *borderland* es un «lugar» creado por la construcción de límites entre sexualidades, culturas, idiomas y disciplinas. En ese contexto, la frontera se determina por las diversas inclusiones y exclusiones. La figura de la *mestiza* considera, en el border-feminismo (Moraga, Anzaldúa), tanto la posición múltiple y ambigua como la deslocalización y el desplazamiento. La *mestiza* también indica la múltiple restricción de la existencia por la apelación discursiva y la extinción de «las otras y los otros», es decir, de la mujer indígena, en el discurso del Estado nacional mexicano; también, por los actuales regímenes fronterizos y migratorios a ambos lados de la frontera y por la negación del reconocimiento, además de la exclusión y la violencia que caracterizan las experiencias de las subjetividades de los transfronterizos (Gutiérrez Rodríguez). Gracias a los movimientos y las negociaciones, las mujeres y los hombres que habitan el *borderland* están capacitados para modificar y manejar esas tensiones y *settings* (Kron, p. 124; Sandoval). En ese proceso, se forman subjetividades, experiencias y estrategias que pueden implicar una adquisición de agencia y, por lo tanto, el potencial para una «subjetividad radical política» (Anzaldúa). El border-feminismo incluye sugerencias para una metodología que capte la simultaneidad de distintas y solapadas experiencias subjetivas —y puede en este sentido enriquecer la investigación sobre migración y de género—, ya que en él se pueden incluir tanto las nuevas relaciones transnacionales de explotación en la maquiladora, como las narraciones de empoderamiento y elección.

Al asumir una perspectiva orientada hacia las posiciones marginadas y empoderadas en el punto de unión de distintas relaciones de poder y de dominio, no se debe descartar a los individuos como «*players* que flotan libremente en el juego de las diferencias» (Klinger, p. 57). En cambio, durante nuestra investigación en la región fronteriza del norte de México quedó claro que el análisis de los datos cualitativos debe evitar interpretaciones unidireccionales y homogeneizaciones tales como «empoderada» o «explotada».

Las trabajadoras basan su elección de puestos de trabajo en la maquiladora en el argumento de que esta es una fuente de empleo mejor pagada que otras actividades locales (Quintero 2007, p. 68). Por lo tanto, se acepta el empleo en la industria maquiladora no tanto por aspiraciones emancipadoras como por necesidades económicas. Ante la falta de alternativas en el mercado de trabajo, las maquiladoras representan para las mujeres una de las pocas posibilidades de generar ingreso.

Sin embargo, trabajar en la maquila no solo significa lograr una independencia económica relativa. En muchas situaciones, se puede lograr también una ampliación de los espacios de acción. Ya sea porque se adquiere «otra perspectiva»¹⁵, «autoestima»¹⁶ o una «identidad nueva»¹⁷, se impulsa un proceso que repercute también en otras esferas más allá de las relaciones de trabajo. La relación de tensión entre explotación y empoderamiento es insoluble, ya que la labor en la maquiladora *puede* llevar al acceso de un trabajo asalariado formal, a una ganancia de agencia. Sin embargo, la adquisición de un cierto poder de acción queda entrelazada con los específicos posicionamientos sociales y estructurales de cada una de las mujeres. «Como fuente de empleo sigue siendo una alternativa de empleo la industria maquiladora. (...) Sea, no es el mejor trabajo, no es emancipador, para nada. Pero digo, de allí puedes comer a costo de tu salud, a costo de tu vida. (...) Pero entonces para las mujeres en las maquilas es así como una bendición»¹⁸.

Bibliografía

- Ad Hoc News*, 11/5/2011, <www.ad-hoc-news.de/kontrollen-verkommen-zu-alibi-massnahmen--/de/News/22134593>.
- Amastae, Jon y Leticia Fernández: «Die Grenze zwischen USA und Mexiko im Lichte ihrer Demographien» en Elisabeth Tuiider, Hanns Wienold y Torsten Bewernitz (eds.): *Dollares und Träume. Migration, Arbeit und Geschlecht in Mexiko im 21. Jahrhundert*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2009, pp. 71-80.
- Anzaldúa, Gloria: *La Frontera – Borderlands: The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco, 1987.
- Apitzsch, Ursula e Irini Siouti: «Transnationale Biographien» en Hans Günther Homfeldt, Wolfgang Schröer y Cornelia Schewpe (eds.): *Soziale Arbeit und Transmigration*, Juventa, Weinheim, 2008, pp. 97-112.
- Azzellini, Dario y Boris Kanzleitner: *Al Norte/Nach Norden. Mexikanische ArbeitsmigrantInnen zwischen neoliberaler Umstrukturierung, Militarisierung der US-Grenze und*

15. Entrevista con Quintero, Colef, Matamoros, 24/3/2008.

16. Entrevista con Álvarez, cit.

17. Entrevista con González, FES, México, DF, 4/4/2008.

18. Entrevista con Álvarez, cit.

- dem amerikanischen Traum*, Verlag der Buchläden Schwarze Risse, Rote Straße, Berlin-Göttinga, 1999.
- Barros Nock, Magdalena: «Sozioökonomische Alternativen für mexikanische Migrantinnen. Die Unternehmerinnen von Santa Maria, Kalifornien» en Elisabeth Tuider, Hanns Wienold y Torsten Bewernitz (eds.): *Dollares und Träume. Migration, Arbeit und Geschlecht in Mexiko im 21. Jahrhundert*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2009, pp. 215-230.
- Berndt, Christian: *Globalisierungs-Grenzen. Modernisierungsträume und Lebenswirklichkeiten in Nordmexiko*, Transcript, Bielefeld, 2004.
- Bryceson, Deborah y Ulla Vuorela: *The Transnational Family: New European Frontiers and Global Networks*, Berg, Oxford, 2002.
- Butler, Judith: «Gender-Regulierungen» en Urte Heldhuser, Daniela Marx, Tanja Paulitz y Katharina Pühl (eds.): *Under Construction? Konstruktivistische Perspektiven in feministischer Theorie und Forschungspraxis*, Campus, Fráncfort del Meno, 2004, pp. 44-57.
- Castro Varela, Maria do Mar y Nikita Dhawan: «Mission Impossible: Postkoloniale Theorie im deutschsprachigen Raum?» en Julia Reuter y Paula-Irene Villa (eds.): *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Interventionen*, Transcript, Bielefeld, 2010, pp. 303-330.
- Combahee River Collective: «A Black Feminist Statement» en Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith (eds.): *But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies* [1977], Feminist Press, Old Westbury, 1982, pp. 13-22.
- Collins, Patricia Hill: «Toward a New Vision: Race, Class and Gender as Categories of Analysis and Connection» en *Race, Sex & Class* vol.1 N^o 1, 1993, pp. 25-45.
- Crenshaw, Kimberlé: «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine» en David Kairys (ed.): *The University of Chicago Legal Forum 1989*, 1989, pp. 139-167.
- De la O, María Eugenia: «El trabajo de las mujeres en la industria maquiladora de México: balance de cuatro décadas de estudio» en *Debate Feminista* vol. 18 N^o 35, 2007, pp. 31-56.
- Faist, Thomas: *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Fernández-Kelly, Patricia: «Chavalas de la Maquiladora: A Study of the Female Labor Force in Ciudad Juárez's Offshore Production Plants», tesis de doctorado, Universidad de Columbia, Nueva York, 1980.
- Gabbert, Wolfgang: «Transnationale Migration – Interpretationsansätze und das Beispiel der Wanderungsbewegungen zwischen Mexiko und den USA» en *Latinamerika Analysen* N^o 11, 6/2005, pp. 3-31.
- Glick-Schiller, Nina y Andreas Wimmer: «Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences» en *Global Networks* vol. 2 N^o 4, 2002, pp. 301-334.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación: «Transversales Übersetzen als dekonstruktive Verstehenspraxis in den Gender Studies» en Urte Heldhuser, Daniela Marx, Tanja Paulitz y Katharina Pühl (ed.): *Under Construction? Konstruktivistische Perspektiven*

- in feministischer Theorie und Forschungspraxis*, Campus, Fráncfort del Meno, 2004, pp. 195-207.
- Han, Petrus: *Frauen und Migration*, Lucius & Lucius, Stuttgart, 2003.
- Kabeer, Naila: *The Conditions and Consequences of Choice: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment*, UNRISD Discussion Paper N^o 108, UNRISD, Ginebra, agosto de 1999, disponible en: <[www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/%28httpAuxPages%29/31EEF181BEC398A380256B67005B720A/\\$file/dp108.pdf](http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/%28httpAuxPages%29/31EEF181BEC398A380256B67005B720A/$file/dp108.pdf)>, fecha de consulta: 29/8/2012.
- Kabeer, Naila: «Resources, Agency, Achievements: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment» en Anne Sisask (ed.): *Discussing Women's Empowerment: Theory and Practice*, SIDA Studies N^o 3, Swedish International Development Agency, Estocolmo, 2004, pp. 17-57.
- Kerner, Ina: «Empowerment durch Geschlechterplanung. Postkoloniale Kritik am Gendersatz» en *IZ3W*, Sonderheft Gender, 2000, pp. 10-14.
- Klinger, Cornelia: «Überkreuzende Identitäten – Ineinandergreifende Strukturen. Plädoyer für einen Kurswechsel in der Intersektionalitätsdebatte» en C. Klinger y Gudrun-Axeli Knapp (ed.): *Über-Kreuzungen. Fremdheit, Ungleichheit, Differenz*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2008, pp. 38-67.
- Knapp, Gudrun-Axeli y Cornelia Klinger: «Achsen der Ungleichheit – Achsen der Differenz. Verhältnisbestimmungen von Klasse, Geschlecht, Rasse/Ethnizität» en *Transit - Europäische Revue* N^o 29, 2005, pp. 72-96.
- Kron, Stefanie: «Grenzen im Transit. Zur Konstitution politischer Subjektivitäten in transmigrantisches Räumen» en *Prokla 158. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* vol. 40 N^o 1, 2010, pp. 121-137.
- Lutz, Helma: *Vom Weltmarkt in den Privathaushalt. Die neuen Dienstmädchen im Zeitalter der Globalisierung*, Barbara Budrich, Opladen-Farmington Hills, 2007.
- Maihold, Günther: «Zwischen NAFTA-Partnerschaft und Zweckgemeinschaft» en *APuZ. Aus Politik und Zeitgeschichte* vol. 61 N^o 40-42, 2011, pp. 16-22.
- Massey, Douglas S. y Jorge Durand: «New World Orders: Continuities and Change in Latin American Migration» en Phyllis Kaniss (ed.): *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* vol. 630, 2010, pp. 20-52.
- Mohanty, Chandra Talpade: «Aus westlicher Sicht: feministische Theorie und koloniale Diskurse» en *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* N^o 23, 1988, pp. 149-162.
- Mohanty, Chandra Talpade: *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, Durham, 2003.
- Monárrez Fragoso, Julia: «Las asesinadas en Ciudad Juárez. Un análisis del feminicidio sexual serial de 1993 a 2001» en Marta Lamas (ed.): *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*, Conaculta, México, DF, 2007.
- Moraga, Cherrie y Gloria Anzaldúa (eds.): *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Persephone Press, Londres, 1981.
- Preuß, Sabine: *Die Frauen von Acapulco Fashion. Weiblicher Lebenszusammenhang und Industrialisierung in den Weltmarktfabriken Mexikos*, Express Edition, Berlín, 1985.
- Pries, Ludger: *Die Transnationalisierung der sozialen Welt. Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2010.

- Quintero Ramírez, Cirila y Javier Dragustinovis: *Soy más que mis manos. Los diferentes mundos de la mujer en la maquila*, FES, México, DF, 2006.
- Quintero Ramírez, Cirila: «Trabajo femenino en las maquiladoras: ¿explotación o liberación?» en Julia Monárrez Fragoso (ed.): *Bordeando la violencia contra las mujeres en la frontera Norte de México*, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, 2007, pp. 191-218.
- Rubio Salazar, Rodolfo: «Klandestine Grenzübertritte zwischen Mexiko und den USA: Verhaltensmuster und Risiken» en Elisabeth Tuidar, Hanns Wienold y Torsten Bewernitz (eds.): *Dollares und Träume. Migration, Arbeit und Geschlecht in Mexiko im 21. Jahrhundert*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2009, pp. 93-103.
- Sandoval, Chela: «Mestizaje as Method: Feminists-of-Color Challenge the Canon» en Carla Trujillo (ed.): *Living Chicana Theory: Series in Chicana/Latina Studies*, Third Women Press, Berkeley, 1997, pp. 352-370.
- Spivak, Gayatri Ch.: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Turia + Kant, Viena, 2008.
- Täubert, Anke: «Der Empowerment-Ansatz von Naila Kabeer. Eine Analyse der Lebenssituation der Teepflückerinnen Sri Lankas» en *Femina Política* N° 2, 2004, pp. 26-38.
- Trzeciak, Miriam: «Zwischen Ausbeutung und Empowerment – Zur Situation von Arbeiterinnen in der nordmexikanischen Maquiladora-Industrie» en Elisabeth Tuidar, Hanns Wienold y Torsten Bewernitz (eds.): *Dollares und Träume. Migration, Arbeit und Geschlecht in Mexiko im 21. Jahrhundert*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2009, pp. 154-169.
- Tuidar, Elisabeth: «'Das Fleisch des Diskurses'. Zum Verhältnis von feministischer und zapatistischer Bewegung» en *Peripherie: Staat und Entwicklung* N° 96, diciembre de 2004, pp. 515-521.
- Tuidar, Elisabeth y Marcela Gualotuña: «Mutterschaft auf Distanz. Migrationsbewegungen und die Veränderung familiärer Beziehungen – und Geschlechterkonstellationen» en Elisabeth Tuidar, Hanns Wienold y Torsten Bewernitz (eds.): *Dollares und Träume. Migration, Arbeit und Geschlecht in Mexiko im 21. Jahrhundert*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2009, pp. 231-247.
- Tuidar, Elisabeth, Hanns Wienold y Torsten Bewernitz (eds.): *Dollares und Träume. Migration, Arbeit und Geschlecht in Mexiko im 21. Jahrhundert*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2009.
- West, Candace y Sarah Fenstermaker: «Doing Difference» en Esther Ngan-Ling Chow, Doris Wilkinson y Maxine Baca Zinn (eds.): *Race, Class and Gender: Common Bonds, Different Voices*, Sage, Londres, 1996, pp. 357- 384.
- Wick, Ingeborg: «Frauenarbeit in Freien Exportzonen. Eine Übersicht» en *Prokla 111. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* vol. 28 N° 2, 1998, pp. 235-247.
- Woo Morales, Ofelia: «Bleiben oder Zurückkehren? Die Erfahrungen mexikanischer Frauen mit der Migration in die Vereinigten Staaten» en Elisabeth Tuidar, Hanns Wienold y Torsten Bewernitz (eds.): *Dollares und Träume. Migration, Arbeit und Geschlecht in Mexiko im 21. Jahrhundert*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2009, pp. 190-200.

- Zamorano Villareal, Claudia: «Ser inmigrante en Ciudad Juárez. Itinerarios en tiempos de la maquila», 2004, disponible en <www2.colef.mx/FronteraNorte/articulos/FN35/2-f35.pdf>, fecha de consulta: 29/8/2012.
- Zamorano Villareal, Claudia: «Migrationsdynamik und flexible Produktion: Die Maquiladora-Industrie an der mexikanischen Nordgrenze. Einige Arbeitshypothesen am Beispiel der Stadt Ciudad Juárez» en Elisabeth Tuidor, Hanns Wienold y Torsten Bewernitz (eds.): *Dollares und Träume. Migration, Arbeit und Geschlecht in Mexiko im 21. Jahrhundert*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2009, pp. 142-153.
- Zimmering, Raina: «Frauenmorde und keine Aufklärung – die Frauen von Juarez» en *UTOPIE kreativ* N^o 184, 2/2006, pp. 149-161, disponible en <www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/184Zimmering.pdf>.



Etnicidad, culturas en movimiento

REDEFINIENDO LOS ESPACIOS DE GÉNERO DESDE LA DIVERSIDAD CULTURAL

Las mujeres indígenas frente a la justicia y los derechos en México y América Latina

María Teresa Sierra

La problemática de las mujeres indígenas y de la lucha por sus derechos constituye un referente central en el debate de la democracia y la ciudadanía en México y América Latina. Las mujeres indígenas no solamente se enfrentan a la enorme tarea de demandar al Estado por las continuas violaciones a los derechos colectivos de sus pueblos; disputan también sus derechos como mujeres en el ámbito mismo de sus comunidades y organizaciones. Esta doble lucha las obliga a moverse en dos registros: por un lado, cuestionando las visiones universalistas de los derechos que descalifican los derechos colectivos y culturales por considerarlos opresivos para las mujeres; y por otro, desarrollando estrategias para discutir una visión de equidad de género en el marco de sus comunidades. El artículo discute esta problemática desde el campo de los espacios de la justicia, que permite analizar las formas que asume la lucha de las mujeres indígenas por sus derechos, pero también las problemáticas que enfrentan en el marco de su cotidianidad comunitaria y en su relación con el Estado.

El 6 de marzo de 2012, en Ayutla de los Libres, un municipio de la Montaña de Guerrero, el secretario de Gobernación Alejandro Poiré, cumpliendo con una sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, ofreció una disculpa pública en nombre del Estado mexicano a la indígena mee'pha Inés Fernández Ortega, quien fue abusada sexualmente por militares en 2002. «En mi carácter de secretario de Gobernación y en nombre del Estado mexicano le ofrezco las más sentidas y sinceras disculpas por los hechos ocurridos hace casi una

MARÍA TERESA SIERRA: doctora en Sociología por la Universidad de París III. Es profesora e investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas), en México, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Academia Mexicana de Ciencias. Es especialista en el campo de la antropología jurídica y política y en los estudios de etnicidad, género y multiculturalismo. Es fundadora de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (Relaju). Ha dirigido varios proyectos de investigación sobre derechos indígenas, género y justicia en diferentes regiones indígenas de México.

Nota de la autora: Este texto fue escrito durante mi estancia sabática como Visiting Fellow en el Center for us and Mexican Studies (UCSD), de octubre a mayo de 2012. Agradezco el apoyo del Centro.

década, en los que resultaron lesionados sus derechos»¹. Fue la segunda ocasión en que el Estado mexicano realizó un acto público de reconocimiento de violación de derechos hacia mujeres indígenas, por agravios en su contra cometidos por militares². Se trata, sin duda, de hechos insólitos y emblemáticos en la historia política del país, que revelan, entre muchas otras cosas, la decisión de mujeres indígenas, como Inés Fernández, para enfrentar la impunidad y la violación de derechos llevando su reclamo hasta las últimas instancias de la justicia internacional (Hernández/Ortiz).

Han sido también mujeres mee'pha (tlapanecas) y na'savi (mixtecas) de la misma región, en la Costa Montaña de Guerrero, quienes han abierto los espacios de la justicia comunitaria para defender sus derechos como mujeres, lo que hasta hace unos pocos años era casi impensable; esto es lo que sucede con el importante papel que juegan las mujeres de la Policía Comunitaria de Guerrero, una institución de los pueblos indígenas que, desde octubre de 1995, ha conseguido enfrentar las tareas de justicia y seguridad que el Estado no ha sido capaz de garantizar (Sierra 2010).

Se trata efectivamente de dos casos que revelan la fuerza de las mujeres indígenas, provenientes de una de las regiones más pobres de México, la Montaña de Guerrero, para exigir sus derechos y disputarlos en diferentes escenarios y niveles: por una parte, los espacios internacionales y nacionales ante la Corte Interamericana y ante el Estado mexicano; y por la otra, en los escenarios locales de la justicia comunitaria, ante sus autoridades y vecinos. En ambos espacios, las mujeres indígenas revelan su agencia social, lo que contrasta con las visiones que desde el Estado o desde algunas organizaciones feministas suelen destacar la condición de víctimas de las mujeres indígenas, sujetas al designio de sus costumbres y la opresión de género, lo que hace necesario «salvarlas» (Hernández 2006). Al mismo tiempo, ambas experiencias revelan procesos altamente globalizados a través de los cuales las mujeres hacen uso del lenguaje de derechos y se apropian de él como mujeres indígenas, desde sus propios contextos y marcos culturales. Revelan también la fuerte interconexión de la lucha de las mujeres indígenas por sus derechos humanos con la lucha por sus derechos colectivos como pueblos indígenas.

1. Palabras del secretario de Gobernación Alejandro Poiré en Ayutla de los Libres, Guerrero, disponible en <www.tlachinollan.org/Ines-y-Valentina/Seguimiento-en-prensa/Gobierno-mexicano-se-disculpa-con-Ines-Fernandez.html>, fecha de consulta: 14/8/2012.

2. El 1 de octubre de 2010, la Corte Interamericana de Derechos Humanos publicó dos sentencias contra el Estado mexicano por el caso de Inés Fernández Ortega y Valentina Rosendo Cantú, ambas violadas por militares en 2002, en diferentes circunstancias; v. Tlachinollan Centro de Derechos Humanos de la Montaña.

En este texto me interesa destacar estos dos aspectos: por un lado, la agencia de las mujeres indígenas para disputar derechos; y por otro, las formas que asume su reivindicación de género en la intersección de sus luchas identitarias como mujeres y como miembros de pueblos indígenas, y el impacto de estas formas en espacios claves de la vida social, como la justicia.

En especial, la experiencia de las mujeres indígenas ante la justicia y las instituciones comunitarias constituye un referente privilegiado para profundizar en los debates sobre la interculturalidad, el género y los derechos. Me refiero en particular a las nuevas modalidades de justicia indígena que han surgido en los últimos tiempos, en el marco de las políticas multiculturales del Estado o al margen de ellas, para discutir el sentido en que las mujeres están impulsando formas de justicia indígena más incluyentes que reconozcan sus derechos. Tales experiencias no pueden aislarse del contexto más amplio de acceso a la justicia que enfrentan las mujeres indígenas ante las instancias judiciales del Estado, generalmente basadas en la impunidad, la discriminación y la violación de derechos. Asimismo, no pueden separarse de los contextos estructurales de marginación, exclusión y pobreza que marcan las regiones indígenas tanto en México como en el resto de América Latina. Tampoco pueden aislarse de los procesos de globalización legal que están incidiendo en la construcción de nuevos lenguajes de derechos de corte internacional y nacional, apropiados por las mujeres indígenas para construir sus propias definiciones en torno del género y la justicia, lo que se ha llamado «vernacularización de los derechos» (Merry).

Con el fin de analizar estos procesos, me refiero primero a los ejes del debate en torno del género desde la diversidad cultural, para posteriormente destacar las condiciones estructurales que limitan las posibilidades de las mujeres indígenas de acceder a la justicia, y que inciden en las formas en que se vive la opresión de género. La mención del nuevo marco legal que involucra los derechos de género y los derechos indígenas permite situar los referentes normativos que encuadran los derechos de las mujeres indígenas y las formas concretas de su apropiación. Por último, señalo algunas de las experiencias exitosas desarrolladas por mujeres indígenas en diferentes contextos latinoamericanos para abrir nuevos espacios de género, especialmente en el campo de la justicia comunitaria.

GÉNERO Y DIVERSIDAD CULTURAL

Sin duda, uno de los referentes más novedosos en la construcción de las identidades políticas de los movimientos étnicos y sociales de los

últimos tiempos tiene que ver con las demandas planteadas por las mujeres indígenas ante sus comunidades y ante el Estado: al cuestionar el orden tradicional de género, han sacudido los modelos establecidos del deber ser y las costumbres dentro de sus comunidades y organizaciones; pero al vincular sus demandas como mujeres con las luchas de sus pueblos contra el racismo y la desigualdad, cuestionan las políticas excluyentes y pauperizadoras de los regímenes hegemónicos neoliberales y el colonialismo discursivo del feminismo occidental. De esta manera, las mujeres indígenas se han enfrentado a dos grandes tareas: por un lado, convencer a sus hombres de que sus demandas como mujeres no van en contra de las luchas de sus pueblos; y por el otro, mostrar que sus demandas responden a sus propias necesidades como mujeres indígenas, cuestionando las «malas» costumbres que las subordinan, sin por ello descalificar su cultura. Desde esta doble perspectiva, las mujeres indígenas organizadas han debido construir un discurso propio que parta de sus mundos de vida, de las maneras particulares de comprender las relaciones de género en sus comunidades, para identificar lo que para ellas resulta dañino, que debe cambiar, pero también para mostrar que cambiar la cultura no significa rechazarla, sino adecuarla a las nuevas necesidades que enfrentan en la lucha por construir mundos más justos y menos opresivos. Como lo han mostrado las mujeres indígenas zapatasistas de Chiapas, en México, las mujeres mayas guatemaltecas, las mujeres kechwas de Chimborazo, en Ecuador, las mujeres aymaras de Bolivia y muchas otras en el ámbito latinoamericano, ellas están formulando desde sus contextos y lenguajes sus propias maneras de construir su «ser mujer» dentro de sus marcos culturales, articuladas al horizonte político que construyen sus pueblos (Sánchez).

En este proceso han propuesto nuevos referentes para pensar el género desde la diversidad apelando a diferentes discursos y registros, que provienen tanto de sus lógicas culturales y cosmovisiones como de los discursos globales en torno de los derechos. Se conectan así con los debates que desde otros contextos y lugares del mundo están haciendo las mujeres de color —muchas de ellas del llamado «Tercer Mundo»— para cuestionar las visiones universalistas del discurso feminista occidental, que han tendido a difundir modelos homogéneos del ser mujer sin contemplar la experiencia del racismo, la exclusión y el colonialismo que impacta en las vidas de las mujeres indígenas de forma estructural. (Mohanty; Suárez-Navaz/Hernández). De esta manera, no es posible definir en abstracto la equidad y la violencia de género si no se consideran al mismo tiempo los contextos, las historias y las culturas que se engarzan en las identidades femeninas y que modelan las alternativas y posibilidades de cambio en los roles de género. La cuestión principal no parece

ser si la cultura es dañina para las mujeres, como han planteado algunas autoras desde una visión universalista de los derechos (Moller Okin), sino comprender cuáles son las formas diversas que asume y cómo es vivida la opresión de género desde las distintas culturas y qué impacto tiene el contexto estructural e histórico que las define. En el caso de las mujeres indígenas, esto significa considerar también la historia de racismo y exclusiones que ha marcado sus vidas; solo así puede comprenderse el sentido en que definen sus problemáticas y construyen sus derechos. Como bien señala Aída Hernández (2010), en el caso de las mujeres indígenas la lucha por la equidad de género vincula de manera estrecha una dimensión material, surgida desde la necesidad cotidiana de la misma subsistencia, con una dimensión cultural, relativa a sus identidades étnicas. De esta manera, siguiendo a Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar, una política cultural de género desde las mujeres indígenas vincula necesariamente lo material y lo cultural. Tales planteamientos resultan claves para comprender las tensiones y limitaciones que enmarcan la vida de las mujeres indígenas y los alcances de sus propias demandas. Solamente considerando dichos contextos puede dimensionarse la importancia que puede tener el que una mujer indígena sea autoridad en su comunidad y actúe en el campo mismo de la justicia; hechos impensables hace apenas algunos años.

Estos procesos están atravesados de contradicciones y relaciones de poder y han significado una prueba difícil para las mujeres indígenas, por las continuas críticas y descalificaciones que han sufrido de sus propios compañeros y de sus organizaciones, y por los usos políticos que el Estado hace de sus demandas. Esto es lo que se ha visto cuando, en aras de proteger a las mujeres de sus «costumbres salvajes», los gobiernos se niegan a reconocer los derechos indígenas y las autonomías, como lo vimos en México durante los debates en torno de la llamada Ley Indígena en 2002 (Hernández 2006). Los procesos son lentos, pero hoy en día es innegable que cada vez más las mujeres están jugando papeles centrales en las dinámicas comunitarias y en las luchas de sus pueblos, definiendo una agenda propia como mujeres indígenas.

EL MARCO ESTRUCTURAL DE LA DESIGUALDAD Y LA INTERSECCIONALIDAD DE LA VIOLENCIA

En un estudio reciente sobre acceso a la justicia para las mujeres indígenas en América Latina (Sieder/Sierra), destacamos las barreras estructurales que limitan tal acceso, que se encuentran directamente ligadas a su condición étnica, de clase y de género. Más que una triple discriminación, se trata de categorías que se potencian e intersecan en

momentos concretos cuando las mujeres se enfrentan a la ley. De esta manera, no es posible abordar la desigualdad de género si no se contemplan las condiciones materiales que afectan a las mujeres en su cotidianidad y que inciden en las posibilidades que tienen de acceder a relaciones más equitativas en el grupo doméstico. Tampoco pueden abstraerse estas desigualdades de los múltiples sistemas de dominación que atraviesan la vida de las mujeres indígenas y determinan las formas que asume la violencia de género. Se trata, efectivamente, de condiciones materiales de vida que las afectan en tanto miembros de pueblos indígenas y de manera especial en su condición de mujeres. Varios estudios destacan el fuerte sesgo de género en la vivencia de la pobreza y marginalidad de las mujeres indígenas en América Latina (Sieder/Sierra). El porcentaje de mujeres analfabetas es mayor que el de hombres en la misma situación; se ven afectadas por situaciones de muerte materna en mayor medida que las mujeres no indígenas; tienen un porcentaje mayor de monolingüismo y bajas posibilidades de acceder a los sistemas de salud. Estas carencias suelen verse acompañadas de insalubridad, condiciones de vida muy limitadas, espacios de habitación muy reducidos que comparten familias ampliadas, así como del peso mismo de la migración económica, factores que inciden de manera directa en las formas de la violencia de género y en las limitadas posibilidades que tienen las mujeres para enfrentarlas. En suma, observamos la vigencia de patrones de exclusión, marginación y desigualdad étnica con un correlato de género, que impactan en las posibilidades que tienen las mujeres indígenas de acceder a la justicia.

Además de la desigualdad estructural, las mujeres indígenas sufren violencia física, psicológica y sexual directa de parte de actores estatales y no estatales, violencia que se hace especialmente extrema y lacerante en contextos de conflicto político y de militarización, como lo revelan el caso mencionado de Isabel Fernández y distintas experiencias muy lamentables en México en torno de los feminicidios. Estas condiciones han sido destacadas de manera especial en los llamados «Informes Sombra» que organizaciones de derechos humanos han hecho en torno del seguimiento de las recomendaciones del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés) a México en junio de 2012 (Red TDT); estos informes revelan el terrible efecto de la militarización y la impunidad en la violencia de género, junto con el aumento de la pobreza y la marginación como impacto de las políticas neoliberales, lo cual adquiere una dimensión particular en regiones de indígenas, como la ya mencionada Montaña de Guerrero, en México (Tlachinollan Centro de Derechos Humanos de la Montaña). Solo desde una perspectiva interseccional (Crenshaw) puede compren-

derse el sentido en que las distintas violencias económicas, políticas, institucionales y psicológicas interactúan e inciden en el cuerpo de las mujeres indígenas³. Por esto resulta insuficiente la definición estrecha del concepto de violencia de género que suele caracterizar una buena parte de los estudios sobre el tema (v. Baitenmann/Chenaut/Varley; Sieder/McNeish; Sieder/Sierra).

Los marcos estructurales de la desigualdad social, acentuados en los tiempos actuales de gobernanza neoliberal, limitan de manera directa las posibilidades que tienen las mujeres indígenas de disputar sus derechos y transformar las relaciones de género culturalmente arraigadas. En gran medida, esto se debe a que la lucha por la subsistencia en contextos de extrema pobreza, inseguridad y violencia resulta muchas veces prioritaria, lo que limita sostener el discurso de derechos; pero no por ello deja de tener relevancia. Por eso, un discurso que busca imponer una visión universalista sobre los derechos humanos de las mujeres y concepciones liberales sobre la violencia de género, que suelen priorizar estos temas sobre cualquier otro elemento, resulta inadecuado para atender los reclamos de las mujeres indígenas, porque no considera el contexto ni el marco estructural de la desigualdad en el que se vive y construye la vida de las mujeres indígenas. Desde esa perspectiva, se suele no comprender que para algunas mujeres indígenas sus apuestas no necesariamente están en priorizar los temas de salud reproductiva como centrales en una agenda de género, según suelen promover ONG internacionales, sino en demandar que haya más escuelas para sus hijos e hijas, que haya carreteras hacia sus comunidades y más apoyo productivo para sus familias y, junto con ello, que puedan discutir las costumbres que les impiden participar en reuniones, acceder a la tierra y ocupar cargos de autoridad; tal como discutieron mujeres na'savi y mee'pha de la Montaña de Guerrero⁴. Tampoco se entiende que cuando las mujeres indígenas discuten estrategias para enfrentar al esposo golpeador, no necesariamente plantean abandonarlo, sino maneras de mitigar la violencia, dado que muchas de ellas no tienen otro lugar adonde ir. El hecho mismo de que las mujeres indígenas se abran a discutir sus costumbres y a pensar en que tienen derechos constituye en sí un avance para ellas y sus familias; y esto delinea en gran medida la agenda de género que muchas de ellas construyen.

3. De acuerdo con Kimberlé Crenshaw, el análisis interseccional significa considerar los diferentes sistemas de dominación que inciden en la definición de la violencia de género, lo que implica contemplar los condicionantes étnicos, de clase y de género como dimensiones que se superponen en contextos determinados.

4. Durante 2009 y 2010, en el marco de un proyecto colaborativo con mujeres de la Policía Comunitaria, realizamos talleres de diagnóstico sobre costumbres, derechos y acceso a la justicia, cuyos resultados están en proceso de publicación.

Desde sus necesidades cotidianas, las mujeres indígenas se enfrentan así a un entramado de obstáculos y limitaciones de índole económica, social y cultural que incide directamente en las formas en que se vive la violencia de género y que también define sus prioridades y demandas. Tal es, por ejemplo, el caso de las mujeres nahuas de Cuetzalan en Puebla, que construyeron una agenda de género dirigida a fortalecer sus procesos organizativos como artesanas y, junto con ello, a reflexionar sobre sus derechos como mujeres indígenas (Mejía).

MUJERES INDÍGENAS, ACCESO A LA JUSTICIA E IDEOLOGÍAS DE GÉNERO

Para las mujeres indígenas, acceder a la justicia del Estado y de sus comunidades ha sido una prueba difícil, dado el peso privilegiado de las ideologías de género que justifican el papel subordinado de las mujeres ante los designios masculinos. Estudios en regiones indígenas han documentado las condiciones de desventaja, racismo y exclusión de las mujeres ante la justicia del Estado y las dificultades que enfrentan ante sus propias autoridades al buscar que se les haga justicia (Barragán/Solís; Chenaut; Sierra 2004). Se sabe que para las mujeres indígenas enfrentarse a la justicia del Estado no significa solamente confrontar el patriarcalismo, sino también un aparato de justicia que en la práctica impone el español como lengua de comunicación, así como una serie de obstáculos para acceder a una defensa legal, que muchas veces terminan revictimizándolas. La situación de discriminación de las mujeres indígenas y su impacto en el acceso a la justicia han sido destacados recientemente en el Reporte de la CEDAW dirigido a México para dar seguimiento a los compromisos sobre el tema de violencia de género, en el que se enfatizan las condiciones de vulnerabilidad de las mujeres indígenas, agravadas por la pobreza, la marginación, el acoso y la desposesión (CEDAW).

Así como en las leyes estatales se instituye una visión patriarcal contra la cual las mujeres han debido luchar, en el caso de las costumbres y normas indígenas prevalecen también valores patriarcales que las subordinan, lo cual hace difícil el acceso a la justicia comunitaria. En este sentido, las mujeres indígenas no solamente sufren discriminación ante las instituciones estatales, sino que viven la subordinación en todas las esferas de la vida social dentro y fuera de sus pueblos. Por ello, en los últimos años, llama la atención la emergencia de diferentes organizaciones de mujeres indígenas que se han preocupado por generar alternativas que confronten las visiones patriarcales de la justicia y la violencia de género, destacando también la problemática de la diferencia cultural. En distintas regiones de México y de América Latina, observamos procesos organizativos comprometidos a impulsar y promover los derechos

de las mujeres indígenas para incidir en los espacios institucionales de la justicia dentro y fuera de las comunidades (cf. Lang/Kucia; Sieder/Sierra). En esto, sin duda, han sido cruciales el avance en el discurso internacional sobre los derechos de las mujeres y el cuestionamiento a la violencia de género, tal como se ha planteado desde la CEDAW y en las propias legislaciones nacionales de los países latinoamericanos⁵.

En la coyuntura actual de renovación de la justicia comunitaria, por el impacto mismo de las reformas legales multiculturales implementadas por los Estados latinoamericanos en las últimas décadas (cf. Yrigoyen), las mujeres están propiciando una discusión sobre el derecho indígena y la justicia tradicional, así como sobre las alternativas para potenciar las jurisdicciones indígenas. Esto las ha llevado a buscar formulaciones adecuadas para enfrentar las concepciones tradicionales de género que han situado a la mujer en una condición de subordinación y a tener que aceptar el maltrato, el abuso sexual, el abandono de la pareja y el no reconocimiento de los hijos, entre muchos otros aspectos que salen a relucir cuando las mujeres acuden a la justicia comunitaria y, en menor medida, a la justicia oficial. No es fácil hablar de derechos en contextos donde las mujeres han crecido bajo la idea de que no pueden tomar decisiones, que están bajo la vigilancia de sus hombres y subordinadas a los deseos de estos y a los de sus familias. Más aún cuando el contexto comunitario refuerza esos valores en aras de un discurso de la armonía, lo que para muchas mujeres significa tener que aceptar los roles previstos y para muchas otras se trata simplemente de costumbres que van de suyo y no se cuestionan. Tal es, por ejemplo, la respuesta de una mujer na'savi en la comunidad de Buenavista, en Guerrero, cuando hablaba de sus derechos: «mi derecho a dar de comer a mis hijos, a mi esposo», o lo que dijo un vecino de la misma comunidad cuando se refirió a los derechos de las mujeres: «el derecho a buscar a su esposo cuando está borracho». Asimismo, en muchas otras esferas de la vida las mujeres juegan un rol fundamental en el espacio comunitario y familiar; sea en su papel de parteras, de matronas, de curanderas, de sabias y acompañando a su pareja en las distintas actividades rituales colectivas y familiares. Por lo tanto, al analizar los roles de género, necesariamente estos deben contemplarse desde una visión integral que dé cuenta de los papeles diferenciados de hombres y mujeres en los grupos domésticos y de las concepciones que las mismas mujeres tienen de dichos roles.

5. V. Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (México, 2007); Ley contra la Violencia a la Mujer y la Familia (Ecuador, 1995); Ley de Igualdad de Oportunidades entre Mujeres y Hombres (Perú, 2007); Ley contra el Femicidio y Otras Formas de Violencia contra la Mujer (Guatemala, 2008).

La opresión de género es, sin embargo, un fenómeno recurrente en la vida de las mujeres indígenas, por lo que, a pesar de los obstáculos, muchas han decidido buscar apoyo para enfrentar sus problemas. Para ello acuden a la justicia comunitaria y, en algunos casos, también van a las instancias de la justicia estatal, como hemos podido analizar en otros trabajos (v. Sierra 2004 y 2009; v. tb. Chenaut). Por eso los espacios de la justicia resultan de gran relevancia para mostrar cómo se ponen en juego los valores y las normas que regulan la vida de hombres y mujeres, y para documentar la actuación de las autoridades indígenas. En varias regiones indígenas de México, observamos que las mujeres no solo están acudiendo a presentar sus quejas ante las autoridades sino que también, con más o menos fuerza, están apelando a un discurso de derechos para conseguir mejores arreglos. Por sí mismos, estos discursos no bastan para cambiar las relaciones estructurales de poder ni las arraigadas ideologías de género, pero sí están abriendo alternativas que las mismas autoridades indígenas empiezan a considerar.

LA RENOVACIÓN DE LA JUSTICIA INDÍGENA Y LA PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES

El nuevo marco legal en distintos países —que reconoce derechos indígenas de jurisdicción— y el clima político y cultural favorable a los derechos de las mujeres han traído como consecuencia varios efectos. Por un lado, se distinguen las nuevas leyes y su apropiación desde las mujeres indígenas; y por el otro, el hecho mismo de que las mujeres no solamente están reclamando derechos, sino que abren nuevos espacios de género tanto en instancias creadas para las mujeres indígenas por el Estado como en el marco de sus instituciones comunitarias, como es el campo mismo de la justicia.

Uno de los efectos ha sido la creación en los últimos tiempos de centros de apoyo y defensa legal para las mujeres indígenas en diferentes países de América Latina, reconociendo las dificultades que estas viven para acceder a las instituciones del Estado y especialmente a la justicia oficial. Tal es el caso de la Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI) en Guatemala; las Comisarías de la Mujer en Ecuador; las Casas de Refugio en Perú; la Defensoría de la Mujer en Bolivia; las Casas de la Mujer Indígena en México; y las Defensorías Comunitarias de Cuzco, en Perú. La mayor parte de estos centros recibe apoyo oficial o bien de la cooperación internacional, lo que les ha permitido una cierta vida, si bien también ese apoyo significa una fragilidad, sobre todo porque el presupuesto no está garantizado (Sieder/Sierra). Con todo y sus limitaciones, los centros se caracterizan porque en ellos participan mujeres indígenas, y muchos son

incluso dirigidos por las mismas mujeres. Estos centros han abierto opciones importantes para las mujeres, que encuentran en ellos apoyos para canalizar sus problemáticas vinculadas a la violencia de género.

Una característica de varios de estos centros es el planteamiento de construir apuestas integrales para tratar los asuntos de violencia doméstica: dichas propuestas, que asumen una perspectiva interseccional para abordar la violencia de género, suelen conjugar el apoyo legal, emocional y psicológico con la recuperación de apuestas dialógicas que involucran a los esposos y familiares en salidas negociadas; así recuperan la tradición conciliatoria de las comunidades y ponen asimismo en el centro las identidades étnicas. Tal es, por ejemplo, el caso de la Casa de la Mujer Indígena (CAMI) en Cuetzlan, Sierra Norte de Puebla, en México, administrada por mujeres nahuas que han desarrollado una propuesta intercultural con equidad de género para tratar el tema de la violencia doméstica, defender los derechos de las mujeres e incidir en la justicia indígena. Esta experiencia cuenta además con un albergue para mujeres indígenas, que permite apoyar a víctimas de la violencia durante al menos tres meses, mientras se resuelve su situación. El tratamiento emocional, la sanación espiritual, el apoyo de curanderas y de médicos, combinados con el seguimiento de procesos legales en las instancias del Estado o procesos conciliatorios con las autoridades indígenas, dan cuenta de la variedad de estrategias desarrolladas por mujeres indígenas comprometidas para apoyar a otras mujeres y buscar salidas adecuadas a sus demandas (Terven).

Otro caso exitoso es la experiencia de Wangki Tangni («Flor del Río») en la costa atlántica de Nicaragua; se trata de un centro donde las mujeres miskitas han podido generar un nuevo espacio de capacitación en derechos de las mujeres, que «tocan la violencia contra las mujeres y promueven su participación política, así como la equidad de género, mediante proyectos de desarrollo sustentable, de capacitaciones en derechos humanos y de programas de salud que incorporan perspectivas indígenas y occidentales sobre medicina» (FIMI, p. 48). Todos los programas de Wangki Tangni promueven, simultáneamente, los derechos humanos de las mujeres y los derechos colectivos de los pueblos miskitos. El centro administra un programa de mediación de conflictos con base en la comunidad, que ofrece recursos a personas sobrevivientes de la violencia de género (Sieder/Sierra).

Junto con esto, llaman sobre todo la atención las apuestas novedosas que han promovido las mujeres indígenas para incidir en los espacios mismos de la justicia comunitaria al acceder a cargos de autoridad. Es

así que mujeres ronderas de Cajamarca, Perú, mujeres kechwuas de Chimborazo, Ecuador, mujeres mayas de Guatemala, mujeres mee'pha y na'savi de Guerrero, en México, entre muchas otras, están asumiendo funciones de justicia en sus comunidades y regiones, lo cual implica nuevos retos al confrontar de manera importante el poder masculino y las ideologías de género que lo sustentan (Lang/Kucia). Lo novedoso en todos estos casos es el papel activo que asumen las mujeres para abrirse espacios en instituciones tradicionalmente masculinas, lo cual ha implicado un intenso trabajo de convencimiento para hombres y mujeres, y sobre todo un compromiso de las propias mujeres para defender sus derechos, tarea que no ha sido nada fácil y que en ocasiones ha sido boicoteada por sus compañeros, pero también por otras mujeres. No obstante, en el camino muchas participantes han conseguido fortalecerse, incluso con el apoyo de los hombres que han comprendido que las mujeres también tienen derechos, como lo señaló un promotor del Buen Trato en Sucumbíos, Ecuador (ibíd.).

Hoy en día, ante la apertura de nuevos espacios de justicia comunitaria y el fortalecimiento de las identidades étnicas, las mujeres indígenas se enfrentan al reto de innovar sus propias tradiciones jurídicas peleando para que estas incluyan una visión de equidad de género, sin por ello cuestionar las lógicas colectivas. Las mujeres nahuas de Cuetzalan, ya mencionadas, han hecho importantes avances para aprovechar las nuevas instancias de justicia, como el Juzgado Indígena instalado por el Estado en la ciudad de Cuetzalan, para incidir en las dinámicas de la justicia desde los propios ritmos culturales, y lo están haciendo de manera persistente y original (Terven). Hay otros casos en los que la participación de las mujeres en las instancias de la justicia comunitaria ha sido más complicada; no obstante, de manera tenaz las mujeres han conseguido abrirse un camino. Esto es, por ejemplo, lo que sucede con el caso de las mujeres de la Policía Comunitaria en la Costa Montaña de Guerrero en México, cuya participación se da en el marco de una organización de gran impacto regional en el campo de la justicia y la seguridad que ha logrado construir una jurisdicción autónoma (Sierra 2010); y es en este contexto donde debe valorarse la participación de las mujeres comunitarias y sus demandas. Las mujeres de la Comunitaria sin duda se han beneficiado de las nuevas condiciones de seguridad que les garantiza su institución en un amplio territorio⁶, pero aún falta mucho para construir una justicia con equidad de género. También es cierto que

6. Tal como lo narran las mujeres de la Comunitaria, ellas han sido de las principales beneficiadas con la creación de esta Policía, ya que ahora pueden moverse en transporte público sin temor a ser violadas o asaltadas.

la misma complejidad de la institución comunitaria y las continuas confrontaciones que viven con el Estado hacen que en determinados momentos los asuntos de las mujeres queden relegados. Los avances no son lineales; así, vemos también cómo los que pueden identificarse como logros para las mujeres —como el hecho de tener espacios propios, como fue el caso de la Asamblea de Mujeres en comunidades zapatistas en Chiapas, México—, en otros momentos pueden desaparecer ante conflictos y tensiones internas. Las disputas por protagonismos y liderazgos individuales terminan generando problemas si no se consigue manejarlos, lo que en determinadas coyunturas puede propiciar mayores conflictos para el colectivo, como lo reseña Shannon Speed.

En este proceso, las mujeres indígenas están poniendo en práctica formas más adecuadas de hacer justicia, recuperando lo que en el mundo andino se ha llamado construcciones del «buen vivir» (*suma kausai*) (Walsh), es decir, visiones integrales y holísticas de la relación del ser humano con la naturaleza concebida como ser viviente. Tales planteamientos, a los que apunta el proceso de descolonización de los Estados plurinacionales como Bolivia y Ecuador⁷, implican también el reto de repensar las relaciones entre hombres y mujeres, sin dejar de considerar los contextos culturales y las formas de vida de los pueblos indígenas.

CONCLUSIONES: LOS NUEVOS ESPACIOS DE GÉNERO Y LA DIVERSIDAD CULTURAL

En los últimos tiempos vemos la confluencia de dos grandes procesos desde los cuales se definen los derechos de las mujeres indígenas: las nuevas leyes en torno de la equidad de género y en contra de la violencia hacia las mujeres, por un lado y, por el otro, los importantes avances en el derecho internacional para reconocer los derechos históricos de los pueblos indígenas como pueblos originarios. Los esfuerzos de las mujeres indígenas por afianzar y legitimar sus reclamos están irresolublemente ligados a las luchas mismas de sus pueblos por la autonomía, la defensa de su territorio y sus recursos naturales, lo cual en algunos momentos ha significado subordinar incluso sus propias luchas, o al menos posponerlas. Hemos visto también que las mujeres indígenas se enfrentan a formas múltiples de exclusión y de opresión por su condición étnica, de género y de clase, que inciden en sus posibilidades mismas de acceder a la justicia y de enfrentar la violencia de género. Es por

7. En ambas constituciones se reconocen derechos a la naturaleza que el Estado debe proteger (v. Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia, 2009; Constitución Política del Ecuador, 2008).

ello que solamente desde una perspectiva interseccional, que ponga en juego los distintos sistemas de dominación y las identidades, pueden comprenderse las formas concretas de la violencia que sufren las mujeres indígenas y el sesgo de género que adquieren.

En especial, me ha interesado destacar tres grandes aspectos: la agencia de las mujeres indígenas para defender sus derechos; la influencia de un lenguaje globalizado de derechos y su apropiación por parte de las mujeres; y, por último, el sentido en que estas están abriendo nuevos espacios de género dentro de sus instituciones y organizaciones, y especialmente en el campo de la justicia. En el proceso, están aportando a teorizar sobre las formas concretas en que se vive y se asume la opresión de género y se construyen los derechos, desde sus propios modelos culturales, cuestionando con ello las oposiciones entre el universalismo y el particularismo de los derechos desde las cuales se suele descalificar el derecho indígena; la falsa oposición entre cultura y derecho, al cuestionar visiones que naturalizan la cultura oponiéndola a los derechos; y la importancia de considerar la dimensión material junto con las dimensiones identitaria y cultural de los reclamos. En todos estos casos, el énfasis está puesto en las tensiones y las dinámicas de cambio que obligan a ir más allá de los dualismos conceptuales que han terminado por victimizar a las mujeres indígenas, ignorando sus contextos y las luchas que realizan en los distintos ámbitos de sus vidas sin por ello negar sus identidades étnicas.

Los aportes de las mujeres indígenas son variados. Destacan las reflexiones en torno de la cosmovisión y la complementariedad, planteadas con modalidades diferentes por mujeres mayas de Guatemala, pero también por las mujeres andinas de Bolivia, que reivindican el principio de la *chacha-warmi* (hombre-mujer) para discutir las nuevas leyes autonómicas. Y, por otro lado, el énfasis de las mujeres kechwas de Ecuador, las mujeres nahuas de México, entre muchas otras, en la dimensión intercultural del derecho y la justicia indígena.

Las nuevas experiencias de justicia indígena en contextos de globalización legal y de reforma del Estado están abriendo nuevas opciones a las mujeres indígenas para defender sus derechos, discutir sus costumbres y repensar las formas tradicionales del ser mujer. Las mujeres indígenas se enfrentan al gran reto de legitimar el discurso sobre los derechos de las mujeres en espacios tradicionalmente dominados por normas patriarcales y miradas masculinas, como es el caso de la justicia. El proceso no ha sido nada fácil; sin embargo, observamos cambios importantes en experiencias locales que están marcando la pauta de una transformación en los modelos culturales de las sociedades indígenas.

El discurso sobre derechos de las mujeres está delineando nuevos rumbos y retos para pensar la diversidad étnica y de género y el acceso a la justicia, y en esto han intervenido procesos organizativos propios, pero también la relación con instituciones gubernamentales y ONG de derechos humanos. Es de notar la fuerza de las mujeres indígenas para cuestionar algunas tradiciones y costumbres que justifican su exclusión y opresión, al mismo tiempo que buscan generar alternativas para enfrentar la violencia sin por ello romper con su cultura. En este proceso, se valoran los saberes que poseen como mujeres indígenas y se discuten nuevas propuestas que van redefiniendo el sentido de la justicia y del derecho indígena en diálogo con diversos actores. Se trata, efectivamente, de procesos innovadores que apuntan a transformar concepciones naturalizadas sobre los roles de género.

En todas estas experiencias, lo que queda claro es que el discurso de las mujeres indígenas por sus derechos y su búsqueda por construir una propuesta propia implica dos procesos: por un lado, un cuestionamiento a visiones arraigadas de la tradición y la cultura en torno de los modelos del ser mujer, como referentes considerados naturales que no pueden transformarse; y por otro, la apropiación paulatina de un discurso de derechos que, con más o menos fuerza, les permite formular ideas para confrontar la violencia de género y las exclusiones, dentro y fuera de las comunidades. De esta manera, desde las experiencias prácticas, las mujeres indígenas están formulando propuestas concretas, imaginando maneras diferentes de asumir cargos de autoridad y de ejercer la justicia, en las que la voz de las mujeres no se subordine a los designios masculinos y se consigan acuerdos negociados más adecuados para ambas partes. Contribuyen así a construir conceptualizaciones que ayuden a repensar el género desde la perspectiva de la interculturalidad y la diversidad cultural. Se trata de procesos de muy larga duración, en los que incide el contexto de pobreza estructural, violencia política y globalización neoliberal que afecta las posibilidades de legitimar los reclamos de las mujeres, que suelen subordinarse a demandas consideradas de mayor importancia para la supervivencia y la defensa de los pueblos.

Bibliografía

- Álvarez, Sonia, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.): *Política cultural & cultura política: Re-Visioning Latin American Social Movements*, West View Press, Boulder, CO, 1998.
 [Existe versión en español: *Política cultural & cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Taurus / Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Bogotá, Colombia, 2001].

- Baitenmann, Helga, Victoria Chenaut y Ann Varley: *Decoding Gender: Law and Practice in Contemporary Mexico*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2007.
- Barragán, Rossana y Carmen Solís: «Etnografía y hermenéutica de la justicia estatal: la violación como prisma de las relaciones sociales» en Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra: *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*, Ciesas / Flacso-Ecuador, México, DF, 2011, pp. 313-334.
- Chenaut, Victoria: «Prácticas jurídicas e interlegalidad entre los totonacas del Distrito Judicial de Papantla, Veracruz» en María Teresa Sierra (ed.): *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, Ciesas / Porrúa, México, DF, 2004, pp. 237-298.
- Comité de la Organización de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW): «Concluding Observations of the Committee on the Elimination of Discrimination against Women: Mexico», CEDAW/C/MEX/Q/7-8/, julio de 2012, disponible en <<http://es.scribd.com/doc/102348882/CEDAW-C-MEX-CO-7-8>>.
- Crenshaw, Kimberlé: «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color» en *Stanford Law Review* vol. 43 N° 6, 1991, pp. 1241-1299.
- Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI): *Mairin Iwanka Raya, mujeres indígenas confrontan la violencia*, informe complementario al Estudio sobre Violencia contra las Mujeres del Secretario General de las Naciones Unidas, 2007.
- Hernández, R. Aída: «Between Feminist Ethnocentricity and Ethnic Essentialism: The Zapatistas' Demands and the National Indigenous Women's Movement» en Shannon Speed, R. Aída Hernández Castillo y Lynn Stephen (eds.): *Dissident Women*, University of Texas, Austin, 2006.
- Hernández, R. Aída: *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Ciesas, México, DF, 2010.
- Hernández, R. Aída y Héctor Ortiz Elizondo: «Caso Inés Fernández vs. Estados Unidos Mexicanos: Informe Pericial Antropológico», inédito, 2010.
- Lang, Miriam y Anna Kucia (comps.): *Mujeres indígenas y justicia ancestral*, Unifem, Quito, 2009.
- Mejía, Susana: «Resistencia y acción colectiva de las mujeres nahuas de Cuetzalan. ¿Un feminismo indígena?», tesis de doctorado en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, DF, 2010.
- Merry, Sally Engle: *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*, University of Chicago Press, Chicago, 2006.
- Mohanty, Chandra Talpade: «'Under Western Eyes' Revisited: Feminist Solidarity Through Anticapitalist Struggles» en *Signs. Journal of Women and Culture and Society* vol. 28 N° 2, 1985, pp. 499-535.
- Moller Okin, Susan: *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1999.
- Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos Todos los Derechos para Todas y Todos (Red TDT): «Las tareas pendientes del gobierno mexicano con

- respecto a los derechos humanos de las mujeres», 7/8/2012, <www.reddtdt.org.mx/d_comunicados.php?id_comunicado=1065&descargable=>, fecha de consulta: 17/8/2012.
- Sánchez Néstor, Martha (coord.): *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, ILSB / Unifem, México, DF, 2005.
- Sieder, Rachel y John McNeish: *Gender, Justice and Legal Pluralities: Latin American and African Perspectives*, Routledge, Cavendish, 2012.
- Sieder, Rachel y María Teresa Sierra: *Indigenous Women's Access to Justice in Latin America*, documento de trabajo, Chr. Michelsen Institute, Bergen, 2010.
- Sieder, Rachel y Morna Macleod: «Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala» en *Desacatos* N° 31, 9-12/2009, pp. 51-72.
- Sierra, María Teresa: «Justicia, interlegalidad y derechos en la sierra norte de Puebla» en María Teresa Sierra (ed.): *Haciendo justicia: Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, Ciesas / Porrúa, México, DF, 2004, pp. 115-186.
- Sierra, María Teresa: «Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos» en *Desacatos* N° 31, 2009, pp. 73-88.
- Sierra, María Teresa: «Indigenous Justice Faces the State: The Community Police of Guerrero Mexico» en *NACLA Report of the Americas*, 9-10/2010, pp. 34-38.
- Suárez-Navaz, Liliana y Rosalva Aída Hernández Castillo: *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra, Madrid, 2008.
- Speed, Shannon: *Rights in Rebellion: Indigenous Struggles and Human Rights in Chiapas*, Stanford University Press, Stanford, 2008.
- Terven, Adriana: «Revitalización de la costumbre jurídica en el Juzgado Indígena de Cuetzalan: Retos desde el Estado», tesis de maestría en Antropología Social, Ciesas, México, DF, 2005.
- Tlachinollan Centro de Derechos Humanos de la Montaña: «Submission of Information for Shadow Report to the Combined Seventh and Eighth Periodic Report of the Mexican State for the Committee on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women», Tlapa de Comonfort, junio de 2012, disponible en <www.reddtdt.org.mx/media/descargables/Tlachinollan_ForTheSession_Mexico_CEDAW52.pdf>, fecha de consulta: 14/8/2012.
- Walsh, Catherine: «Development as *Buen Vivir*: Institutional Arrangements and (De)Colonial Entanglements» en *Development* vol. 53 N° 1, 2010, pp. 15-21.
- Yrigoyen, Raquel: «El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización» en César Rodríguez-Garavito: *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2011, pp. 139-160.

CIUDADANÍAS, SEXUALIDADES Y SELVÁTICOS

Género y ejercicio del poder en la Bolivia (pos)poscolonial

Andrew Canessa

Los procesos de colonización incluyeron ideologías y prácticas de dominación con fuerte carácter sexual y de género. La elección de Evo Morales como presidente de Bolivia brinda la posibilidad de derrocar los sistemas coloniales del poder, y este es un objetivo claro de su gobierno. A la vez, Morales tiene que luchar contra la imagen, vigente desde la Colonia, del indio sexual y políticamente impotente. Mediante su asociación con reinas de belleza, Morales señala su capacidad para ejercer el poder; pero si bien refuta la idea del «indio incapaz de gobernar», deja intacta la gramática colonial del poder.

INTRODUCCIÓN

En la famosa imagen del «descubrimiento» de América de Theodoor Galle, fechada aproximadamente en 1630 (figura 1), el europeo Américo Vespucio, enhiesto y sosteniendo las herramientas de la ciencia racional (un astrolabio) y de su religión, encuentra a «América» en su hamaca, desnuda, pero llena de asombro en vez de temor, en apariencia abierta a sus avances. «Europa», el símbolo femenino del continente de Vespucio, no se ve por ninguna parte en este encuentro alegórico: no es, pues, un encuentro entre iguales. Vespucio le da al nuevo continente una versión femenina de su propio nombre de pila, y la naturaleza profundamente «generizada» (*gendered*) y sexualizada del encuentro es bastante evidente. De hecho, el epígrafe reza: «Al punto la llamó; a partir de entonces, siempre estaba excitada». La respuesta de América es ambigua, ya que la palabra en latín *excitam* significa tanto «levantarse» como «excitarse». Es claro que América está haciendo ambas cosas.

ANDREW CANESSA: antropólogo por la Universidad de Essex y director del Centro de Estudios Latinoamericanos y Caribeños. Ha hecho trabajo de campo en las tierras altas de Bolivia entre aymaraparlantes desde 1989. Ha publicado numerosos trabajos sobre cuestiones de género, identidad indígena, movimientos sociales y religión.

Nota: una versión anterior de este texto fue publicada en 2008 bajo el título «El sexo y el ciudadano: barbies y reinas de belleza en la era de Evo Morales» en Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros Vigoya (eds.): *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, (CES, Bogotá, 2008, pp. 69-104). Esta es una versión actualizada que forma parte de un capítulo de *Intimate Indigeneities: Race, Sex and History in the Small Spaces of Andean Life* (Duke University Press, Durham, NC, 2012).



Figura 1. Américo Vespucio redescubre América: Theodoor Galle, c. 1630, siguiendo un grabado de Jan van der Straeten (Stradanus), c. 1580.

El subtexto sexual de este grabado ha merecido numerosos comentarios, pero lo que se destaca con menos frecuencia es que América está representada por una mujer rubia de apariencia europea. Peter Mason ha escrito con bastante detalle sobre la manera en que los nativos del Nuevo Mundo fueron inicialmente incorporados a las nociones del «hombre salvaje», una alteridad interna europea llevada a través del Atlántico y proyectada sobre los moradores de América. Más importante aún es el hecho de que, a partir de la Conquista, los nativos americanos han sido conceptualizados como femeninos: en su célebre debate con Bartolomé de las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda hizo una comparación explícita entre las capacidades morales e intelectuales de los indios¹ y las de las mujeres españolas, y hay numerosos ejemplos, desde tribunales hasta relatos militares, en que los indios han sido explícitamente descriptos como comparables a las mujeres europeas. Los nativos americanos han

1. Aunque es práctica estándar usar el término «indio» en relatos históricos, su uso en referencia a la actualidad es controvertido. Mantengo el uso cuando me refiero con precisión a la relación colonial que lo hace tan polémico, así como para indicar las desiguales relaciones de poder enmarcadas en ella. Utilizo «indígena» cuando me refiero a la política y a los políticos indígenas contemporáneos que usan el término, y también cuando se refiere a los idiomas nativos de América. Inevitablemente, existe intercambio entre estos términos.

sido concebidos desde hace mucho tiempo como el otro interno europeo —como sostiene Mason— y, específicamente, femenino.

La imagen de Galle va más allá de la descripción alegórica del encuentro colonial; es también una ilustración de una de sus manifestaciones concretas: desde los primeros días de la Conquista, los españoles tomaban mujeres indias como parte del botín de guerra, pero también como herramienta de conquista. El ejemplo más célebre es la historia de Cortés y Malintzin (la Malinche), que Octavio Paz considera como el mito fundador de México y los mexicanos; pero hay otros e innumerables ejemplos, por supuesto, durante el período español.

Como se ha hecho notar ampliamente (por ejemplo, Canessa 2005; De la Cadena; Nelson), las mujeres indias son el epítome de la «indianidad». La coacción, tan a menudo parte de estas relaciones, raramente se menciona en estos relatos cuasimíticos del origen de las naciones, pero aún hoy existen muchas personas que recuerdan cuando el hacendado o su mayordomo consideraban un derecho tener acceso a cualquier mujer de la comunidad indígena y, en particular, en su noche de bodas, la *jus primae noctis*, más comúnmente conocida como el «derecho de pernada».

También ha sido considerado como misión civilizadora (Stephenson, p. 38) y medio por el cual la nación pudo ser blanqueada y aliviada sobre la base de la ciudadanía criolla, lo que puede llegar a ser un deber cívico. A la inversa, las indias son sexualmente accesibles en razón de su falta de plena ciudadanía en la Nación. Más allá de la alegoría del descubrimiento de América propuesta por Galle, el grabado es también una poderosa representación de la conquista y de la continua opresión de los indios por parte de los blancos en una relación íntima y sexualizada.

Históricamente y también en la actualidad, en los Andes las indias son aceptadas en los espacios más íntimos de las casas de las elites blancas de una forma en que los varones indios no lo son, y el servicio doméstico es una de las muy contadas áreas en las que ser y parecer indígena es una ventaja positiva. Muchos andinos de clase media conservan un fuerte apego emocional a la «cholita» que los crió y con quien también tuvieron sus primeros encuentros sexuales. Por otra parte, la relación sexual entre amo blanco e india fue una característica dramática común de la literatura andina del siglo XIX y principios del XX, y tomo como ejemplo una de las novelas bolivianas más famosas del siglo XX, *La Chaskañawi* (1947), de Carlos Medinaceli. Estas relaciones no se restringían, claramente, a las novelas, como ha mostrado Lesley Gill en el caso de las trabajadoras domésticas de La Paz en décadas recientes. Los

hombres indios, no hay ni que decirlo, no ocupan la misma posición en los recuerdos de los criollos; para estos, la imagen perdurable es la del indio intimidado y servil que en cualquier momento se adherirá a una revuelta sangrienta.

La disponibilidad sexual de las indias no desarrolló sin embargo su propia erótica, como sucedió con las mulatas en países con significativa población afrodescendiente. Hay poca evidencia en Bolivia de que los hombres mestizos y criollos encuentren a las indias físicamente atractivas —es mucho más probable que expresen lo contrario—, lo que no necesariamente quiere decir que no las encuentren deseables. Aquí escuchamos el eco de los comentarios de Diane Nelson sobre el sexo entre hombres ladinos e indias en Guatemala, donde los hombres dicen sentirse compelidos a copular con indias —quienes a menudo son caracterizadas como «feas» o «malolientes»— como forma de probar su hombría y blancura, pero de quienes no se espera que les haya gustado o lo hayan indicado (p. 224). Aquí el deseo sexual parece estar construido no a partir de una estética sensual, sino de una erótica del poder.

En la Bolivia actual, las imágenes de belleza física femenina —aun después de la elección de Evo Morales— son abrumadoramente blancas, cosa que se evidencia en carteles, revistas, anuncios de televisión y concursos de belleza, en los que Miss Bolivia siempre es blanca.

En 2005, la concursante que representaba a Bolivia en el concurso para la elección de Miss Universo se vistió de indígena de las tierras bajas, con plumas y un tipo de bikini semejante a un *tipois*. Por casualidad, se terminó pareciendo mucho a la mujer del grabado de Galle, pero más importante aún fue que, al igual que en esa imagen, representó al habitante indígena del continente en términos de una fantasía erótica. Además, en una fantasía particular, los que son imaginados son los indios de las tierras bajas (menos amenazantes para el Estado y las elites sociales) y no los de las tierras altas, que en ese momento se estaban organizando para derrocar el poder político blanco. Esto, además, señala una paradoja perdurable: mientras que las indias, a través de estructuras coloniales, son representadas como sexualmente disponibles para mestizos y blancos, la imagen predominante del cuerpo femenino es el de la mujer blanca; pero mientras que el cuerpo de la mujer india es accesible a los criollos, ciertamente lo contrario no era el caso. Miss Bolivia resuelve la paradoja en una fantasía: el cuerpo de una mujer blanca con la accesibilidad de una mujer india. Brett Gustafson señala que, en los concursos de belleza y los desfiles de carnaval, las mujeres blancas de Santa Cruz adoptan vestidos indígenas —el *tipois* de dos pie-

zas, «más sexy que el auténtico [*típois*]» (p. 365)— para capturar el «atractivo erótico de la doncella indígena (pero no su apariencia física)» (p. 357). Gustafson, sin embargo, no cuestiona el atractivo sexual de la muchacha indígena, divorciado de una apreciación de los cuerpos indios, a pesar de que detalla la profunda antipatía de los cruceños por la gente de apariencia india. Esto tiene claras resonancias con lo que sucede con las prostitutas blancas y ladinas en Guatemala, que juegan con las fantasías de sus clientes vistiendo el traje indígena completo; la autenticidad del traje y la blancura de las prostitutas son claves (Nelson, p. 225). Las muchachas indias, así parece, son sexualmente deseables cuando los cuerpos que despliegan lo indígena son, de hecho, blancos. Yo me permito sugerir que la erotización de la mujer india está enraizada en su disponibilidad sexual, o acceso sexual sin responsabilidad, que ha sido el patrón de las relaciones entre hombres blancos y mujeres indias desde que Galle hizo su grabado.

EL SEXO Y EL CIUDADANO

Más adelante volveré al asunto de los concursos de belleza, pero primero me gustaría explorar algunas de las consecuencias de semejante concepción racializada y sexualizada de ciudadanía en el pueblo de Wila Kjarka, una comunidad aymaraparlante de las tierras altas, donde he realizado trabajo de campo desde 1989.

Las mujeres de esta comunidad están también expuestas a las ideas hegemónicas de sexo y raza que sirven para subrayar su sentido de exclusión de la Nación. En Wila Kjarka, las imágenes femeninas que se ven son casi exclusivamente de mujeres blancas, algo que se percibe claramente cuando se viaja al mercado de Sorata o a La Paz. Las mujeres en Wila Kjarka, por otra parte, están fuertemente involucradas en la manufactura de muñecas «indias» para exportación.

En la producción y venta de estas muñecas (mayormente a Estados Unidos), los hombres y las mujeres que las producen están, de hecho, haciendo referencia a su carácter de indígenas como mercancía de valor; las poco sofisticadas técnicas y las burdas fibras son marcas de una autenticidad putativa y de un bien de consumo. En esto son ciertamente parte de una economía globalizada, pero de una economía particular de deseo, cuyo objeto es la autenticidad indígena: las fibras deben ser naturales; el trabajo, manual; y las imágenes, verdaderas. La crudeza misma de las técnicas, que contrasta agudamente con los estilos de tejido altamente elaborados de los Andes, constituye en sí misma una marca de autenticidad, puesto que se ajusta a la simplicidad indicativa de

la autenticidad indígena tal como la imaginan los consumidores. La gente de Wila Kjarka debe hacer caso omiso de sus elaboradas técnicas plásticas y estilos de tejido para satisfacer a un mercado occidental para el que los métodos burdos evocan la simplicidad indígena.

Tanto hombres como mujeres están implicados en la manufactura de estas muñecas, llamas y demás motivos que acompañan. Pero nadie hace muñecas para sus propios hijos. De hecho, generalmente se sorprenden de que a alguien le puedan gustar las muñecas que fabrican; estas muñecas no son parte de su propia economía de deseo, que no adjudica ningún valor a representarse a sí mismos usando las burdas telas de bayeta que, por lo menos en Wila Kjarka, son indicativas del tipo de ropa que eran obligados a hacer y usar en los tiempos de las grandes haciendas. Por consiguiente, estas muñecas no representan una condición a la que aspiran, sino una condición que procuran superar. Así pues, en lugar de fabricar muñecas para sus propias hijas, las compran, pero lo que compran son muñecas Barbie que, a pesar de ser relativamente baratas, de todos modos implican un gasto de recursos en efectivo que son escasos en la comunidad, cuya economía es primordialmente de subsistencia.

Desde muy temprana edad, las niñas están expuestas a una imagen de lo que es la norma de la belleza femenina y esta es constantemente reforzada a medida que crecen. Cuando la niña que se observa en la fotografía de esta página, Waliya, recibió una muñeca de sus padres, sus hermanas mayores la examinaron y señalaron con regocijo que tenía pechos prominentes y una cintura delgada, lo que mortificó a su madre. Una de las hermanas quedó especialmente fascinada, tanto como para desvestir a la muñeca y examinarle el cuerpo.

En 1991, cuando se tomó esta foto, era raro que los padres compraran juguetes para sus hijos, y la de Waliya fue una de las primeras Barbies en Wila Kjarka. De hecho, los padres pudieron comprar la muñeca solo porque



Figura 2. Waliya con su Barbie. Foto del autor, 1991.

estaban ganando dinero con la venta de muñecas «indias» para exportación. Para el padre de Waliya, Remigio, ser capaz de comprarle una muñeca a su hija era una muestra de consumo conspicuo, pero también una muestra de aspiraciones: ese año habló muchas veces de mudarse al pueblo, donde su esposa e hijos pudieran hablar español y vestir a la usanza occidental. En sus propias palabras, «progresarían» y se volverían «más civilizados». Estaba claro para él, como también para la mayor parte de los demás, que el tipo de progreso que concebía implicaba una orientación de la identidad de su familia hacia una manifiestamente más blanca; la gente allí es muy consciente de que ser blanco conlleva mayores perspectivas de progreso.

Este ejemplo de blanqueamiento para el ascenso social se reproduce prácticamente en cualquier país latinoamericano, tanto en el pasado como en el presente. Pero cómo se imagina la ciudadanía y quiénes son los ciudadanos ideales no tiene que ver con simples asuntos de raza y ascenso social; se trata también de la forma en que se construye y expresa el deseo.

Las imágenes sexuales de mujeres blancas abundan no solo en bares sino también en restaurantes populares frecuentados por una amplia gama de gente de las clases trabajadoras indígenas. La omnipresencia de imágenes de mujeres blancas desnudas en bares y restaurantes populares suscita varias preguntas. En el altiplano boliviano, tanto rural como urbano, las mujeres indígenas llevan mucha ropa; mientras más acomodada sea y mayor condición social tenga una mujer, mayor será la cantidad de ropa que se ponga, llegando algunas a llevar hasta cinco faldas gruesas. Mostrar la piel no es común ni se considera erótico, y tanto hombres como mujeres permanecen plenamente vestidos aun cuando trabajan al sol. Por consiguiente, colgar imágenes de mujeres desnudas en la pared no expresa simplemente un sentido de deseo por cuerpos blancos —cuerpos con una forma distinta, además del color—, significa también una modalidad muy diferente de deseo; especialmente cuando uno jamás se topa con imágenes eróticas de indígenas, mujeres u hombres, desnudos o vestidos. Un cuerpo erótico de mujer es un cuerpo de mujer blanca.

CIUDADANÍA VARONIL

El proceso de blanqueamiento no es solo una cuestión de cambiar de indumentaria, e históricamente se pensaba que el proceso de mestizaje físico produciría una Nación más blanca como producto de las relaciones entre hombres blancos y mujeres no blancas. En contraste con la cualidad redentora de la sexualidad masculina blanca, la sexuali-

dad putativamente predatora y degenerativa de hombres de clase inferior y más oscuros ha sido considerada muy problemática en el discurso latinoamericano del siglo XX (Stepan, p. 93). A diferencia de muchas otras zonas de América, donde los blancos se preocupaban hasta la paranoia por la hipersexualidad corruptora de los subalternos, las élites de Bolivia consideran a los varones indios singularmente carentes en su sexualidad; el ambientalismo de gran parte del pensamiento social durante el periodo republicano inmunizó a los habitantes del frío altiplánico frente al dolor y los vació de toda sensibilidad, por no mencionar la sensualidad (Larson, p. 41). Influyentes investigaciones sobre las intimidades de la vida india, tales como *El indio íntimo: contribución al estudio biológico-social del indio* (1926), de José Salmón Ballivian, concluyen que los indios del altiplano eran casi asexuales (citado en Larson).

En una conversación con un amigo de Wila Kjarca sobre lo que para él significaba ser boliviano, Adelio (es un seudónimo) habló con cierta profusión sobre la importancia del servicio militar, pero también se mostró orgulloso cuando me contó que había dormido con mujeres blancas, negras e indias, «todas las mujeres de Bolivia». Su evidente sentido de éxito por haber abarcado sexualmente los tres grupos raciales más reconocibles de Bolivia debe ponderarse en el siguiente contexto: primero, como una reivindicación de su nación, no solo por el servicio militar y los viajes, sino por el sexo con aquellos «otros» raciales y étnicos, la «usurpación» de una prerrogativa blanca; segundo, como una reivindicación de una sexualidad expresiva que, a través de la historia, no ha sido públicamente reconocida. Ambas son aserciones de ciudadanía: implican una exigencia de ser incluido como miembro plenamente participante de la Nación.

Es significativo que Adelio tenga que dejar su comunidad y su región para reivindicar esa ciudadanía. Esto no solo subraya una carencia de las mujeres de la comunidad (así como la marginalidad de la comunidad en su conjunto), que obviamente no tienen acceso a tales procesos de masculinización y blanqueamiento, sino que indica también que las relaciones entre varones indios y mujeres no indias son aún tabú en esta zona: no conozco un solo ejemplo de varón indio que se haya casado o haya tenido relaciones sexuales con una mujer mestiza o criolla en la zona en la que realizó trabajo de campo, y ni siquiera he oído hablar de algún caso. En contraste, abundan los ejemplos, tanto contemporáneos como pasados, de hombres mestizos y criollos que han tenidos relaciones y se han casado con mujeres indias.

La elección de Evo Morales para la Presidencia de Bolivia, con una clara mayoría de votos, ofrece una oportunidad de erosionar estos nexos

entre raza, sexo y ciudadanía. De hecho, uno de sus primeros actos como presidente fue nombrar a mujeres indígenas en puestos ministeriales claves, incluyendo los de Desarrollo Económico, Gobierno, Salud y Justicia. A pesar de estos significativos actos, Evo, en su vida personal y en sus propios comentarios, se conforma más a un modelo convencional de masculinidad metropolitana que al predominante en las comunidades indias rurales de las que es originario y de donde recibe la mayor parte de su apoyo. Es decir que, aun si la blancura hegemónica ha sido derrocada, la masculinidad mestizo-criolla no solo parece haber permanecido incuestionada, sino que además parece haberse encarnado en el presidente.

Hay límites claros en el ejercicio del poder de Morales: a despecho de su retórica amenazante y de la renacionalización de los hidrocarburos, el control económico del país aún permanece bajo el firme control del mismo grupo pequeño de personas e inversionistas internacionales, y el presidente tiene que vérselas con el serio asunto de las regiones orientales y sus movimientos de secesión. Menos claros son los límites de su capacidad, o incluso su deseo, de desarmar las estrechas asociaciones entre raza y género, el metalenguaje del poder que subyace a la política –tanto en lo íntimo como en lo nacional– desde la Conquista. Parecería que para desafiar el estereotipo del indio asexual y sumiso fuera necesario abrazar el modelo mestizo-criollo de las relaciones de género. Más aún, en sus palabras y acciones juega de un modo transparente con su sexualidad para indicar su capacidad para ejercer el poder.

Un temprano ejemplo nos lo da en una entrevista justo antes de su primera elección, cuando se le preguntó si pensaba que podría trabajar con la comunidad comercial blanca. Tras mostrar un pase aéreo gratuito de AeroSur como evidencia de sus buenas relaciones con el comercio, continuó: «En 2003, en el concurso de Miss Bolivia, en Sucre, se les preguntó a las concursantes a quién admiraban, y 15 de las 18 candidatas dijeron que a Evo Morales... y no creo que fuera porque soy soltero (risas); bueno, tal vez algunas. Ellas son hijas de las clases media y alta. Las mujeres tienen otra forma de pensar sobre la vida»².

La entrevistadora preguntaba seriamente si Morales, como político indígena, podría llevarse bien con los hombres de negocios blancos, y su respuesta principal fue, en efecto, una humorada sobre las hijas de esos hombres y la posibilidad de que lo consideraran atractivo. Morales es un político muy astuto, y me permito sugerir que la mejor forma de enten-

2. En *La Razón*, 6/11/2005.

der su respuesta es situándola en el contexto de la negación histórica de la sexualidad india, especialmente la masculina; el inconveniente es que también refuerza el punto de vista de que el poder político va de la mano con el poder sexual.

El intenso debate sobre los planes para construir una carretera que atravesara el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (Tipnis) nos da un ejemplo más reciente de la expresión, por parte de Morales, de las políticas de la sexualidad. Esta carretera enfrenta a los colonos cocaleros, que reclaman la carretera para abrir acceso a nuevos terrenos para el cultivo de la coca, con los yuracarés, moxetenes y tsimanes que viven en el área. El periodista Willy Chapana, del diario *La Razón*, reportó que Morales intentó resolver el conflicto en una charla frente a los cocaleros del Chapare, que son los beneficiarios principales de esa carretera³. En esa oportunidad, dijo: «Ustedes, compañeras y compañeros, tienen que explicar, orientar a los compañeros indígenas, el propio alcalde está movilizado, para convencerlos y que no se opongan». Luego agregó: «Si yo tuviera tiempo, iría a enamorar a las compañeras yuracarés y convencerlas de que no se opongan; así que, jóvenes, tienen instrucciones del presidente de conquistar a las compañeras yuracarés trinitarias para que no se opongan a la construcción del camino». Y enseguida consultó: «¿Aprobado?», y se escucharon aplausos del público.

Usar el poder sexual para superar la oposición política parece ser una estrategia perdurable para Evo, y hay cierta resonancia aquí con la respuesta que dio a la periodista en la entrevista de 2005. En ambos casos, la solución es seducir a las mujeres; el presidente no parece considerar si los compañeros de estas mujeres resultarán convencidos por sus acciones. Lo que no se ha comentado en este contexto es que esta «solución» a la resistencia por parte de los indígenas del Oriente es precisamente lo que está pasando en grandes áreas del país: campesinos de habla quechua y aymara están ocupando —legalmente o no— las tierras bajas, desplazando y despojando a los que viven allí. La política sexual de este proceso es, con frecuencia, clara.

En mis entrevistas con migrantes de lengua aymara en el pueblo de Rurrenabaque, junto al río Beni, donde estuve en 2011, me llamó la atención la cantidad de comerciantes que se habían casado con mujeres tacana o esse ejja. El relato (en aymara) de uno de ellos, Marcelino, es bastante típico:

3. En *La Razón*, 1/8/2011.

Sí, pues, tengo mi mujer; vive en Santa Cruz. Sí. También me casé con una joven (*tawaqi*) acá. Tiene 22 años. [Marcelino tiene 45] Tengo un hijo con ella. La gente [de aquí] es muy sencilla. Antes, cuando vine aquí por primera vez, no había nada. Muy tranquilo había sido. No había luz. Nada. Nosotros hemos traído la civilización. [Los indígenas de la zona] no entienden, no saben. En aquellos tiempos te daban una mujer por veinte pesos [risas]. Es muy fácil conseguir mujer acá.

Marcelino parece estar de acuerdo con la política del presidente hacia las tierras bajas y en cómo superar la resistencia de los pueblos indígenas de la zona. El matrimonio es un modo de tener acceso a las Tierras Comunitarias de Origen (TCO) y los hijos de estos matrimonios gozan del estatus de miembros de la comunidad.

Para el presidente, sin embargo, la política de la sexualidad es más evidente cuando se trata de reinas de belleza. Son importantes para él, e invitó a las dos Miss Bolivia (las que se eligieron para los concursos de Miss Universo y Miss Mundo) a su toma de posesión, lo que provocó alguna sorpresa inclusive en las mismas encantadas *Misses*⁴. En una entrevista que dio después de asumir la Presidencia⁵, en una conversación que giraba en torno de los rigores de ser presidente y de la presión que rodeaba a la nueva Asamblea Constituyente, Morales acotó que el pasatiempo favorito del gabinete era tomarle el pelo al vicepresidente, Álvaro García Linera, sobre su presunta relación con la ex-Miss Bolivia, Desirée Durán, ampliamente cubierta por la prensa. Es posible que Morales esté tratando de dar a entender que los miembros de su gabinete tienen momentos de esparcimiento cuando discuten asuntos de Estado, o ciertamente puede una vez más estar dando a entender que los miembros de su gabinete son atractivos a los ojos de las jóvenes reinas de belleza.

Aunque mucha gente encuentra triviales los concursos de belleza, numerosos académicos han establecido su importancia en muchas partes del mundo, y en América Latina en particular. En Bolivia, la política de los concursos de belleza es especialmente sensible, ya que en 2004 una Miss Bolivia que concursaba en Ecuador por el título de Miss Universo hizo una afirmación controvertida, en momentos en que se gestaba una gran revuelta social y una ola de movilización indígena que culminó con la elección de Morales. Ese año, la concursante por Bolivia, Gabriela Oviedo, al preguntársele «¿Cuál es una de las mayores concepciones erradas acerca de su país?», respondió en inglés:

4. *Los Tiempos*, 23/1/2006.

5. *La Razón*, 5/8/2006.

Um... desafortunadamente, la gente que no conoce mucho Bolivia cree que todos somos solo indios del occidente del país; La Paz es toda la imagen que reflejamos, esa gente pobre, bajita, es gente india... Yo soy del otro lado del país, el lado oriental, y no es frío, es muy caliente y somos altos y blancos y sabemos inglés; así que esa concepción de que Bolivia no es más que un país «andino» es errada; Bolivia tiene mucho que ofrecer y ese es mi trabajo como embajadora de mi país, hacerle saber a la gente toda la diversidad que tenemos.

No sorprende que esta declaración provocara amplios comentarios y debates –condenatorios en su mayoría– en los medios bolivianos⁶ e internacionales⁷, si bien su posición recibió considerable apoyo en Santa Cruz, como evidencian diversos *blogs* y publicaciones en internet. Cada año se eligen dos Miss Bolivia, una para Miss Universo y otra para Miss Mundo, además de una Señorita Bolivia para un concurso latinoamericano. Las elegidas no solo son invariablemente altas y blancas, sino que casi siempre provienen de la parte oriental del país. En 2005, por ejemplo, las tres volvieron a ser de Santa Cruz, región que celebra su «blancura» (Gustafson) en general y la de sus mujeres en particular. De hecho, desde 1980, de las 105 mujeres que han sido elegidas para representar al país en un concurso de belleza internacional, 84 han sido del Oriente y 56 de Santa Cruz mismo (v. «Miss Bolivia»), y de las 27 elegidas desde la toma de poder de Morales, 21 han sido de los departamentos orientales (ibíd.).

Los comentarios de Morales sobre las reinas de belleza, por lo tanto, deben tomarse en el contexto de la controversia creada por Gabriela Oviedo, de la que él sin duda estaba muy al tanto, como lo está sin duda del más amplio contexto de los movimientos de secesión en Santa Cruz, que están en parte enraizados precisamente en las ansiedades expresadas por Oviedo: la dominación del país por la mayoría india del altiplano.

Pese a la oposición de los departamentos orientales, Evo Morales logró crear una nueva Constitución Nacional, pero en las elecciones de 2009 pretendía apaciguar la hostilidad de estos departamentos hacia su proyecto político. ¿Cómo convencerlos? Una parte central de su campaña fue la idea de que él abogaría por llevar el próximo concurso de Miss Universo a Santa Cruz. Y nombró a la ex-Miss Bolivia 2006, Jessica Jordán, como candidata a gobernadora por su partido en el departamento colindante, Beni.

6. V., por ejemplo, *El Diario*, 27/5/2004.

7. V., por ejemplo, *The New York Times*, 29/5/2004.

Pero también en el altiplano se utilizan los concursos de belleza para articular mensajes que van mucho más allá de la estética femenina. Cuando la desbordante ciudad de El Alto, cuya población es mayormente de ascendencia aymara, tuvo en 2005 su primer concurso de belleza para elegir a Miss El Alto y a la Señorita El Alto, el hecho mereció un editorial en el serio diario *La Razón*⁸ donde se argumentaba que, al contrario del extendido prejuicio, los residentes de El Alto no están terca-mente casados con un pasado indio, sino que esperan un futuro moderno y de progreso, adoptando el libre comercio y el capitalismo global:

en la elección de dos damas que representarían a El Alto en un evento de calidad y reconocimiento nacional como el de Miss Bolivia. ¿Parecen todos estos acontecimientos que los alteños quieren quedarse en el pasado? O, por el contrario, ¿no estarán enviando señales a sus dirigentes y al país de que quieren cambiar la imagen de aquella ciudad de conflicto y mostrarse realmente como son: gente con ansias de progresar y de edificar oportunidades?

¿Qué mejor ejemplo del rechazo al atavismo indio y del deseo de modernidad y progreso que un concurso de belleza? Un concurso de belleza que no era, sin embargo, una celebración de la estética física indígena, sino más bien de El Alto como productor de bellezas altas, de cutis pálido y esbeltas.

Carol Alvizuri, la ganadora, pasó a competir en el concurso para Miss La Paz. En las fotos que circulan del concurso, se aprecia que ninguna de las concursantes, que representaban a varias zonas del departamento de La Paz, parecen indígenas; y Miss El Alto, de 1,78 m de estatura y piel blanca, no es precisamente la típica mujer que vive en esa ciudad. Hay que tener cuidado de no sobreinterpretar, pero este hecho se podría leer como una respuesta a la queja de Gabriela Oviedo sobre la gente que piensa que Bolivia está poblada solo por «indios bajitos»: aquí, en el corazón de la tierra india, se pueden producir reinas de belleza blancas; y no se sorprendería uno de que todas hablaran inglés.

Por otra parte, después de la elección de Morales comenzó a realizarse la elección de Miss Cholita, que celebra a la mujer indígena, pero no hay desfiles en traje de baño y los jueces se ocupan de la autenticidad de las trenzas y el comportamiento indígena de las damas. Aun en los círculos políticos radicales los concursos de reinas de belleza parecen permanecer en la conciencia, como lo demuestran las iniciativas para los festejos de la revolución de 1809 contra el dominio colonial: el Bicentenario se celebró, entre otras cosas, con un concurso de belleza

8. 25/11/2005.

para elegir a Miss La Paz Bicentenario. Y esta celebración incluyó desfiles en traje de baño y nada de autenticidad indígena. Las palabras del alcalde de La Paz, Juan del Granado Cosío, recuerdan las del editorial de *La Razón* ya mencionado:

el Gobierno Municipal de La Paz decidió coadyuvar en la organización del Miss La Paz Bicentenario y lo hizo convencido de que siendo este año un punto de llegada en la lucha por la liberación, es sobre todo el punto de partida en el que nuestra juventud deberá tomar con vigor la posta del renovado liderazgo de La Paz en el contexto nacional y regional. (Galindo y Álvarez).

Y el presidente tuvo el honor de ser fotografiado con las concursantes.

CONCLUSIONES

El grabado de Theodoor Galle del siglo XVI es una poderosa representación de la relación entre europeos e indios desde la Conquista; una relación no solo con perspectiva de género, sino sexualizada. Los indios son metafóricamente hembras y las mujeres indias están abiertas a los avances de los hombres blancos. Desde la Conquista y hasta el día de hoy, el acceso sexual a las indias ha sido un prerrequisito estándar del poder masculino blanco, al mismo tiempo que la sexualidad de los varones indios ha sido prácticamente borrada, en un amalgamamiento de su impotencia tanto sexual como política.

Desde la década de 1990, los movimientos indígenas han desafiado de manera sorprendente cinco siglos de dominio blanco, hasta elegir en diciembre de 2005 a un presidente indígena. Evo Morales es explícito en lo que se refiere a la naturaleza revolucionaria de su elección. Dado que la sexualidad y el deseo han sido elementos centrales en el proyecto colonial (McClintock; Stoler) –tanto en suministrar el lenguaje para la dominación como en sus ejemplos concretos–, los proyectos anticoloniales inevitablemente contendrán dimensiones tanto sexuales como raciales. Morales está llevando adelante acciones clave para descolonizar Bolivia y devolver el poder a sus habitantes indígenas, pero lo que está mucho menos claro son las implicaciones de su gobierno para la política sexual del colonialismo y, específicamente, para la representación de la masculinidad india. Como lo he ilustrado, el atractivo sexual del presidente, en especial respecto a las mujeres blancas y bonitas, es importante para él; y es importante no solo en lo personal, sino en lo político. Tal atractivo constituye un medio por el cual puede comunicar su capacidad de gobernar el país entero y no simplemente a sus ciudadanos indios; pero es también emblemático en él subvertir el estereotipo racial

del indio asexual y no atractivo. Parecería que para Evo, así como también para el mencionado Adelio, la sexualidad es un medio por el cual se puede reivindicar la ciudadanía. Sin embargo, aun si Morales está erosionando la hegemonía racial en Bolivia, la naturaleza sexualizada del poder político tiende a volverse más concreta. En vez de derrumbar totalmente la ideología condensada en el grabado de Galle, Morales, tal parece, simplemente se imagina ocupando el lugar de Vespuccio.



Figura 3. Evo como Vespuccio (disculpas a Theodoor Galle).

Bibliografía

- Canessa, Andrew: «The Indian Within and the Indian Without: Citizenship, Race, and Sex, in an Andean Hamlet» en A. Canessa (ed.): *Natives Making Nation: Gender, Indigeneity and the State in the Andes*, University of Arizona Press, Tucson, 2005.
- Canessa, Andrew: *Intimate Indigeneities: Race, Sex and History in the Small Spaces of Andean Life*, Duke University Press, Durham, 2012.
- De la Cadena, Marisol: «Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cusco» en *Revista Andina* vol. 9 N° 1, 1991, pp. 7-47.
- Galindo, María y Helen Álvarez: «Cosificar a las mujeres: una política municipal» en *Mujeres Creando*, 2010, disponible en <www.mujerescreando.org/index2.htm>, fecha de consulta: 14/9/2012.

- Gill, Lesley: *Precarious Dependencies: Gender, Class and Domestic Service in Bolivia*, Columbia University Press, Nueva York, 1994.
- Gustafson, Brett: «Spectacles of Autonomy and Crisis: Or What Bulls and Beauty Queens Have to Do with Regionalism in Bolivia» en *Journal of Latin American Anthropology* vol. 11 N^o 2, 2006, pp. 351-379.
- Larson, Brooke: «Capturing Indian Bodies, Hearts, and Minds: The Gendered Politics of Rural School Reform in Bolivia. 1920-1940» en A. Canessa (ed.): *Natives Making Nation: Gender, Indigeneity and the State in the Andes*, University of Arizona Press, Tucson, 2005.
- Mason, Peter: *Deconstructing America: Representations of the Other*, Routledge, Londres, 1990.
- McClintock, Barbara: *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Context*, Routledge, Londres, 1995.
- «Miss Bolivia» en *Wikipedia*, <http://en.wikipedia.org/wiki/Miss_Bolivia>, s/f, fecha de consulta: 14/9/2012.
- Nelson, Diane: *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*, University of California Press, Berkeley, 1999.
- Stepan, Nancy: «*The Hour of Eugenics*»: *Race, Gender, and Nation in Latin America*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.
- Stephenson, Marcia: *Gender and Modernity in Andean Bolivia*, University of Texas Press, Austin, 1999.
- Stoler, Karen Ann: *Race and the Education of Desire*, Duke University Press, Durham, 1995.

AGENCIA Y GÉNERO EN LOS ESPACIOS RELIGIOSOS INSTITUCIONALES E INFORMALES DE CUBA

Ingrid Kummels

La lucha dentro de la religión como un terreno cultural actualmente en disputa tiene lugar en el marco de la transformación de la Iglesia católica en el interlocutor más importante del gobierno socialista respecto al polémico asunto de los derechos humanos en Cuba. Las mujeres, a través de sus prácticas cotidianas, construyen campos religiosos autónomos y se establecen como especialistas. El artículo analiza el caso de las «Damas de Blanco» y demuestra cómo su conexión con la Iglesia católica les permite articular de manera eficiente demandas políticas basadas en la legitimidad que se le atribuye a esa institución, gracias al uso de redes transfronterizas.

INTRODUCCIÓN

Algunos acontecimientos que rodearon la visita del papa Benedicto XVI a Cuba en marzo de 2012 iluminan las nuevas dimensiones de la agencia de las mujeres en el ámbito religioso en este país, al tiempo que demuestran sus limitaciones. El Vaticano aprovechó la celebración del cuarto centenario de la aparición de la Virgen de la Caridad, reconocida como patrona de la República de Cuba desde 1916, para resaltar el papel central que recientemente ha jugado la Iglesia católica en la isla. En su visita, el Papa enfatizó, tanto en la esfera pública nacional como en la internacional, que la Iglesia se ha convertido en uno de los principales interlocutores del gobierno de Raúl Castro en cuestiones de derechos humanos y en el proceso de democratización (Farber; López Oliva). Que se le atribuya esta destacada posición a la Iglesia católica resulta sorprendente si recordamos que Cuba es un Estado que, después de la revolución castrista, se definió como atea y que desde 1992 se redefinió como secular. Por otro lado, históricamente la Iglesia católica ha ocupado un lugar más bien marginal en lo referente a la construcción

INGRID KUMMELS: catedrática de Antropología Cultural y Social en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Libre de Berlín. Se especializa en los espacios transnacionales de México, Cuba y Estados Unidos y en la Amazonía peruana. Su tesis de doctorado trata sobre la negociación de la identidad social de los rarámuri y de los mestizos en la zona fronteriza de México cerca de EEUU, desde una perspectiva de historia de larga duración. Uno de sus temas principales de investigación es la globalización de la religión y sus versiones locales en América Latina.

de la nacionalidad cubana. Durante mucho tiempo, permaneció como una institución sustentada por una pequeña elite blanca que practica un catolicismo ortodoxo, y no logró integrar la religiosidad popular de las capas bajas de la sociedad, gente categorizada como negros, pardos y mulatos (Tweed, pp. 16-18).

El 26 de marzo de 2012, Benedicto XVI rezó en el santuario de Nuestra Señora de la Caridad del Cobre por los cubanos «privados de libertad». Sin embargo, no le concedió una audiencia a ninguno de los representantes de la disidencia en Cuba. En particular, el Papa se negó a recibir a un movimiento que se ha vuelto uno de los más visibles a escala internacional después de que el Parlamento Europeo en Estrasburgo le otorgara el premio Andrei Sajarov a la Libertad de Conciencia en 2005. Me refiero a las «Damas de Blanco». Este grupo de mujeres católicas se constituyó en reacción a la «Primavera Negra» de marzo de 2003, después de que sus esposos, 75 periodistas y activistas por los derechos humanos, fueran encarcelados por el gobierno socialista, bajo la acusación de ser contrarrevolucionarios (Lütters Gamboa). Recientemente, sin embargo, este grupo de mujeres que se define sobre la base de la religión y el activismo puso a prueba su protagonismo internacional con éxito. Aunque el Papa declinó darles una audiencia pública en Cuba (el motivo argumentado fue una agenda apretada), ellas lograron que este hecho fuera muy comentado en los medios internacionales (O'Grady; Hernández Velasco).

En este artículo utilizo el lente de género para indagar las nuevas formas de cooperación que emergen entre el Estado cubano y los grupos religiosos locales, su potencial para fomentar la construcción de la sociedad civil y las limitaciones que experimentan las actoras al querer asumir una postura pública en el marco de la pluralidad religiosa y de la política de la Cuba actual. Para estudiar el ámbito de la religión se requiere, desde mi punto de vista, un enfoque que reconozca tanto el papel de las religiones como fuerzas transnacionales importantes, como «su complejidad y su posible contribución positiva a los derechos de las mujeres» (Maher, p. 266). La religión, según el planteamiento de Monica Maher, es un terreno cultural disputado y cambiante, un sitio de conflicto dentro del cual las mujeres luchan para adquirir voz y autoridad. Basándome en este enfoque, examinaré las razones por las cuales el ámbito religioso ha adquirido gran importancia como un terreno de negociación dentro de un Estado que se define como secular. Este artículo también analiza el rol de las mujeres en los debates en torno de asuntos centrales referidos a la pluralidad religiosa, la participación política y los derechos ciudadanos.

El ámbito de lo religioso asume características especiales en la isla socialista debido a que en ella no existen partidos políticos o instituciones independientes del gobierno legalmente reconocidas, más allá del Partido Comunista¹. Ante esta situación, la religión se ha vuelto cada vez más relevante en los discursos públicos y los debates políticos, de suerte que, en la actualidad, se la interpreta como una fuente crucial de empoderamiento de las mujeres. Un factor que no puede dejar de considerarse cuando se habla de la creciente importancia del ámbito religioso es que los migrantes cubanos se sirven de identidades y prácticas religiosas para mantener sus lazos con Cuba de diversas maneras y en múltiples localidades (Levitt). Esta es una práctica generalizada, ya que actualmente alrededor de 20% de la población cubana vive fuera de la isla. Las migraciones dirigidas hacia diferentes países, tanto del norte como del sur del hemisferio, han dado lugar a la formación de parejas, familias y amistades transnacionales (con una corresponsabilidad temporal local). Estas nuevas relaciones transnacionales se han vuelto parte fundamental del tejido social de la isla (Kummels 2005 y 2010). Desde la década de 1990, y particularmente a partir de la crisis de los balseros, un gran número de cubanos emigra en forma continua al extranjero, sobre todo personas en edad de trabajar, muchos de los cuales vuelven a Cuba por periodos cortos de manera regular. Nuevas prácticas religiosas forman parte de estas redes sociales transfronterizas.

¿Cómo se definen ahora lo religioso y los roles de género bajo los lineamientos de la era posfidelista de Raúl Castro? En lo que resta, abarcaré principalmente dos casos en los que las mujeres ejercen una nueva agencia en el ámbito de lo religioso. El primer caso ejemplifica la importancia de la pluralidad religiosa en la vida cotidiana. El segundo resalta el rol de las mujeres en la politización de lo religioso. Tal y como lo evidenció el caso de las «Damas de Blanco» durante la visita de Benedicto XVI a Cuba, el ejercicio público de lo religioso puede, en ciertos casos, comunicar un mensaje político.

CUADRO MACROHISTÓRICO DE LA RELIGIÓN EN CUBA DESDE LA REVOLUCIÓN DE 1959

Delinearé brevemente algunos acontecimientos históricos claves para entender la actual relación entre el gobierno cubano y la Iglesia católica². Durante décadas, el gobierno posrevolucionario proscribió a la Iglesia católica, y un detonador en el deterioro de las relaciones entre

1. Compárese con la situación de Vietnam, otro país socialista (Hüwelmeier, p. 138).

2. Para una presentación más amplia de esta temática, v. Ayorinde (pp. 83-187).

ambos se activó cuando, poco tiempo después de triunfar la Revolución, anticomunistas católicos utilizaron la procesión anual de la Virgen de la Caridad para tomar partido públicamente en contra de Fidel Castro y su propuesta socialista (Tweed, p. 24; v. tb. Moebus, p. 2). En el transcurso de su acercamiento al modelo político soviético, el gobierno postuló como directriz ideológica el ateísmo científico, según el cual la religión proporciona una visión distorsionada de la realidad que debe ser superada a través del progreso científico y técnico (Ayorinde, pp. 97-98).

Esta situación cambió marcadamente en 1979 cuando se inició el primer diálogo entre el gobierno socialista y la comunidad en el exilio de Miami. Como consecuencia de que se facilitaran los viajes, la comunicación y el intercambio de dinero y mercancías entre familiares que viven en Cuba y en Estados Unidos, las prácticas religiosas populares en la esfera pública de Cuba aumentaron (Kummels 1995). La nueva visibilidad de las prácticas religiosas contribuyó a que en 1991, durante el IV Congreso del Partido Comunista, el gobierno socialista aceptara por primera vez que miembros de una agrupación religiosa pudieran adherirse al partido. Este cambio fue, por lo tanto, impulsado fundamentalmente «desde abajo». Por medio de una reforma constitucional realizada en 1992, Cuba pasó de ser un país atea a definirse como secular (Ayorinde, p. 207). Más adelante, la visita del papa Juan Pablo II en 1998 contribuyó a que el discurso católico adquiriera nueva legitimidad en la esfera política cubana. El Estado comenzó a cultivar una relación con la Iglesia católica basada en concesiones tales como la liberación de prisioneros políticos y la reintroducción de la fiesta de Navidad en 1998. Finalmente, durante el liderazgo político de Raúl Castro, se da un giro definitivo en lo tocante a la relación entre el Estado y la Iglesia católica cuando esta última, y en particular el cardenal Jaime Ortega, emerge como el principal interlocutor al que se dirige el gobierno en cuestiones polémicas, como la de los derechos humanos.

Desde 1979, el gobierno cubano reestructuró simultáneamente sus relaciones con las comunidades religiosas de la Santería o religión Yoruba antes marginalizadas³. En el pasado, el gobierno había rechazado la Santería

3. Los creyentes distinguen los cultos en torno de los muertos y los *orishas* (dioses Yoruba), como el espiritismo, la Regla de Ocha y el Palo Monte, como «campos» diferentes. Al mismo tiempo, han sistematizado los diferentes campos considerándolos como complementarios. Al conjunto lo llaman a menudo «la religión». «Santería», en cambio, es un término acuñado por clérigos católicos para referirse a la supuesta «superstición en los santos» y para discriminar las prácticas afrocubanas. Los creyentes, sin embargo, adoptaron este término y lo redefinieron en un sentido positivo. Existe desde los años 90 una fuerte corriente de reafirmación de las prácticas religiosas afrocubanas, y actualmente muchos creyentes prefieren hablar de «religión Yoruba» en lugar de Santería (Frigerio).

como una «conciencia falsa» y «un obstáculo para el progreso». Sin embargo, a partir de los años 80 se sirvió de ella para construir un símbolo nacional que remitía a la herencia cultural africana de los cubanos. Esta reorientación también tenía que ver con la creciente demanda global de un folclore cubano «auténtico», impulsado por el desarrollo del turismo como la principal industria generadora de divisas para el país (Argyriadis). El reconocimiento oficial de la Santería permitió a la nación cubana redefinirse dentro del bloque soviético como una versión original-tropical de un Estado de trabajadores y campesinos. Pero a partir de la caída del bloque soviético en 1989 se constató un cambio importante. La Iglesia católica rechazó la categorización de la Santería como religión y ganó terreno como interlocutor en el ámbito de lo religioso. La Iglesia católica ha tenido a su favor un mayor nivel de poder político y económico que se ha traducido en influencia internacional. Conserva, además, y a pesar de los recientes escándalos en torno de la pedofilia de algunos sacerdotes, un nivel importante de autoridad moral que le puede servir al gobierno cubano para legitimar su régimen autoritario (Padgett).

Al fin, y para entender cabalmente la complejidad actual del ámbito religioso en Cuba, hay que mencionar la influencia de la «cultura cubana de la migración» en lo tocante a la religión. Los lazos transnacionales establecidos por líderes religiosos y pequeñas congregaciones católicas, protestantes y de las religiones afrocubanas ganaron protagonismo a partir de la caída del bloque soviético en 1989 (Mahler/Hansing, p. 49). La relaciones transnacionales se han vuelto cada vez más multipolares, es decir que ya no se orientan únicamente hacia EEUU sino que tienen mayor diversificación e incluyen la migración de trabajadores cubanos hacia Venezuela y Brasil y oleadas de emigración hacia Canadá y países prósperos del Caribe, como República Dominicana, y también México cuando se dificulta el acceso a EEUU. Existe además una migración menos numerosa a países con los cuales Cuba tiene lazos históricos, como Angola, Mozambique y los países ex-socialistas de Europa del Este. Las religiones cubanas como la Santería, por lo tanto, tienen un alcance global basado en un creciente círculo de feligreses en diversas partes del mundo⁴.

RELIGIÓN Y COTIDIANIDAD: LA NUEVA AGENCIA DE LAS MUJERES EN EL MARCO DE LA MULTIRRELIGIOSIDAD

¿De qué manera influyen las mujeres en el desarrollo de la vida cotidiana como actoras religiosas?

4. Para ejemplos de las diásporas de la Santería en Alemania y México, v. Kummels (2010) y Rossbach de Olmos.

En Lawton, un barrio de La Habana que se fundó en la década de 1920, puede observarse cómo las religiones han asumido un rol central como fuerzas transnacionales importantes en el mundo y en la vida cotidiana de muchas mujeres. El símbolo arquitectónico del barrio sigue siendo una iglesia católica de estilo neogótico de los Padres Pasionistas, que fue construida en una colina durante los años de la fundación del barrio. No obstante, Lawton ostenta una geografía religiosa plural que explica por qué, además de la tradicional iglesia, las casas privadas de especialistas religiosos de la Santería y un buen número de templos evangélicos se han convertido en lugares concurridos.

De los 11,2 millones de habitantes de Cuba, 51,7% se define como católico (The Pew Forum on Religion & Public Life); sin embargo, durante mucho tiempo los clérigos se han lamentado de que estos fieles apenas acuden a las iglesias. En este contexto, algunas mujeres del barrio de Lawton a quienes conozco desde hace muchos años han construido un campo religioso autónomo⁵. Ellas escogen y combinan las orientaciones religiosas más antiguas, como el espiritismo, la Regla de Ocha y el Palo Monte —religiones afrocubanas—, el catolicismo y el protestantismo histórico, con religiones que se han vuelto populares en décadas recientes, tales como el cristianismo (como se llama comúnmente al pentecostalismo), los Testigos de Jehová y las corrientes carismáticas. Un ejemplo de la agencia de las mujeres católicas es el caso de Dorita. Se trata de una mujer de cuarenta y tantos años que antes se desempeñaba en un puesto de arquitecta técnica y sigue siendo una fiel partidaria del régimen, a pesar de que desde los años 90 se ha visto obligada a trabajar en la economía oculta para ganarse el sustento. Al preguntarle sobre su religiosidad, Dorita explica: «soy católica a mi manera», y a través del siguiente relato me revela el carácter de su religiosidad católica. Su hijo de 20 años, educado en la escuela según los principios socialistas del ateísmo científico, una vez le reprochó: «Mami, ¿cómo puede ser que a veces te veo leyendo la Biblia, a veces enciendes una vela para San Lázaro y que al mismo tiempo te vayas a los encuentros de los ex-miembros del Partido de Jóvenes Comunistas y allá hables del marxismo?»⁶.

Esta declaración refleja que la mayoría de los cubanos que se consideran católicos se concentran en la veneración de (o quizá, más precisamente,

5. Visito Lawton casi una vez al año desde la década de 1990 y he investigado el campo de lo religioso principalmente registrando las prácticas relativas a ese ámbito en los hogares de varias familias y sosteniendo conversaciones informales con sus miembros.

6. Comunicación personal, diciembre de 2007.

en la relación de intercambio con) cuatro santos principales: la Virgen de la Caridad, la Virgen de Regla, San Lázaro y Santa Bárbara, imaginándolos en formas populares y de maneras a veces no canonizadas por la Iglesia católica (Tweed, p. 18). Pero además de esto, los católicos como Dorita no son monorreligiosos: Dorita se interesa por las doctrinas de los «Embajadores de Dios», una iglesia pentecostal. Recibe regularmente en su hogar a los predicadores que van de casa en casa, porque disfruta las pláticas extensas de las que surgen debates en torno de asuntos como el siguiente:

Ellos [los predicadores] no creen en las imágenes (...) [Sostienen que] *hablan* directamente con Jesús y que no tienen que hacerlo a través de un intermediario, como se hace con la Virgen de la Caridad para pedirle a Cristo. En sus templos constantemente escucho que «Jesús», «Jesús» y «El Señor», «El Señor». No me acostumbro a eso. Que me lo perdone el Señor pero lo que a mí me gusta son las otras iglesias, las iglesias católicas. Ahí *veo* a la Virgen de la Caridad, le rezo y le pido y eso es lo que conozco desde mi niñez.⁷

Dorita no se ha convertido al pentecostalismo; no obstante, al haberse acercado a esta congregación, ha redefinido sus creencias católicas al compararlas y relacionarlas constantemente con la oferta del competidor. Además, su relato enfatiza la importancia de modelos femeninos como el de las vírgenes, en contraste con los modelos masculinos como Dios y Cristo. En especial, se refiere a la Virgen de la Caridad y, por consiguiente, a otro modelo de lo femenino representado en la deidad afrocubana paralela Ochún, que es imaginada por sus fieles y por la sociedad cubana en general como una mulata coqueta y pícaro, como un ícono de lo erótico (Kummels 2005).

Podemos calificar esta orientación religiosa plural ejemplificada en Dorita como multirreligiosa. La movilidad de personas y las diversas formas de migración contribuyen a una pluralidad de creencias y formas de organización religiosas que en ningún momento resultan incoherentes para el practicante. Daniel Gutiérrez Martínez ha demostrado cómo algunos católicos (mexicanos en el caso que él investiga), en su calidad de creyentes de una religión dominante, hacen suyos elementos ajenos sin negar la centralidad del catolicismo. Importar elementos exógenos al catolicismo más bien enriquece la creencia central y sirve «para contenerla y mantenerla» (Gutiérrez Martínez, pp. 624-625).

Una razón por la cual Dorita no se ha convertido a la Iglesia pentecostal es que, según sus propias declaraciones, actualmente la Iglesia católica le

7. *Ibíd.*

resulta atractiva, puesto que ofrece cursos de inglés y de computación. En efecto, la Iglesia católica ha desarrollado en Cuba un sistema educativo muy extenso. En las parroquias se imparten cursos de computación, idiomas, sociología, historia, economía y formación empresarial, entre otros. De tal suerte que el sistema católico de educación ha sido incorporado en el sistema educativo público estatal, como lo demuestra la fundación del Centro Cultural Padre Félix Varela, dependiente del Arzobispado de La Habana, en 2011 (Farber).

Los procesos descritos se pueden interpretar como parte de la creación de un campo religioso autónomo en el que las mujeres juegan un papel fundamental. Sin embargo, la posibilidad de que estas ocupen puestos de autoridad religiosa dentro del contexto de la pluralización de religiones sigue siendo reducida. Las estructuras de autoridad patriarcal de la Iglesia católica son bien conocidas; por lo tanto, diré unas palabras sobre las de la Santería. Dentro de esta, con pocas excepciones, los hombres ocupan la posición de autoridad máxima como *babalaos*, que se reúnen en organizaciones centralizadas, como la Asociación Cultural Yoruba (ACYC), ligada al Estado, o bien su rival, la Comisión Organizadora de la Letra del Año Miguel Febles Padrón. Anteriormente, alrededor del año 1900, las mujeres asumían cargos más importantes dentro de la religión. Varias fueron fundadoras de casas-templos importantes de la Santería y fungían como *iyalochas*, es decir, sacerdotisas (Brown, p. 69). Hoy en día también existen *iyalochas*, pero no se les conceden las mismas facultades que a los *babalaos*. A las sacerdotisas no se les permite, por ejemplo, sacrificar animales. Una excepción en cuanto a la posición secundaria de las mujeres dentro de la jerarquía religiosa se da en el espiritismo, es decir, la versión cubana del espiritismo de Allan Kardec. Al carecer de una estructura central, en esta religión las mujeres sí ocupan un papel importante y directivo como médiums.

Como contrapeso a la sobrerrepresentación de hombres en puestos de liderazgo, las mujeres buscan obtener agencia en diferentes ámbitos que son importantes en la religiosidad cotidiana pero que tienen una estructura más bien informal, ya que operan semilegalmente por ser juzgados de manera ambivalente por parte del gobierno socialista. Un ejemplo de esto es la peregrinación al santuario de San Lázaro en El Rincón, que se lleva a cabo en el mes de diciembre y constituye cada vez más un evento religioso transnacionalizado (Kummels en prensa). Tanto cubanos residentes en la isla como cubanos de la diáspora participan en la peregrinación al santuario y hacen pedidos a este santo. Además de las tradicionales peticiones de salud, entre estos pedidos se incluyen los de una visa para poder migrar. En particular, las mujeres se sirven de las veladas

para San Lázaro, fiestas hogareñas, para experimentar con nuevas formas de *performance*⁸. Tal es el caso de Chavelita, una señora de unos 60 años, que trabajó como maestra de deporte y actualmente celebra fiestas religiosas en su hogar, como la velada para San Lázaro la noche del 17 de diciembre, con especial esmero. Con la ayuda de un decorador, Chavelita arma un altar dedicado a este santo no canonizado, que se representa como un inválido con un cuerpo marcado por llagas. Además, utiliza la tradicional vestimenta de yute que algunos feligreses usan ese día como penitencia, pero le da un toque especial: del material áspero confecciona una falda muy a la moda que viste durante el ritual. A medianoche, los invitados le prometen a San Lázaro hacer un sacrificio y cumplir con un acto de abnegación, como por ejemplo acudir a su santuario al sur de La Habana, recorriendo buena parte del camino a pie. A cambio, le piden que cumpla sus deseos, como recuperar la salud u obtener una visa para viajar a EEUU. Después de haber entregado la promesa a San Lázaro, Chavelita organiza un baile de *rock & roll*, lo cual ayuda a convertir toda la experiencia en una fiesta casera original y atractiva, que siempre pone en evidencia su competencia y su autoridad religiosa frente a los vecinos del barrio (Kummels en prensa). De cierta manera, Chavelita y otras innovadoras reconquistan así el terreno que las mujeres ocupaban como especialistas y autoridades en las religiones afrocubanas hace un siglo.

Otras mujeres se abren paso en el ámbito de la autoridad religiosa de una manera distinta pero igualmente novedosa. El conjunto musical y de danzas Obiní Batá, fundado en 1991, está formado por siete mujeres, de las cuales actualmente seis tocan los *batá* o tambores sagrados de la Santería en público. Los tambores «africanos», que se golpean con la palma de la mano, fueron durante mucho tiempo considerados un privilegio reservado para los hombres, algo que solo cambió cuando surgieron las primeras agrupaciones musicales femeninas en la década de 1930 y las mujeres se apropiaron de las percusiones. Las cantantes de música religiosa afrocubana que conquistaron los escenarios de la música popular en los años 40, como Celia Cruz, fueron las primeras en transgredir «las fronteras entre lo privado y lo público, entre la música sacra y la música secular logrando, así, transformarlas» (Mennel, p. 123). Aunque el uso de los tambores *batá* como parte de la música popular tenga una larga tradición, no fue sino hasta 1991 cuando las mujeres comenzaron a tocarlos regularmente en público. Obiní Batá se presenta

8. El concepto de *performance* es un lente metodológico que permite investigar la transmisión de conocimiento a través del cuerpo, un régimen de conocimiento ampliamente utilizado en esferas cotidianas y públicas de lo religioso.

por lo general en un ambiente entre el folclore y el cabaret, para un público compuesto en su mayoría por turistas, en la Asociación Cultural Yoruba, la sede de los santeros auspiciados por el gobierno cubano. Sus actuaciones tematizan puntualmente, de manera autorreflexiva y muy divertida, su situación de mujeres que transgreden las normas hegemónicas machistas a través del uso de la música y la danza afrocubana.

RELIGIÓN Y ESPACIO POLÍTICO: LAS DAMAS DE BLANCO

En esta última sección quiero examinar la nueva agencia de las mujeres como actrices religiosas que utilizan el simbolismo y las estructuras de la institución formal de la Iglesia católica, adoptando sus preceptos pero con la intención de crear un contradiscurso político. Las Damas de Blanco, como se conoce al grupo de las esposas de 75 periodistas, activistas y disidentes detenidos, formado después de la «Primavera Negra», tiene en la Cuba de hoy un carácter único. Según el análisis de Gloria Delucchi: «destaca su composición exclusivamente femenina, su indumentaria de color blanco, su repertorio de denuncias basado en la resistencia pasiva, su confesionalidad católica y su capacidad de difundir sus actos a través de internet».

Esta agrupación forma parte del ascenso que la Iglesia católica ha tenido desde los años 90 como interlocutora del gobierno cubano. Como dije antes, al discurso de la Iglesia se le ha concedido de nuevo legitimidad dentro de la esfera política de la isla. El papa Juan Pablo II inició en 1998 los primeros cambios importantes al reclamar más libertades tanto para la Iglesia católica como para la población cubana en general. El éxito diplomático de su visita se basó en exponer diversas críticas hacia la política educativa y familiar del Estado, pero al mismo tiempo garantizar un transcurso pacífico de la visita papal, al no fomentar protestas contra el gobierno. También se debió a una coincidencia única entre Karol Wojtyła y Fidel Castro, las dos figuras claves del encuentro de entonces: ambos procedían de países socialistas y contaban a la vez con una formación católica. Dado el grado de legitimidad alcanzado por la Iglesia católica en las últimas décadas, no sorprende que buena parte de los llamados «disidentes» se sitúen dentro del catolicismo. Opositores cubanos como Oswaldo Payá —que falleció en junio de 2012 en un accidente automovilístico— se han servido de discursos fundados en principios morales del catolicismo para sustentar sus demandas políticas. Payá y el papa Juan Pablo II se apoyaban mutuamente. Junto con otros miembros del Movimiento Cristiano Liberación, Payá fundó en 1988 el Proyecto Varela. En el marco de este proyecto, se recogieron firmas en apoyo a la realización de un referéndum para cambiar leyes e incluir el

derecho a tener elecciones multipartidarias, así como la liberación de prisioneros políticos, en la legislación nacional⁹.

Además de Payá, parte de la oposición que desde hace unos años se organiza en la escena bloguera también se sitúa dentro del catolicismo o, por lo menos, ha entrado en un diálogo con círculos católicos heterogéneos (Hoffmann, p. 24). Esta parte de la oposición incluye corrientes políticas bastante diversas, cuya gama va desde intelectuales de la agrupación Observatorio Crítico hasta ex-miembros del partido comunista como Pedro Campos, que fundó la propuesta Socialismo Participativo y Democrático en 2008. Estos opositores utilizan, por ejemplo, la revista católica digital *Espacio Laical* para discutir propuestas trascendentales de reforma social y política en Cuba¹⁰.

Me dedicaré a continuación a las Damas de Blanco, grupo que se constituyó en marzo de 2003 pero que se apoyó en antecesores como el Comité de Madres Leonor Pérez por la Libertad de los Presos Políticos y de Conciencia, de la iglesia de Santa Rita en Miramar, un reparto de la clase privilegiada de La Habana. Algunas mujeres que luego formaron parte de las Damas de Blanco acudían a oír misa a esa iglesia antes de su afiliación al grupo, lo cual indica que su participación no respondió únicamente a fines políticos, sino que estaba ligada al ejercicio personal de su catolicismo. El nombre lo reciben por su forma de manifestarse en público cada semana: vestidas de blanco, suelen reunirse primero en la iglesia de Santa Rita para rezar por sus esposos e hijos presos (hasta 2011), después marchan desde la iglesia a lo largo de la 5^o avenida hacia un parque cercano, en silencio y llevando un gladiolo y una foto del preso. La agrupación consiguió de esta manera causar un impacto sin precedentes en la expresión de un contradiscurso político en Cuba. Hay que aclarar que repetidas veces el gobierno cubano ha logrado descalificar muy efectivamente iniciativas políticas alternativas atribuyéndoles una colaboración con los intereses imperialistas de EEUU; en pocas palabras, las presenta como «vendepatria». De esta manera, ha intentado también deslegitimar la protesta pacífica de las Damas de Blanco. Estas han sido atacadas en diferentes ocasiones por «el pueblo» a través de «actos de repudio», en los cuales las agreden sobre todo verbalmente y a veces hasta físicamente durante sus manifestaciones. Pese a todo, la agrupación ha logrado varios de sus fines y ha obtenido una presencia pública duradera, tanto en el ámbito nacional como en el internacional,

9. Payá se apoyó en la Constitución cubana, que prevé un referéndum si 10.000 ciudadanos registrados firman una petición. En 2002 y 2004 su movimiento presentó el doble de firmas ante la Asamblea Nacional, pero esta ignoró la petición.

10. V. <www.espaciolaical.org>.

que pocos grupos de opositores cubanos han alcanzado. Gracias a sus buenas relaciones con la Iglesia católica, pudieron influir para lograr las sucesivas liberaciones de los 75 acusados. Bajo la Ley de Protección de la Independencia Nacional y la Economía de Cuba, que castiga por ejemplo la difusión de «información no autorizada» como un delito que debilita el sistema socialista, los detenidos habían recibido penas de encarcelamiento que oscilaban entre los seis y los 20 años. Sin embargo, en marzo de 2011 los últimos presos fueron puestos en libertad antes de completar las sentencias.

A finales de 2007 entrevisté a una de las fundadoras de las Damas, la periodista Miriam Leiva. Fue un encuentro en su pequeño departamento repleto de libros y estantes que comparte con su esposo, el economista Oscar Espinosa Chepe, quien fue liberado de su encarcelamiento en noviembre de 2004 debido al deterioro de su salud. Ambos me relataron su historia personal: habiendo sido diplomáticos y periodistas reconocidos dentro del régimen socialista en el pasado, cayeron en desgracia al apasionarse por ideas de la perestroika. Actualmente, Leiva trabaja como periodista independiente y concede entrevistas por teléfono a muchas estaciones de televisión en todo el mundo, aunque es objeto de especial interés por parte de las estaciones de Miami. La periodista sostiene, por lo tanto, una densa red transnacional de información periódica. En la entrevista que tuve con ella, Leiva se valió de un álbum con fotografías de las actividades de las Damas de Blanco cuidadosamente coleccionadas para convencerme del programa del movimiento que ella encabeza. Estas fotos documentan justamente la confrontación visible entre mujeres pacíficas –idea reforzada por la ropa blanca y la flor que llevan en sus marchas– y las agresiones en su contra, así como las detenciones policiales a las cuales se han enfrentado. Aunque una pensaría que su activismo y energía política inicial podrían estar disminuyendo, ahora que han liberado a los detenidos que ellas defendían, las Damas de Blanco han asumido recientemente la causa de los prisioneros políticos de Cuba en general. Al organizar una conmemoración a escala nacional para las activistas ya fallecidas el 25 de septiembre de 2012, de nuevo fueron agredidas por la policía estatal, lo que indica que incluso bajo circunstancias tan difíciles, las Damas de Blanco mantienen una posición relevante en el ámbito del contradiscurso político.

Profundizaré brevemente en los antecedentes históricos de los discursos y *performances* en los cuales las Damas de Blanco fundamentan su agencia política y religiosa. Por una parte, su manera de llamar la atención sobre la persecución política de familiares recuerda a las Madres de Plaza de Mayo de Argentina, pero también tiene antecedentes

específicos en Cuba: en 1957, mujeres de Santiago de Cuba lideraron un movimiento presentándose pública y explícitamente como madres que demandaban el cese de los asesinatos como los perpetrados contra sus hijos, crímenes que el régimen de Fulgencio Batista había adjudicado al Movimiento 26 de Julio (Ríos Otero). A diferencia de estas agrupaciones, las Damas de Blanco se presentan en primer lugar no como madres, sino como esposas y compañeras de los afectados. Esta diferencia no carece de significado dado que los «espectáculos de género» (Taylor) creados por mujeres que reclaman por derechos humanos en América Latina giraban y giran todavía en muchos casos en torno de la maternidad. Una razón para ello es que la maternidad se basa en valores tradicionales católicos, y la referencia a ella aseguraba a las mujeres participantes un cierto grado de invulnerabilidad frente a regímenes conservadores que respetaban (o decían respetar) este valor. Estos regímenes combatían con más ahínco las demandas provenientes de agrupaciones claramente identificadas con fines políticos.

Las Damas de Blanco, en cambio, utilizan el discurso de la complicidad y la complementariedad entre la pareja. Este argumento tiene antecedentes en la lucha guerrillera de la Revolución Cubana. Celia Sánchez y Vilma Espín personificaron el papel de compañeras complementarias y en condición de iguales como parejas de Fidel y Raúl Castro, respectivamente. Al mismo tiempo, no obstante, se presentaron y fueron representadas a menudo con flores en el cabello, matizando su imagen de guerrilleras e indicando que aún conservaban una «blandura femenina». Las Damas de Blanco escenifican lo femenino de una manera similar: como modesto y mesurado, pero a la vez firme y decidido. Esto lo subrayan en su página web con la siguiente cita de José Martí: «Las campañas de los pueblos son débiles cuando en ellas no se alista el corazón de la mujer; pero cuando la mujer se estremece y ayuda, cuando la mujer tímida y quieta en su natural, anima y aplaude, cuando la mujer culta y virtuosa unge la obra con miel de su cariño, la obra es invencible»¹¹.

CONCLUSIONES

Esta ponencia se enfocó en los nuevos campos de agencia que se han abierto las mujeres en el ámbito religioso. Ha querido demostrar que estos campos tienen una base importante en sus prácticas y discursos religiosos cotidianos. Aunque a simple vista puede parecer que algunas de las nuevas formas de agencia de las mujeres cubanas de las que he

11. V. <www.damasdeblanco.com/>.

hablado permanecen apegadas a los papeles que han desempeñado tradicionalmente y a imágenes convencionales de «lo femenino», mirando con detenimiento resulta que las actoras se han abierto un nuevo terreno en la esfera de lo religioso. Han adaptado sus formas de agencia a las condiciones contemporáneas de movilidad y transnacionalismo. El éxito de grupos de base religiosa como las Damas de Blanco pone de manifiesto que sus demandas se han impuesto en la intersección de lo religioso y de lo político y a través del uso de redes transfronterizas y de protagonismo internacional.

Bibliografía

- Argyriadis, Kali: «El desarrollo del turismo religioso y la acusación del mercantilismo» en *Desacatos* N^o 18, 2005, pp. 29-52.
- Ayorinde, Christine: *Afro-Cuban Religiosity, Revolution, and National Identity*, University Press of Florida, Gainesville, 2004.
- Brown, David H.: *Santería Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*, University of Chicago Press, Chicago, 2003.
- «Damas De Blanco festgenommen» en *Amnesty International. Sektion der Bundesrepublik Deutschland*, <www.amnesty.de/urgent-action/ua-276-2012/damas-de-blanco-festgenommen>, 25/9/2012.
- Delucchi, Gloria: «Los 5 movimientos sociales que están cambiando la agenda en América Latina» en *El Morrocotudo*, 4/5/2012, disponible en <www.elmorrocotudo.cl/noticia/politica/los-5-movimientos-sociales-que-estan-cambiando-la-agenda-en-america-latina>, fecha de consulta: 14/10/2012.
- Farber, Samuel: «Cuba: Catholics, Communists and the Second Coming of el Papa» en *Havana Times*, 23/2/2012, disponible en <<http://caposud.wordpress.com/2012/02/23/cuba-catholics-communists-and-the-second-coming-of-el-papa/>>, fecha de consulta: 14/10/2012.
- Frigerio, Alejandro: «Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion» en *Civilisations. Revue Internationale d'Anthropologie et de Sciences Humaines* N^o 51, 2004, pp. 39-60.
- Gutiérrez Martínez, Daniel: «Multirreligiosidad en la Ciudad de México» en *Economía, Sociedad y Territorio* N^o 19, 2005, pp. 617-657.
- Hernández Velasco, Irene: «Un minuto, eso es todo lo que le pedimos al Papa, un minuto» en *El Mundo.es*, <www.elmundo.es/america/2012/03/25/cuba/1332667683.html>, 25/3/2012, fecha de consulta: 14/10/2012.
- Hoffmann, Bert: «Civil Society 2.0? How the Internet Changes State-Society Relations in Authoritarian Regimes: Cuba» en *GIGA Working Papers* N^o 156, 2011, p. 156.
- Hüwelmeier, Gertrud: «Moving East: Transnational Ties of Vietnamese Pentecostals» en G. Hüwelmeier y Kristine Krause (eds.): *Traveling Spirits: Migrants, Markets and Mobilities*, Routledge, Londres, 2010, pp. 133-144.

Ingrid Kummels

- Kummels, Ingrid: «La cotidianidad difícil. Consideraciones de una etnóloga sobre la crisis y la cultura popular» en Bert Hoffmann (ed.): *Cuba: apertura y reforma económica. Perfil de un debate*, Institut für Iberoamerika-Kunde / Nueva Sociedad, Hamburgo, 1995, pp. 131-143.
- Kummels, Ingrid: «Love in the Time of Diaspora: Global Markets and Local Meanings in Prostitution, Marriage and Womanhood in Cuba» en *Iberoamericana* N° 20, 2005, pp. 7-26.
- Kummels, Ingrid: «Globale Heilige: Transnationalisierungen des Religiösen in Lateinamerika» en Axel Paul, Alejandro Pelfini y Roike Rehbein (eds.): *Globalisierung Süd*, vs, Wiesbaden, 2010, pp. 317-335.
- Kummels, Ingrid: «Grenzen über den Körper: Das Sakrale im sozialistischen Kuba» en Shalini Randeria (ed.): *Border Crossings. Grenzverschiebungen und Grenzüberschreitungen in einer globalisierten Welt*, Zürcher Hochschulforum, Zürich, en prensa.
- Levitt, Peggy: «Religion as a Path to Civic Engagement» en *Ethnic and Racial Studies* vol. 31 N° 4, 2008, pp. 766-791.
- López Oliva, Enrique: «Matrimonio por convivencia» en *Proceso* N° 1847, 2012, pp. 52-55.
- Lüters Gamboa, Erika: *Las damas de blanco: las mujeres de los prisioneros de la Primavera Negra en Cuba*, Fundación Cadal / Fundación Konrad Adenauer, Buenos Aires, 2006.
- Maher, Monica: «The Truth Will Set Us Free: Religion, Violence, and Women's Empowerment in Latin America» en Carolyn M. Elliott (ed.): *Global Empowerment of Women: Responses to Globalization and Politicized Religions*, Routledge, Londres, 2007, pp. 265-284.
- Mahler, Sarah J. y Katrin Hansing: «Myths and Mysticism. How Bringing a Transnational Religious Lens to the Examination of Cuba and the Cuban Diaspora Exposes and Ruptures the Fallacy of Isolation» en Damián J. Fernández (ed.): *Cuba Transnational*, The University Press of Florida, Gainesville, 2005, pp. 42-60.
- Mennel, Lucia: *Fe/Male Drums. Genusdiskurse am Beispiel von Trommeln in Havanna*, Peter Lang, Fráncfort del Meno, 2005.
- Moebus, Christina: *Die katholische Kirche als Vermittler zwischen Staat und Gesellschaft*, Fundación Friedrich Ebert, Berlín, 2011, disponible en <<http://library.fes.de/pdf-files/iez/08771.pdf>>, fecha de consulta: 14/10/2012.
- O'Grady, Mary Anastasia: «La apuesta del Papa en Cuba. Al optar por no reunirse con los cristianos que han sido castigados por su fe, Benedicto XVI corre el riesgo de irritar a los feligreses de la isla» en *The Wall Street Journal*, 19/3/2012, disponible en <<http://online.wsj.com/article/SB10001424052702304724404577290081919908986.html>>, fecha de consulta: 14/10/2012.
- Padgett, Tim: «Rendering unto Castro» en *Time*, 2/4/2012.
- Ríos Otero, Carlos: «Damas de Negros, es la génesis de Damas de Blanco» en *Centro de Información Hablemos Press*, <www.cihpress.com/2010/04/damas-de-negros-es-la-genesis-de-damas.html>, 16/4/2010.

- Rosbach de Olmos, Lioba: «Religion und Raum: Dimensionen religiöser Reterritorialisierung der Santería in Deutschland» en *Themenheft: Afroatlantische Allianzen. Zeitschrift für Ethnologie* vol. 136 Nº 2, 2011, pp. 357-377.
- The Pew Forum on Religion & Public Life: *Catholics in Mexico and Cuba*, <www.pewforum.org/Christian/Catholic/Catholics-in-Mexico-and-Cuba.aspx>, 1/3/2012, fecha de consulta: 14/10/2012.
- Taylor, Diana: *Disappearing Acts, Spectacles of Gender and Nationalism in Argentina's «Dirty War»*, Duke University Press, Durham, 1997.
- Tweed, Thomas A.: *Our Lady of the Exile: Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

MODERNIDAD Y GÉNERO EN MUJERES INDÍGENAS TOBAS (QOM) DEL CHACO CENTRO-OCCIDENTAL, ARGENTINA: ALGUNAS REFLEXIONES

Mariana D. Gómez

El artículo se basa en trabajo de campo realizado en comunidades qom del oeste de la provincia de Formosa, en el noreste de Argentina, y se enfoca en cuatro mujeres que al momento de la investigación trabajaban como docentes asalariadas en sus comunidades. Se argumenta que estas mujeres hicieron una ruptura con el *habitus* femenino tradicional que se expresa en términos discursivos, corporales, espaciales y afectivos, pues encarnan un nuevo *habitus* femenino más «moderno». Su independencia económica también deviene en complejos cambios en sus identidades y subjetividades, visibles en una individuación y modernización de sus estrategias conyugales y reproductivas, en cómo recrean su maternidad (como un proyecto personal) y en la construcción de otra afectividad.

INTRODUCCIÓN

Los tobas o *qomlec* fueron conocidos en la etnografía del Gran Chaco como *tobas-pilagá* y representan uno de los tres grupos indígenas (todos antiguamente cazadores-recolectores) que habitan en la provincia de Formosa, en los departamentos áridos del oeste, en el Chaco centro-occidental, noreste de Argentina. Como les sucedió a todos los grupos indígenas del Chaco, a partir del último cuarto del siglo XIX fueron reprimidos y arrinconados por el Ejército argentino (Campaña del Chaco en 1884 y represiones posteriores en 1911 y 1917), su territorio fue ocupado por colonos criollos y se vieron obligados a sedentarizarse; trabajaron en los ingenios azucareros del Noroeste argentino (hasta la década de 1960), al mismo tiempo que su antiguo modo de vida caza-

MARIANA D. GÓMEZ: doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), con sede en el Instituto de Ciencias Antropológicas, sección Etnología y Etnografía, Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Entre los años 2002 y 2008 trabajó en comunidades tobas (qom) del oeste de Formosa en proyectos de gestión e investigación. Su tema de investigación posdoctoral es el activismo y las acciones colectivas de mujeres indígenas en Argentina.

dor-recolector se iba desestructurando mientras eran convertidos a la religión anglicana (Gordillo 1992 y 2004).

En mi investigación doctoral (Gómez 2011a), analicé las transformaciones en la construcción cultural del género entre las mujeres tobas remontándome desde la actualidad hasta los inicios del proceso de conversión religiosa iniciado en 1930 por misioneros anglicanos. Estos, provenientes de Inglaterra y asentados en el Chaco desde la década de 1910, misionaron entre los tobas hasta comienzos de la década de 1980 (Gómez 2011a; Gordillo 2004; Torres Fernández)¹, momento en que el Estado argentino comenzó a mostrar mayor presencia en la zona mediante distintos programas y políticas. Así, la expansión del Estado provincial en esta zona fue tardía (Formosa dejó de ser Territorio Nacional y se provincializó en 1956) y recién a partir de las décadas de 1970 y 1980 se abrieron escuelas para «aborígenes» y puestos de salud y se crearon políticas de capacitación de personal indígena para estas áreas. En el año 1984 se sancionó la Ley del Aborigen N° 426, que amplió los derechos de ciudadanía a la población indígena² que hasta entonces había estado bajo la tutela de las misiones religiosas (Spadafora/Gómez/Matarrese).

El oeste de Formosa es un contexto local, periférico y fronterizo (dentro del país y la provincia) donde se entrecruzan prácticas e imaginarios de género provenientes del mundo indígena, criollo y de la sociedad dominante («blanca»). Las diferencias entre la población blanca, criolla y los grupos indígenas wichis, tobas y pilagá continúan siendo muy marcadas en términos económicos, culturales y espaciales. Los indígenas se concentran en comunidades rurales o en barrios extrema-

1. En Argentina, desde fines del siglo XIX hasta mediados del siglo siguiente, el «problema del aborigen» se dirimió en proyectos parlamentarios que propusieron su exterminio (Campaña del Desierto comandada por el general Julio A. Roca en 1880; Campaña del Chaco comandada por el general Benjamín Victorica en 1884), pacificación e integración a la sociedad nacional, siendo el Ejército y las misiones religiosas los agentes que en la práctica se encargaron de emprender tales tareas en los territorios nacionales (Lagos; Lenton). Sin embargo, en numerosas ocasiones distintos funcionarios gubernamentales criticaron la delegación de tales tareas a las misiones e iglesias, pues argumentaban que los misioneros desalentaban las migraciones de los indígenas hacia los centros laborales agroindustriales y atentaban por tanto contra intereses económicos y estatales.

2. Con el regreso de la democracia al país (1983), en la provincia de Formosa el Estado reformuló su relación con los grupos indígenas a partir de la sanción de esta ley, donde se reconocía un conjunto de derechos a los pueblos indígenas (incluyendo el derecho a la tierra), acción que se mostraba en consonancia con lo que ocurría en otros países latinoamericanos que comenzaban a reconocer la preexistencia de los indígenas a la conformación de los Estados-nación. En Formosa, hoy los indígenas representan 7,6% de la población (aproximadamente, 36.950 personas). Fuente: <www.saludindigena.org.ar>.

damente pobres ubicados en las afueras de pueblos y ciudades, como es el caso de Ingeniero Juárez, el pueblo de referencia en mi zona de estudio. Aun así, los indígenas participan activamente en las dinámicas políticas en los niveles municipal y provincial, muchas veces presentando a sus propios candidatos.

No obstante, el ejercicio de sus derechos se dirime en un entramado complejo de políticas y proyectos llevados adelante por agencias gubernamentales, ONG de raigambre religiosa –financiadas por la cooperación internacional europea– y diversas iglesias. También, en los últimos años, en las provincias de Formosa y Chaco, surgieron organizaciones indígenas independientes de la tutela de los gobiernos, que cuestionan este escenario, reclaman el verdadero cumplimiento de sus derechos y están en conflicto abierto con el Estado. Dicho en clave foucaultiana: en esta región, los grupos indígenas pasaron de estar bajo la tutela de un tipo de poder intermedio entre el poder pastoral y el poder disciplinar, representado por las misiones (Gómez 2011b), a un tipo de poder gubernamental que genera nuevas formas de gubernamentalidad y control de la población indígena, en una región del país considerada por los sectores dominantes como una de las más «atrasadas», poco «desarrolladas» y pobres.

INQUIETUDES ETNOGRÁFICAS

Una de las inquietudes que recorre mi etnografía es el intento de elaborar nuevas imágenes sobre las mujeres indígenas del Gran Chaco, que reflejen los cambios socioculturales que reformularon los imaginarios y prácticas de género, recurriendo para esto a conceptos como *narrativa*, *habitus*, *embodiment* y *procesos de subjetivación*, nada comunes en las etnografías de género de las «Tierras Bajas» y en los escasos estudios sobre el mismo tema en el Chaco. Conceptos como *habitus* y la perspectiva del *embodiment* –donde la corporalidad adquiere un lugar central en tanto locus significativo de agencia social– permiten dar cuenta de experiencias que envuelven transformaciones corporales y discursivas –entendidas como prácticas históricas– producidas en contextos coloniales y periféricos donde se desarrollaron fuertes cambios socioculturales durante los procesos de colonización y conversión religiosa (Abú-Lughod; Bourdieu 1991; Comaroff; Comaroff/Comaroff; Csordas 1993 y 1999; Lambek; LiPuma; para el Chaco, v. Ceriani; Citro 2003 y 2009; Gordillo 2004; Wright).

Aquí me interesa presentar algunas reflexiones sobre las identidades de género de mujeres que, nacidas en las comunidades rurales donde hice mi trabajo de campo, pasaron por distintas experiencias (migraron y se

criaron en el pueblo, terminaron sus estudios, obtuvieron el título de docentes indígenas y trabajan en escuelas rurales en tanto mujeres asalariadas). En resumen, son otro tipo de «mujer indígena», pues representan un nuevo modelo de feminidad indígena notorio, escaso y reciente en las comunidades indígenas rurales y periurbanas del Chaco argentino. Sin embargo, no ocurre que estas mujeres se alineen o reproduzcan exclusivamente un discurso más moderno, rechazando categóricamente otros. En general, podemos decir que todas las mujeres de las comunidades están, de una manera u otra, todavía influenciadas por el imaginario mítico sobre la naturaleza femenina y, más aún, por el discurso cristiano que dejó la experiencia de conversión. Ahora bien, el discurso más moderno ligado a la vida en el pueblo, la educación formal y el trabajo asalariado como docentes es menos común.

Entiendo que estas tres experiencias implican la participación en espacios e instituciones que operan *desde y con* imaginarios modernos sobre la persona, la educación, la higiene y la salud, el progreso y el desarrollo económico (DaMatta; LiPuma; Moore). En las comunidades indígenas del Chaco argentino, este tipo de representaciones también se articula en narrativas indígenas en las que se señalan los progresos y avances traídos por la conversión religiosa y la presencia del Estado, en contraste con un pasado «satánico» e «incivilizado» en el que vivían sus antepasados o «los antiguos» (Ceriani; Citro 2009; Wright). Tales narrativas claramente responden a un discurso colonial que se remonta a la conquista del Chaco y que luego fue promovido por los misioneros y el Estado y continúa en muchos de los imaginarios que guían las políticas del Estado provincial. Estas narrativas coexisten con otras en las que el modo de vida de «los antiguos» es valorado positivamente, idealizado en algunos aspectos, y se producen así sentidos de identidad étnica, autonomía económica y cultural que contribuyen a legitimar los derechos y reclamos actuales hacia el Estado, «la política» y las ONG (Gordillo 2004 y 2006).

La bibliografía (Knauff; LiPuma, p. 72) muestra que el advenimiento de la modernidad en tanto ideología práctica —a través de la expansión de las misiones, la conversión religiosa y la economía de mercado—, en contextos indígenas donde tradicionalmente se privilegian las dimensiones individuales de la persona y existen obligaciones e intercambios basados en la reciprocidad, permite que los aspectos individuales de las personas se vuelvan más visibles y legítimos aparejando nuevas tensiones entre personas, grupos y generaciones. En tales procesos locales, los indígenas transforman sus subjetividades e identidades de género poniendo en tensión las prácticas de socialización vigentes con las nuevas expectati-

vas, deseos, posibilidades e imaginarios, implicando en todo ello «reformas corporales» graduales pero constantes (Comaroff/Comaroff) o, en otros términos, la transformación de los *habitus*, las corporalidades y las identidades de género.

La etnografía de distintas áreas culturales muestra que, a primera vista, las mujeres indígenas parecen haberse vinculado en un grado menor con las personas e instituciones «externas» a sus comunidades (léase agencias estatales, especialmente puestos de salud y escuelas, funcionarios coloniales y gubernamentales, ONG, etc.), pero no porque estén siguiendo una actitud conservadora. Más bien ocurre que la yuxtaposición de lógicas de género indígenas y occidentales acaba por generar como efecto su exclusión: «lo que aparece como conservadurismo es realmente más el resultado de haber sido dejada fuera de algo, una exclusión que no necesariamente es una forma de privación, considerando los dudosos beneficios de la civilización occidental», decían Yolanda y Robert Murphy al referirse a la situación de mujeres de Amazonía en un trabajo clásico de esta «área cultural» (Murphy/Murphy, p. 180). Aún hoy las indígenas siguen siendo tratadas como más tradicionales («más indias», decía Marisol de la Cadena), más ruralizadas, más subalternas y menos afectadas por los cambios económicos y culturales, ya que suelen ser los hombres quienes se vinculan en mayor medida con el «exterior» y generalmente son los que migran para ganar dinero y lidiar con las nuevas necesidades personales y las de sus familias.

En la etnografía sobre pueblos indígenas del Chaco y Amazonía todavía predominan descripciones que eternizan a las mujeres en un presente etnográfico y en el lugar que tienen en los mitos, el ritual, la división sexual del trabajo o los procesos de construcción de la persona. O bien se las sigue presentando como enconadas guardianas de prácticas y costumbres de sus «culturas» (las mujeres siguen tejiendo bellos diseños, cargando agua, saliendo a recolectar leña, cultivando, participando del poder informal que supuestamente tienen dentro del espacio doméstico, etc.). Esto da por resultado imágenes que las fosilizan pero que son tan solo el resultado de ciertas maneras de hacer y escribir etnografía. Es claro que las perspectivas que se pueden adoptar pueden tornarse muy diferentes dependiendo del punto de partida: la etnografía de género en pueblos indígenas (con sus complejas discusiones según las tradiciones etnográficas que participaron en la construcción de imaginarios sobre las «áreas culturales»), los estudios de género en la antropología, el feminismo o los estudios rurales: las dimensiones que se escogen para iluminar, los conceptos y narrativas para hacerlo, producen efectos textuales distintos que construyen distintos sujetos. Por ello, es necesario

producir análisis sobre las diversas situaciones que están atravesando las mujeres indígenas de América Latina que superen el esencialismo de imágenes fosilizadas que, todavía hoy, predominan en la etnografía y en la antropología y ahora proliferan en discursos ambientalistas y de desarrollo de alcance global.

MUJERES QUE SE HACEN NUEVAS MUJERES EN UN CONTEXTO INDÍGENA

Durante mi trabajo de campo en el oeste de Formosa (noreste de Argentina), conocí solo cuatro mujeres³ que trabajaban como docentes en sus comunidades y compartían la experiencia de haber accedido a puestos de trabajo que, además de ser muy escasos, usualmente están reservados para los hombres.

La ruptura que hicieron con ciertos rasgos del *habitus* femenino tradicional se expresa en términos discursivos, corporales, espaciales y afectivos, pues muestran otro *habitus femenino*, lo que implica nada más y nada menos que el intento permanente de hacer una reforma individual del estilo de vida, con la esperanza de que sus hijos lo reproduzcan o lo superen. En primer lugar, y considerando la importancia que tiene la división sexual del trabajo como ideología de género explícita, ellas no asumen los trabajos a los que se dedica el resto de las mujeres (la artesanía y la recolección), siendo el vínculo con el monte y el telar emblemas de otras identidades femeninas indígenas rurales (ser mujeres artesanas, ser mujeres *guapas*: mujeres que *saben salir al monte* a recolectar distintos recursos).

A diferencia del resto de las mujeres, se mueven entre la comunidad y el pueblo regularmente. Su movilidad, legitimada al igual que la de los hombres, se orienta hacia fuera de las comunidades, y ellas se animan a transitar por el mundo —masculino— de las rutas, los caminos y los pueblos, montadas en sus bicicletas o motos. Adoptaron otras actitudes estéticas y gestuales: su andar es más ágil, les dan otro cuidado a sus cuerpos, pues se fijan si están «gordas» o «flacas», incorporan en su imaginario estereotipos de belleza occidentales (usan pantalones y no faldas, una marca significativa en el estratificado y racializado paisaje social del oeste formoseño), probablemente también generaron otra imagen corporal de sí mismas y procuran otros patrones de alimenta-

3. Es probable que haya algunas más, pero aunque su número sea un poco mayor, son figuras extrañas en este paisaje social donde viven aproximadamente unas 1.500 personas distribuidas en 23 parajes, dentro de la Asociación de Comunidades Cacique Sombrero Negro Comlaje'pi Naleua. Los tobas conformaron esta asociación civil para poder recibir su título de tierras que abarca unas 35.000 hectáreas (Gómez 2011a).

ción. Poseen un alto dominio del español (además de hablar su lengua nativa, en la cual crían a sus hijos) y comparten la experiencia de haberse criado en el pueblo y finalizado sus estudios secundarios.

En síntesis: son mujeres que, al distanciarse de aquello que es dóxico en la corporalidad, espacialidad y sociabilidad del resto de las mujeres (los movimientos corporales más lentos, el andar suave y pausado, el cuerpo vestido con ropas sueltas –faldas y remeras–, el confinamiento en el hogar, en el telar, en las tareas domésticas y los hijos, la recolección de leña y otros recursos del monte) se están *acriollando*, como una de mis interlocutoras suele decir, pero sin dejar de ser *aborígenes*. En un sentido fenomenológico, representan otra manera femenina indígena de «ser-en-el-mundo» (Merleau-Ponty; sobre feminismo y fenomenología, v. tb. Butler).

Sus «proyectos de reforma física» y personal se vuelven relevantes empírica y analíticamente porque, como advierten John y Jean Comaroff recuperando una perspectiva fenomenológica y marxista, «representan esfuerzos por intervenir en la dialéctica de la persona y el mundo» (p. 72) y derivan, siempre temporalmente, en nuevas definiciones y objetivaciones de sus identidades, en el seno de procesos complejos de transformación social marcados por fuertes desigualdades sociales.

Estas mujeres hablan desde un discurso que provisoriamente califico como «moderno»⁴, pues valoran otras posibilidades y aspiraciones (imaginarias o reales): la necesidad de educarse en los colegios del pueblo para «progresar», lo que equivale a acceder a un cargo público asalariado. Las conversaciones en torno de la importancia que tiene para los jóvenes *tener un estudio* se articulan para presentarse como una de las narrativas modernas que circulan en las comunidades. Mediante la educación se puede lograr (aunque cueste mucho *sufrimiento*) la promoción económica y social en el marco de ciertas estrategias familiares e individuales.

Para estas mujeres, la experiencia de escolarización prolongada entraña otra espacialización y encarnación de disposiciones corporales y subjetivas (Bourdieu 1998, p. 49), pues implica trascender (aunque no desconocer) el espacio doméstico, el fogón, el telar y el monte: los espacios y la corporalidad de sus madres y abuelas. Preguntarse por la escasez de mujeres que han hecho este pasaje (imaginario y real) nos lleva a explo-

4. La modernidad, dice Roberto DaMatta pensando en el impacto de esta en las sociedades indígenas, «no tiene que ver solo con lo que se considera nuevo y actual, sino con la institucionalización del individuo como valor englobante, un valor postulado como mayor (o más inclusivo) que la sociedad de la cual él es parte» (p. 10).

rar, además de las condiciones objetivas para su posibilidad (vivir en el pueblo, escolarizarse fuera de la comunidad, tener ciertos contactos en la familia con dirigentes afines a la política para obtener el cargo, etc.), también los procesos subjetivos. Siguiendo este sentido en clave de género, traigo una discusión vieja para los debates feministas pero poco explorada en los estudios de género en pueblos indígenas: la independencia económica de estas mujeres también deviene en complejos cambios en sus identidades y subjetividades, visibles en una individuación de sus estrategias conyugales y reproductivas, en cómo recrean su maternidad y en la construcción de otra afectividad.

Una de las cuestiones más importantes para destacar es que su *independencia económica habilita la posibilidad de establecer una autonomía afectiva y económica de los hombres*, otra política sexual y reproductiva en sus vidas (que trasciende la lógica tradicional del parentesco). Ana, una de estas mujeres, me contaba que, a diferencia de otras *mujeres aborígenes*, ella no era «mantenida» ni necesitaba de los hombres para vivir, y se definía como «madre soltera». Corina, otra de mis interlocutoras, se juntó con su marido porque, tal como me dijo, «necesitaba el amor de alguien». Cuando me refiero a la «independencia afectiva» hablo de la independencia de un lugar, de una disposición subjetiva, como lo entiende Bourdieu (1998) cuando describe el funcionamiento de la lógica de dominación masculina.

La independencia económica de una mujer reconfigura el acceso sexual a ella, las negociaciones y hasta el erotismo implicado, además de lo que ella puede demandarle a un hombre y este a ella. Una mujer que cuenta con su propio sueldo, del cual, es importante decirlo, carece la mayoría de los hombres indígenas también, pasa a manejarse por fuera de la lógica de la sexualidad transaccional que caracteriza los vínculos conyugales tobas. Dicho de otra manera, y retrotrayéndome al mito sobre el origen de las mujeres en la cultura toba (Cítro 2008; Gómez 2008; Tola), una mujer económicamente autónoma no tiene que «entregar» (domesticar) su vagina a cambio de comida y otros servicios. Separando, en el plano de los vínculos con los hombres, la sexualidad de la reproducción, la confrontación y el vínculo con el mundo masculino ocurren en el plano del «amor», la «sexualidad», en la contradicción y en la necesidad de ser o no «amada», es decir, en las preocupaciones de una mujer «moderna» (Gómez 2011a, p. 278).

Son el «amor», el «enamoramiento» o la necesidad de «sentirse amada» los motivos que las llevaron a buscar novios, ingresar en uniones conyugales o tener hijos. Sus relaciones son significadas desde valores

románticos, modernos e individuales, tales como el amor en la pareja, un proyecto de familia nuclear (número reducido de hijos) y la necesidad firme de que sus compañeros respeten su trabajo fuera del hogar. Este tipo de valores y actitudes (que aparecían cuando me relataron sus historias de vida) contrastan con los del resto de las mujeres, que llegan al matrimonio con un hombre a partir de estrategias en las que la opinión de sus madres y abuelas todavía tiene un peso importante, ya que pueden favorecer u obstaculizar las uniones conyugales.

La maternidad, por otra parte, se vuelve un lugar de satisfacción personal o de redención, donde depositan expectativas y obligaciones, mientras que para el resto de las mujeres es un lugar anticipado, ya sabido, al que llegan casi sin resistencia. Juntarse con un hombre en la comunidad rural implica tener muchos hijos y no ejercer un control sobre el propio cuerpo y la capacidad de reproducción, algo que sí hacían las mujeres en el pasado, antes del proceso de misionalización, cuando el aborto y el infanticidio reflejaban la autonomía que tenían las mujeres sobre las potencias de su corporalidad. En síntesis: las uniones conyugales y la maternidad se experimentan como lugares de realización personal y de satisfacción afectiva y emocional.

Las mujeres indígenas docentes y asalariadas con las que trabajé reivindican el derecho a tener control sobre el propio cuerpo en la sexualidad y la reproducción. Sin embargo, cuestionan lo que ellas consideran que son transgresiones de las jóvenes («andar de noche», «buscar hombres») en las comunidades rurales pues, desde sus puntos de vista, se ajustan a un imaginario sobre el acceso sexual cuyas gradaciones incluyen la violencia sexual⁵ y su legitimación mediante la culpabilización femenina. Este posicionamiento resulta eficaz para enfrentar la vida cotidiana en las comunidades rurales, en la medida en que les permite objetivar situaciones de abuso y desigualdad de género poniendo en cuestión viejos estereotipos femeninos (los antiguos y los traídos por la religión) en dimensiones como la sexualidad, el género, la conyugalidad y la maternidad.

TRASCENDENCIA, PODER Y RESISTENCIA

Como reflexiones finales, me interesa señalar que los significados locales que tienen estas experiencias femeninas son un valioso material para elaborar nuevas reflexiones analíticas para los estudios de género

5. En las comunidades, las mujeres conviven con la amenaza de la violencia sexual, amenaza resistida y simultáneamente reproducida, que tiene por efecto restringir y controlar su movilidad, alimentar la inseguridad que connotan los espacios extradomésticos y sexualizar peyorativamente a las mujeres que «andan solas» (Gómez 2008).

en pueblos y comunidades indígenas, especialmente en este momento, cuando en América Latina se está analizando la emergencia de un movimiento heterogéneo de mujeres indígenas a partir de procesos recientes de organización y movilización política y su presencia en escenarios y discursos nacionales y transnacionales (este es mi nuevo tema de investigación en Argentina).

Lo que hacen estas mujeres a las que me referí aquí, si bien implica actos de desmarcación, no es una simple política de oposición a su cultura ni al mundo aborígen (de hecho, continúan viviendo en las comunidades rurales, y este es un claro signo de que todavía son parte de ese mundo, pero se están soltando del orden doméstico y de la política sexual y de parentesco tradicional). Sí podemos afirmar que están reformulando sus vidas desde un proyecto distinto desde el momento en que afirman, en sus historias de vida, que ellas desean otro «destino», hablan de *superarse y no ser mantenidas*, de lograr que sus hijos *también tengan un sueldo*. Afirmaciones, formas de hablar, que nos inclinan a pensar en el impacto considerable que pueden generar las experiencias de emigración rural hacia contextos urbanos, la educación formal y el trabajo asalariado regular.

No obstante, sus imaginarios de género modernos se recrean —en sus identidades— en tensión con los viejos: el vínculo femenino con el monte (que opera como un símbolo de aboriginalidad entre los indígenas hombres y mujeres del Chaco) se les presenta como un lugar nostálgico e ideal porque es una práctica que sus abuelas siguen recreando. Las ancianas, como se sabe, son las encargadas de transmitir generacionalmente los imaginarios de género míticos, es decir, de reproducir su «propia política cultural de género» (una política de transmisión cultural que es corporal) (Gómez 2011a; Muratorio). Sus posicionamientos, que desde una lectura simplista se podrían considerar expresiones de un pensamiento aculturado y colonizado, guardan la paradoja de revelar nuevos lugares de poder, dominación y resistencia presentes en las geografías locales en las que se mueven (Abu-Lughod, p. 42)⁶.

Sin negar que existen varias formas de resistencia (que involucran cuestiones de género, raciales y de clase) que producen las mujeres en las comunidades rurales, planteo que el sostenimiento de estas nuevas iden-

6. Lila Abu-Lughod, sobre la base de su etnografía con mujeres beduinas de Egipto, invierte la fórmula de Michel Foucault «donde hay poder hay resistencia» para transformarla en «donde hay resistencia hay poder» (p. 42). En su análisis, considera *las formas de resistencias cotidianas* de las mujeres como un indicador de las formas de poder que se resisten. Así, el problema analítico y el político pasan a ser los tipos de poder que se resisten y las estrategias desplegadas en distintos escenarios, relaciones y situaciones.

tidades de género (y entiendo la identidad de género como una identidad corporizada, v. Butler) conlleva conocer nuevas posiciones de sujeto y, por ende, nuevas formas de poder y resistencia. No son inmunes, pero su *acriollamiento* (lo que también puede llegar a considerarse en las comunidades indígenas rurales del oeste de la provincia de Formosa como una forma de masculinización) las ayuda a protegerse contra los modos de subordinación que experimenta el resto de las mujeres (la amenaza de la violencia sexual, la movilidad restringida o el estatus dependiente de madres, padres y maridos). También pueden participar de algunos espacios que funcionan con lógicas masculinas y acceder de manera independiente a bienes y servicios.

Así, aunque aquí no haya un mensaje políticamente articulado, desde sus nuevas identidades critican las desigualdades de género y los lugares de sujeción femenina y los desafían desde sus corporalidades y movilizadas, irradiando algo de indulgencia y subversión no del todo articulada (Comaroff/Comaroff, p. 70). Por otra parte, en la geografía racialmente jerarquizada del pueblo, todos los signos corporales que señalan su aboriginalidad se tornan visibles, sin importar cuán acriolladas ellas se vean. En el pueblo, sus actitudes pueden predisponer a que se las vea como mujeres más disponibles sexualmente, sobre todo para los hombres criollos y blancos, quienes encarnan otros imaginarios sexuales, expectativas económicas y, concretamente, otras violencias.

En boca de estas mujeres tobas hay una narrativa moderna de progreso económico, pero no son víctimas pasivas de procesos de aculturación ni de fuerzas modernistas o desarrollistas que encarnan los programas del Estado y las ONG en la región. Simplemente no encajan ni en las imágenes arquetípicas que ha elaborado la etnografía chaqueña argentina (Gómez en prensa) ni tampoco en las imágenes globales de las indígenas como guardianas de sus culturas o de la naturaleza que varias activistas indígenas del norte y sur del país —visibles en organizaciones y espacios públicos durante los últimos años— han sabido apropiarse estratégicamente para legitimar las luchas y reclamos de sus pueblos, en consonancia con las estrategias del movimiento de mujeres indígenas en otras partes de América Latina (v. Hernández Castillo; Valladares).

Sin embargo, hay hilos que conectan las biografías de las activistas indígenas con las de mujeres como las tobas a las que me he referido aquí, quienes construyen sus historias de vida como si hubieran seguido deseos individuales de ampliar sus horizontes de vida, cambio económico y transformación personal. Todas *trascendieron*, con mayor o menor conciencia de este hecho, el espacio doméstico y el espacio rural de la

comunidad, y para ello parecen haber sido fundamentales el manejo fluido del español, la emigración de sus comunidades de origen y el trabajo asalariado. Así, esto nos abre otros interrogantes acerca del juego entre reformulación de identidades de género e identidades étnicas. Pues estas experiencias evidentemente representan *condiciones de posibilidad* para replantear discursivamente la condición de género y elaborar una mirada crítica sobre el déficit de poder (voz, presencia, participación en la toma de decisiones) que tienen las mujeres en las familias, comunidades y, como muestran recientes casos de estudio, también en las organizaciones indígenas.

Son necesarias nuevas maneras de conceptualizar los tipos de agencia que están creando las mujeres indígenas en Argentina (la apropiación de discursos y prácticas, la ampliación de sus relaciones e interacciones hacia fuera de las comunidades, su participación en políticas y proyectos gubernamentales y no gubernamentales, su participación en organizaciones y luchas indígenas), así como las formas de resistencia, poder y dominación que, desde los diversos entrecruzamientos de raza, género y clase, se producen en los contextos locales y provinciales. Necesitamos análisis que nos permitan comprender distintas experiencias de cambio, aun cuando estas todavía no, o *no necesariamente*, se articulen en un movimiento o carezcan de un sentido emancipatorio explícito.

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila: «The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women» en *American Ethnologist* vol. 17 N^o 1, 1990, pp. 41-55.
- Bourdieu, Pierre: *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991.
- Bourdieu, Pierre: *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 1998.
- Butler, Judith: «Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory» en Sue-Ellen Case (ed.): *Performing Feminism: Feminist Critical Theory and Theatre*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1990, pp. 270-282.
- Ceriani, César: *Nuestros hermanos lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona*, Biblos, Buenos Aires, 2008.
- Citro, Silvia: «Cuerpos significantes. Una etnografía dialéctica con los toba takshik», tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2003.
- Citro, Silvia: «Creando una mujer: ritual de iniciación femenina y matriz simbólica de los géneros entre los tobas *takshik*» en Silvia Hirsch (coord.): *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*, Biblos, Buenos Aires, 2008, pp. 27-58.
- Citro, Silvia: *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*, Biblos, Buenos Aires, 2009.

- Comaroff, Jean: *Body of Power, Spirit of Resistance*, The University of Chicago Press, Chicago, 1985.
- Comaroff, John y Jean Comaroff: «Bodily Reform as Historical Practice» en *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview Press, Oxford, 1991, pp. 69-91.
- Csordas, Thomas: «Somatic Modes of Attention» en *Cultural Anthropology* vol. 8 N° 2, 1993, pp. 135-156.
- Csordas, Thomas: «Embodiment and Cultural Phenomenology» en Gail Weiss y Honi Fern Haber (ed.): *Perspectives on Embodiment*, Routledge, Nueva York, 1999, pp. 143-162.
- DaMatta, Roberto: «Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade» en *Mana* vol. 6 N° 1, 2000, pp. 7-29.
- De la Cadena, Marisol: «Las mujeres son más indias» en Isis Internacional: *Espesjos y travesías. Antropología y mujer en los 90*, Ediciones de las Mujeres / Isis Internacional, Santiago de Chile, 1992, pp. 25-45.
- Gómez, Mariana: «El cuerpo por asalto: la amenaza de la violencia sexual entre las mujeres tobas del oeste de Formosa» en Silvia Hirsch (coord.): *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*, Biblos, Buenos Aires, 2008, pp. 79-116.
- Gómez, Mariana: «De recolectoras a artesanas: género, identidades femeninas y espacialidades entre las mujeres tobas», tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011a.
- Gómez, Mariana: «¿Morirán mis hijos o las frutas del monte se secarán si no canto y uso mi amuleto cada noche? Mujeres tobas (*gom*) y misioneros anglicanos en las décadas de 1930 y 1940 en el Chaco centro-occidental» en *Cadernos Pagu* N° 36, 2011b, pp. 187-222.
- Gómez, Mariana: «Bestias de carga, amazonas y libertinas sexuales, imágenes sobre las mujeres indígenas del Gran Chaco» en Ângela Sacchi (ed.): *Genero em povos indígenas*, Museu do Índio / Funai / Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ), en prensa.
- Gordillo, Gastón: «Cazadores-recolectores y cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los tobas del oeste de Formosa» en Hugo Trincherro, Daniel Piccinini y Gastón Gordillo (eds.): *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco centro-occidental (Salta y Formosa)*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1992, pp. 13-191.
- Gordillo, Gastón: *Landscapes of Devils: Tensions of Places and Memory in the Argentinean Chaco*, Duke University Press, Durham, 2004.
- Gordillo, Gastón: *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*, Prometeo, Buenos Aires, 2006.
- Hérmendez Castillo, Aída (ed.): *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Publicaciones de la Casa Chata / Ciesas, México, DF, 2010.
- Knauff, Bruce: «Gender Identity, Political Economy and Modernity in Melanesia and Amazonia» en *Journal of the Royal Anthropological Institute* vol. 3 N° 2, 1997, pp. 233-259.
- Lagos, Marcelo: *La cuestión indígena en el Estado y la sociedad nacional. Gran Chaco 1870-1920*, Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy, 2000.

- Lambek, Michael: «Body and Mind in Mind, Body and Mind in Body: Some Anthropological Interventions in a Long Conversation» en M. Lambek y Andrew Strathern (eds.): *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 103-126.
- Lenton, Diana: «De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)», tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2005.
- LiPuma, Edward: «Modernity and Forms of Personhood in Melanesia» en Michael Lambek y Andrew Strathern (eds.): *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 53-79.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Fenomenología de la percepción* [1945], Planeta De Agostini, Buenos Aires, 1993.
- Moore, Henrietta: «The Problem of Explaining Violence in the Social Sciences» en Penelope Harvey y Peter Gow (ed.): *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*, Routledge, Londres, 1994, pp. 138-155.
- Muratorio, Blanca: «Indigenous Women's Identities and the Political of Cultural Reproduction in the Ecuadorian Amazon» en *American Anthropologist* vol. 100 Nº 2, 1998, pp. 409-420.
- Murphy, Yolanda y Robert Murphy: *Women of the Forest*, Columbia University Press, Nueva York, 1974.
- Spadafora, Ana, Mariana Gómez y Marina Matarrese: «Rumbos y laberintos de la política étnica: el proceso de adjudicación de tierras en la provincia de Formosa (pilagá y toba)» en Gastón Gordillo y Silvia Hirsch (eds.): *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, La Crujía / Flacso, Buenos Aires, 2010, pp. 237-256.
- Tola, Florencia: «Constitución del cuerpo femenino entre los tobas (qom) del este formoseño» en Silvia Hirsch (coord.): *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*, Biblos, Buenos Aires, 2008, pp. 59-78.
- Torres Fernández, Patricia: «Proyectos, discursos y políticas misionales en el Chaco centro-occidental durante la primera mitad del siglo XX», tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2006.
- Vadallares, Laura: «Los derechos humanos de las mujeres indígenas. De la aldea global a los foros internacionales» en *Alteridades* vol. 18 Nº 35, 2008, pp. 47-65.
- Wright, Pablo: *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*, Biblos, Buenos Aires, 2008.

VIDAS TRANSLOCALES

Espacios de género y migración rural-urbana indígena en Panamá

Verena Sandner Le Gall

Esta contribución explora cómo los roles de género están transformándose en el contexto de las movilidades indígenas y de la migración rural-urbana, basándose en un estudio llevado a cabo con el pueblo guna (kuna) de Panamá. La vida urbana de los guna se distingue por modos de vida y espacios sociales que se pueden caracterizar como translocales. Para las mujeres, la migración y los espacios translocales pueden significar desafíos, pero también oportunidades, como una mayor libertad respecto de las decisiones individuales. Además, las mujeres han asumido un papel activo en ciertas formas alternativas de organización social en la ciudad, y también en la redefinición constante de identidades, antes fuertemente basadas en la localidad. Aun así, en cuanto a la participación en instituciones políticas indígenas, parecen mantenerse ciertas asimetrías.

INTRODUCCIÓN

La migración rural-urbana juega un papel importante en las estrategias de supervivencia para muchos pueblos indígenas de América Latina, y el número de indígenas residentes en zonas urbanas está creciendo. Esta movilidad tiene influencia en las relaciones y los roles de género, así como en la construcción de identidades indígenas femeninas y masculinas. Los grupos indígenas, sobre todo los provenientes de tierras altas, tienen ya una larga historia de movilidad hacia los centros urbanos, que se intensificó en la segunda mitad del siglo XX, cuando comenzó el «abandono masivo del campo» (Wehr, p. 10) y el enorme crecimiento de los centros urbanos. Hoy, en algunos países, uno de cada tres indígenas vive en la ciudad; y en Bolivia y Chile, por ejemplo, son más de la mitad de la población (Del Popolo/Oyarce/Ribotta). Para los pueblos de las tierras bajas del Caribe y de la

VERENA SANDNER LE GALL: geógrafa en el Departamento de Geografía de la Universidad de Kiel, Alemania. Sus líneas de investigación incluyen el estudio de relaciones entre pueblos indígenas y el ambiente marino, con un foco específico en transformaciones del manejo tradicional de recursos e instituciones sociales en Centroamérica. También ha investigado la migración rural-urbana, redes translocales e identidades indígenas en Panamá. Actualmente trabaja sobre migración, identidades y geografía política en Europa.

Amazonía, la migración rural-urbana es un fenómeno más reciente, que comienza en los años 80 y se acelera a partir de los 90, sin haber recibido la atención científica que merece (McSweeney/Jokisch).

Para entender la migración rural-urbana de los pueblos indígenas y las motivaciones individuales, la movilidad puede analizarse en términos de estrategias de supervivencia (*livelihoods*), en un contexto económico general desfavorable en las regiones indígenas rurales. A pesar de los avances recientes en el reconocimiento de derechos indígenas y la parcial mejora en la posición política de los pueblos indígenas de América Latina, estos siguen siendo los grupos más desfavorecidos (Schilling-Vacaflor). En áreas rurales, la pobreza y la falta de empleo y de oportunidades económicas contribuyen a la emigración como estrategia de diversificación de los modos de supervivencia. No obstante, los motivos para migrar no tienen necesariamente relación con factores económicos; también pueden derivar de ideas particulares de cara al futuro individual, por ejemplo cuando se busca el «progreso» o un modo de vida urbano (Ødegaard, p. 8). Además, la motivación relacionada con la movilidad puede diferir según el género. Aparte de los motivos individuales, también hay que mencionar los casos de violencia y desplazamiento y una creciente presión sobre los recursos naturales (Stonich, p. XVI), que tiene sus efectos sobre las dinámicas de movilidad indígena. Al mismo tiempo, los estudios sobre movilidad rural-urbana en varias regiones del mundo han mostrado que la migración no necesariamente resulta en efectos positivos para los migrantes, sino que puede traer nuevas dificultades y vulnerabilidades. Por ejemplo, para las mujeres, la triple discriminación por ser mujer, indígena y pobre puede dificultar la vida en la ciudad; por otro lado, se les pueden presentar nuevos espacios de acción y empoderamiento.

La presente contribución explora la dimensión de género en las dinámicas migratorias y en los modos de vida translocales del pueblo guna (kuna¹) de Panamá. Se investigan los impactos que la creciente movilidad tiene en las experiencias vividas por las mujeres, en los roles de género y para el desarrollo de la indigenidad guna. También se explora la dimensión de la organización social urbana y cómo se relaciona con aspectos de género².

1. Recientemente, las autoridades del pueblo guna, conforme a las leyes del Estado, han decidido cambios en el alfabeto de la lengua (Dulegaya) y se ha remplazado el nombre del pueblo (kuna) por «guna», y del territorio autónomo «Kuna Yala» por «Gunayala». Por ello, aquí se escribe «guna» según las normas actuales.

2. La autora ha realizado investigaciones en Panamá y en el territorio guna durante varias fases de trabajo de campo desde 1994 (Sandner Le Gall 2007), enfocadas en la relación sociedad-medio ambiente y en la movilidad rural-urbana.

APROXIMACIONES CONCEPTUALES

En muchos casos, la migración rural-urbana no es unidireccional ni permanente. Más bien, en los estudios contemporáneos se reconoce la formación de modos de vida translocales y multilocales, en los que miembros de la familia trabajan temporalmente en varios lugares y se mantienen hogares tanto en el área rural como en la ciudad. Sin embargo, la translocalidad no se refiere únicamente a prácticas económicas, sino a que también se desarrollan espacios sociales extendidos a través del espacio físico que permiten que el individuo quede anclado a su comunidad de origen y que participe de su sistema social. La noción de translocalidad, que se puede entender como una ampliación del concepto de transnacionalismo, permite incluir las dimensiones de espacio y localidad para entender el complejo tejido social translocal (Brickell/Datta). En estos nuevos espacios translocales, las posiciones sociales tienen que renegociarse, lo que puede dar lugar a nuevas oportunidades pero también a nuevas restricciones para el individuo, y como constata Susan Thieme, este puede ser especialmente el caso para las relaciones de género, como una de las jerarquías sociales más fuertes. Para enfrentarse a las nuevas dificultades que se presentan en un ambiente adverso, existen estrategias de afrontamiento (*coping*) de los indígenas que incluyen la formación de nuevas estructuras sociales, de asociaciones y de barrios indígenas (v., por ejemplo, Ødegaard). Otra forma de *coping* es el mantenimiento de lazos sociales con las comunidades de origen, lo que da lugar a una forma de vida translocal que se puede interpretar también como un mecanismo de protección social a través del espacio físico.

La importancia del espacio y del lugar se reflejan en la noción teórica amplia de la pertenencia (*belonging*), concepto que incluye la construcción de identidades y de límites sociales con una dimensión emocional-afectiva y otra dimensión política que se refiere a procesos de inclusión y exclusión (Yuval-Davis et al.). En este contexto, se plantean preguntas como quién pertenece al espacio urbano y quién se excluye de él, cómo y por qué se definen las indigenidades urbanas en diferentes lugares y cuáles son las exclusiones que se producen según la intersección de las categorías de género, etnicidad y clase social.

Históricamente, dentro de los Estados mestizos, las ciudades eran los espacios de los colonizadores (Oehmichen), y en los imaginarios, en las ciudades mestizas no quedaba espacio para los indígenas. Durante mucho tiempo, la indigenidad se ha desarrollado —desde una perspectiva externa— basándose en un concepto que equipara el ser indígena con lo rural, en asociación con conceptos de atraso, pobreza y marginalidad (Park) y en

contraste con conceptos como desarrollo y progreso. A pesar del hecho de que la realidad vivida por 40% de los indígenas latinoamericanos es una vida urbana (Del Popolo/Oyarce/Ribotta), todavía se pueden encontrar reflejos de estos discursos que confinan al indígena al espacio rural y al retraso, por ejemplo, en mensajes políticos o en artículos publicados por los medios de comunicación en Panamá. Para los indígenas que habitan en zonas urbanas, la construcción de identidades y la redefinición de posiciones sociales pueden ser procesos contradictorios, y pueden llegar a crear estrategias para volverse invisibles en la ciudad mestiza. Por otro lado, también se observan procesos activos de una reetnización, de formación de nuevas identidades híbridas y de una indigenidad urbana que surge como una nueva categoría social (Imilán; Swanson).

MOVILIDADES, VIDAS TRANSLOCALES Y DIMENSIÓN DE GÉNERO: EL EJEMPLO DEL PUEBLO GUNA, EN PANAMÁ

El guna es un pueblo indígena con una de las historias más largas antes de haber logrado una semiautonomía y un alto nivel de autodeterminación dentro del Estado nacional, la «autonomía indígena más famosa del mundo» (Martínez Mauri, p. 21). Su territorio, Gunayala, se encuentra protegido bajo la figura legal de «Comarca» desde 1938 y se extiende sobre unos 230 kilómetros de la franja costera del Litoral Caribe con 49 comunidades, la mayoría de las cuales se encuentran en algunas de las más de 400 pequeñísimas islas coralinas. Gunayala ha sido el área de mayor importancia para el pueblo durante los últimos dos siglos, no solamente como espacio vivido y utilizado para las actividades productivas, sino también como lugar con un alto valor cultural, simbólico y espiritual. Aunque también el mar desempeña un rol significativo como entorno de la vida cotidiana —lo que se refleja en la cultura, en mitos, instituciones y normas sociales, como tabúes para el uso (Sandner Le Gall 2003)—, la tierra firme juega un papel central en la cultura y en construcciones de la identidad indígena. Esto no sorprende si se toma en cuenta la historia relativamente breve de la vida a orillas del mar, donde el pueblo se instaló hace entre 120 y 150 años, después de varios movimientos espaciales.

La movilidad ha jugado un rol importante en varias fases de la historia del pueblo guna, que ha migrado en un proceso gradual originado en el norte de Colombia hacia las tierras del territorio actual (Ventocilla, p. 10). A comienzos del siglo XX, se desarrolló una migración rural-urbana en pequeña escala, cuando las familias comenzaron a enviar a sus hijos a la ciudad capital para estudiar. La migración laboral se volvió más

importante en los años 30, cuando los líderes del pueblo elaboraron un contrato con el Ejército estadounidense para que hombres gunas pudiesen trabajar en las bases navales de la zona del Canal (Howe). El flujo migratorio rural-urbano se ha intensificado –sobre todo después de los años 80 y 90– de tal manera que, en 2010, más de la mitad de los 80.526 gunas de Panamá ya no viven en la Comarca, sino en el área metropolitana de la ciudad de Panamá (INEC). En el territorio de Gunayala, el último censo de 2010 solo registra un 37% de la población guna del país. Esta dinámica está ligada a una diversificación y feminización de la migración.

Con respecto a las causas migratorias, en las escasas publicaciones, así como en entrevistas realizadas por la autora, la pobreza se menciona como un factor central, porque las regiones indígenas representan las áreas más pobres del país (Davis Villalba). La economía de Gunayala se basa en pocos productos que generan ingresos: en especial la pesca de langosta y la producción de la mola, un textil artesanal producido tradicionalmente por mujeres, que se vende directamente a los turistas o se envía a otros lugares; en algunas comunidades, también el turismo genera ingresos. La agricultura es más bien de subsistencia. Las dificultades económicas pueden servir como explicación parcial de los flujos migratorios, cuando la migración funciona como estrategia de diversificación de ingresos y de minimización de riesgo, similar a lo que los estudios han comprobado en otras regiones. El resultado es, en muchos casos, un modo de vida translocal, en el que los integrantes de los hogares desarrollan fases de actividad económica en la ciudad, con viajes frecuentes y un intercambio intenso de información y de productos. Las remesas pueden fluir en ambos sentidos, hacia la comunidad de origen o también desde el pueblo para apoyar a los familiares en la ciudad. Los individuos permanecen como miembros activos de su comunidad de origen; este modo de vida está caracterizado por una fluidez entre lo rural y lo urbano. Además de la necesidad de ingresos, también hay que destacar que algunos de los migrantes constatan que se requiere más efectivo para sobrevivir en la Comarca (Sandner Le Gall 2007). La preocupación por no poder pagar medicinas, alimentos y vestimenta para los hijos es un tema importante, que ya se mencionó en entrevistas realizadas en 1999 y 2000, en primer lugar por las mujeres. Pero también existe otro motivo, lo que un hombre guna denominó el «sueño americano», que incluye la búsqueda de otro estilo de vida. Esto se refleja, por ejemplo, en el deseo de ir al *shopping*, pasatiempo que una mujer entrevistada describía como su preferido, algo que para ella es una razón por la cual está decidida a quedarse en la ciudad. Como otras mujeres entrevistadas, ella afirma que no puede vivir más en Gunayala, con su estilo de vida tradicional.

Otro aspecto que puede ser considerado como un factor en la migración y que se menciona poco en la literatura es el tejido social denso, con un control social que tradicionalmente ha limitado la libertad del individuo. En 1994, varias mujeres entrevistadas en comunidades isleñas mencionaron que se sentían encerradas porque necesitaban el visto bueno del líder comunitario para salir de la comunidad. El visto bueno también se requería para los hombres, pero las mujeres eran las que se sentían más afectadas. Si bien hoy en día se ha relajado en muchas comunidades, este control social y la falta de posibilidades de vivir una vida autodeterminada son factores que deben tenerse en cuenta para reconocer que los motivos de migración pueden diferir según el género.

Finalmente, la migración educativa siempre juega un rol importante, y tal vez creciente, como se mostraba en entrevistas con individuos y autoridades gunas y como lo confirma también Blas Quintero. Muchos padres de familia quieren dar oportunidades óptimas a sus hijos y ven la educación como llave para un futuro mejor, pero aunque se ha establecido un sistema escolar con un número de escuelas en la Comarca, la gente no confía en el sistema escolar rural y prefiere mandar a sus hijos e hijas a escuelas y colegios en la ciudad (ibíd). Representantes del Congreso General Guna explicaron que la motivación principal de las reivindicaciones del establecimiento de una sede universitaria en la Comarca radica en la esperanza de frenar la emigración, que se ha convertido en un problema para el pueblo por los cambios culturales y sociales relacionados y por la falta de mano de obra en las comunidades rurales. Queda el problema de que casi no existen puestos de trabajo asalariados en la Comarca, y así el número creciente de personas con un cierto nivel de educación no tiene opciones para volver.

Las transformaciones en los roles de género ya han ocurrido en el pasado y con independencia de la migración rural-urbana. El primer cambio se puede observar en el contexto del comienzo de la comercialización del coco a principios del siglo XX, cuando las mujeres se retiraron del trabajo agrícola para encargarse del comercio de este producto (Swain). Pero la transformación social más profunda que ha afectado la vida de las mujeres gunas en el siglo XX, según Karin Tice, ocurrió en el curso de la comercialización de la mola, que ha llegado a ser una de las fuentes económicas más importantes (p. 18). Durante este proceso, la organización del trabajo dentro de sistemas familiares se ha modificado: mientras las mujeres de edad avanzada se encargan de los trabajos de la cocina, las generaciones más jóvenes se dedican a la producción de molas. Además, en muchos casos las mujeres se han convertido en las personas que obtienen los ingresos más altos en los hogares, y se puede

asumir que este proceso ha cambiado las relaciones de poder dentro de las parejas en favor de las mujeres, pero no existen estudios recientes acerca de este tema. Lo que se puede observar, según la investigación presentada, es que muchas mujeres dicen que los hombres no trabajan lo suficiente en el campo o en la pesca, con el resultado de que no hay suficientes alimentos, y eso las obliga a coser más molas para comprar comida.

También queda por investigar cómo la comercialización de la mola afecta la posición social de las mujeres dentro de la sociedad guna. Tradicionalmente, la mujer tiene un rol importante, basado en la dualidad de las fuerzas cosmológicas femeninas y masculinas (Paba y Nana como padre y madre). Sobre esta base simbólica y mitológica, las mujeres ocupan una posición social marcada por un alto prestigio, y en 1947, David Stout sostuvo que la sociedad anteriormente patriarcal se había transformado en una sociedad igualitaria, bilateral y matrilocal (Stout, citado en Swain, p. 72). La matrilocalidad se ha conservado hasta hoy (lo que en algunos casos puede resultar en la migración de los hombres a la ciudad para evadir la influencia de los suegros), y los ritos dedicados específicamente a las niñas (ceremonia de pubertad) todavía tienen una gran importancia.

La sociedad guna ha sido descrita muchas veces como participativa y democrática (Howe), pero respecto a los espacios de poder por género todavía se pueden detectar ciertas asimetrías. Los hombres dominan en el ámbito del oficio político, y aunque existen mujeres que participan en los congresos locales o regionales (las asambleas) y en las organizaciones gunas, solo excepcionalmente se elige a mujeres como líderes de las comunidades. Algunas entrevistadas afirman que son ellas quienes toman las decisiones respecto a la economía del hogar, la educación y muchos asuntos familiares, pero muchas sienten que todavía son los hombres los que toman las decisiones dentro de la comunidad y a escala regional. Al mismo tiempo, se pueden observar procesos de empoderamiento de las mujeres en la construcción de espacios de acción por su propia iniciativa. Por ejemplo, se ha creado una cooperativa de producción de mola que no solamente ha tenido el efecto de evitar que personas ajenas, como intermediarios, sean los principales beneficiarios en el comercio de este textil, sino que también ha servido como vehículo para articular la demanda a escala nacional e internacional (Swain). Además, existen mujeres que están participando en los congresos y en varias organizaciones gunas.

La tercera transformación en roles de género se puede constatar en el contexto de la actual migración rural-urbana. A diferencia de la migra-

ción temporal, dominada por hombres hasta pocas décadas atrás, hoy las mujeres participan en ella por varias razones: para buscar trabajo asalariado, vender molas en forma directa o acompañar a sus hijos que asisten a la escuela. Antes del proceso de feminización de la migración rural-urbana, había existido una clara diferenciación de actividades según el espacio: los hombres trabajaban en la ciudad mientras que las mujeres se quedaban trabajando en las comunidades. Pero en las últimas dos décadas se ha interrumpido este esquema, cuando las mujeres comenzaron a migrar en grandes cantidades a las ciudades. Para ellas, la movilidad abre nuevos espacios de acción y, a veces, también nuevas opciones para construir sus vidas fuera de un sistema percibido por algunas como demasiado limitado.

No obstante, según las entrevistas con algunas dirigentes, la situación de empleo de las mujeres gunas en la ciudad es mucho más difícil que la de los hombres y, con raras excepciones (en el sector hotelero, de servicios domésticos u otros), son pocas las que obtienen puestos de trabajo. Están sufriendo una triple discriminación, como lo plantea una mujer entrevistada en 2007, por ser mujeres, indígenas y pobres. Según ella, todas las mujeres gunas tienen la experiencia de esta discriminación en su vida cotidiana, que les dificulta el acceso al mercado laboral (lo que parece contradictorio respecto de la visión que los migrantes tienen de la ciudad, en la que esperan encontrar opciones económicas). Algunas mujeres enfrentan esas dificultades desarrollando sus propias actividades: por ejemplo, organizándose en colectivos para la comercialización de la mola. Pero existen nuevos obstáculos que las mujeres deben sortear en la ciudad: por ejemplo, las condiciones a veces más inseguras en cuanto a vivienda y nutrición, si se las compara con la vida en la Comarca. Además, la forma de vida translocal que algunos mantienen puede traer nuevos desafíos, cuando hay responsabilidades tanto en la parte urbana del hogar como en la parte rural. Para las mujeres que no migran, la movilidad de los hombres igualmente puede significar asumir tareas múltiples, por ejemplo cuando tienen que hacerse cargo de tareas de los hombres, como la agricultura.

La organización social y política también se ha ido transformando bajo la influencia de la migración rural-urbana, con efectos diferenciados para mujeres y hombres. La ciudad ha jugado un rol importante para la organización política, porque es allí donde se agrupan las sedes de las organizaciones y de las autoridades gunas, como el Congreso General, el máximo órgano del pueblo. Pero la creciente presencia de las mujeres en la ciudad no parece haber tenido un impacto que haya cambiado de manera general el desequilibrio de representación. En cuanto a la organización social, hay que destacar que las mujeres han jugado un rol signifi-

cativo en la reestructuración social entre los gunas urbanos. Hasta principios de los años 80, los gunas residentes en las ciudades compartían apartamentos o alquilaban casas y estaban organizados según su comunidad de origen. Se crearon centros de apoyo (capítulos), que tenían el fin de ayudar a los que llegaban a la ciudad con cualquier tipo de asistencia. La mayoría de las comunidades grandes tenían estos capítulos, que funcionaban como una embajada en la diáspora (De Gerdes). Pero también tenían ciertas funciones como, entre otras, la de contribuir a la preservación de la cultura mediante sesiones organizadas con líderes tradicionales. Además se ejercía una forma de control social mediante esos centros, por ejemplo, a través de los permisos de viaje.

Al comienzo de los años 80, se puede observar un proceso de reestructuración del sistema social urbano ligado a la construcción de barriadas étnicas. Algunos grupos de gunas comenzaron a organizar la ocupación de terrenos vacíos para construir barriadas en la periferia de la ciudad. Según las entrevistas hechas en varias de las 10 barriadas, fueron las mujeres las protagonistas de estos emprendimientos. Un entrevistado describe la motivación de Andrea Mendoza, una de las fundadoras de la barriada Kuna Nega: «Ella estaba cansada de vivir en la ciudad. (...) Quería su propia casa, su cultura, su idioma que fuera exclusivamente de nosotros. Y así fue». La experiencia de las pioneras sirvió como fuerza adhesiva que unió al grupo (De Gerdes), reproduciendo principios tradicionales, como la reciprocidad y el comunitarismo. Pero la organización de estas barriadas rompió con el sistema anterior de agrupamiento según comunidad, y también se redujo la influencia —antes fuerte— de las comunidades de origen. Las condiciones de vida en muchas barriadas no son óptimas, pero lo que hay que resaltar es el hecho de que los grupos fundadores han logrado crear espacios sociales nuevos y relativamente seguros para vivir una vida que es descrita por algunos como «típicamente guna». En estas barriadas, con una segregación étnica marcada (por ejemplo, con 97,4% de población guna en el año 2000 en Kuna Nega, según INEC), existe un espacio indígena casi libre de discriminación por la sociedad no indígena. Además, se reproduce en parte un estilo de vida rural con la tenencia de casas y terrenos propios, y la agrupación de gunas permite realizar el pasatiempo preferido: pasear para visitar amigos y familiares (Conapi). Pero si se toma en consideración la posición de algunas de estas barriadas en el tejido urbano, también se puede interpretar su calidad como simbólica respecto de la posición de los grupos indígenas dentro de la sociedad panameña. En este sentido, junto a Kuna Nega fue construido el vertedero central de la ciudad, después de que la barriada ya se había establecido.

La identidad indígena guna y la pertenencia al pueblo se construyen tradicionalmente en términos de la cosmovisión con una alta importancia de la Madre Tierra, de la organización social, de la cultura y de la delimitación frente a los sectores no indígenas de la sociedad. La elite intelectual y las organizaciones gunas, ambas con base en la ciudad capital, han sido activas en la preservación activa de la cultura e identidad en las últimas décadas. En este sentido, la ciudad ha servido de *hub*, como lo plantea Renya Ramírez, es decir, como un nodo central que permite fortalecer movimientos para la preservación cultural y para la afirmación de la identidad. Las mujeres han jugado un rol importante en estos procesos como productoras de molas, que se diseñan de una manera muy artística, con proyecciones de temas y símbolos mitológicos y actuales. Vestirse de mola –sobre todo en la ciudad– es una forma muy visible de ser guna, una afirmación que se valora mucho y que está limitada a las mujeres. Pero, al mismo tiempo, siempre ha existido un discurso sobre la pérdida de la cultura y esto representa una preocupación importante sobre el futuro del pueblo. Lo que parece haberse discutido menos entre los gunas es cómo se puede definir la indigenidad en una época en que casi la mitad del pueblo vive en la ciudad.

Para sistematizar y entender las construcciones identitarias, se puede distinguir a grandes rasgos entre dos grupos de gunas que viven en la ciudad. Para un primer grupo, ser guna se define con un fuerte sentimiento de pertenencia con una dimensión espacial y de lugar, y se refiere al pueblo radicado en el territorio (Quintero). Los miembros de este grupo tienen proyectos de volver y hasta de ser enterrados en ese territorio, y mencionan Gunayala con sus ventajas en comparación con la vida dura en la ciudad, menos sana, menos tranquila. Se ven como miembros de sus comunidades rurales, y la vida translocal, con lazos sociales fuertes y viajes frecuentes, contribuye al mantenimiento de sus redes y roles sociales. Algunos siembran guineo o mango, lo que sirve para alcanzar un cierto nivel de autoproducción, pero también se puede interpretar como una reproducción parcial del modo de vida rural. Un segundo grupo serían los que se sienten gunas pero construyen su identidad en términos diferentes. Según lo que plantean algunas mujeres en la ciudad, vestirse de mola todos los días ya no es un indicador (*marker*) esencial de su identidad y tampoco es expresión de identificación con el territorio de la Comarca, con la dimensión espacial de la cosmovisión. Sin embargo, se sienten claramente gunas, con un anclaje tal vez menos sólido en el territorio, pero con anclajes nuevos, por ejemplo, en los barrios o las barriadas gunas. El lenguaje y los aspectos sociales y culturales son los que parecen importantes en estas construcciones de pertenencia. Una entrevistada comentó que ya no le gustaba visitar a sus

familiares en la comunidad rural, porque la vida allá es demasiado tradicional, el control social demasiado fuerte, la comida ya no le gustaba y no salía de la casa durante su estadía en la isla. Entre los gunas, posturas como esta a veces se comentan como un indicador de pérdida de cultura y no como una expresión de un proceso fluido de construcción de identidades. Por otro lado, las transformaciones que el pueblo ha estado viviendo en los últimos 20 años parecen tener una dinámica anteriormente desconocida. En el contexto de este proceso, la migración es interpretada a menudo como causa de los cambios y de la pérdida de cultura (por ejemplo, v. Quintero). Frente a esta posición, otra interpretación sería que la migración no es causa, sino parte y expresión de un proceso amplio de transformación social y cultural.

El control social de la población urbana, que antes fue un objetivo importante de las autoridades gunas, parece haberse reducido. Todavía existe un parágrafo dentro del reglamento interno de la Comarca (Estatuto Comarcal) que plantea que los «kunas residentes en las ciudades están obligados a observar las normas y valores kunas, y la infracción grave de este artículo puede conllevar desde una citación de la Junta Ejecutiva del Congreso al responsable, hasta la aplicación de medidas coactivas para hacer volver al infractor a la Comarca» (Congreso General Kuna). Según entrevistas realizadas con autoridades gunas, nunca se ha aplicado ese reglamento, pero refleja el deseo que ha existido en cierta fase de mantener la extensión territorial en la ciudad. Los capítulos mencionados también han perdido importancia; no tenían la capacidad de manejar grandes cantidades de migrantes y perdieron casi completamente su función de embajada (Conapi, p. 139) y de puestos de control de la migración, aunque algunos todavía existen y sirven de espacios de encuentro para personas gunas. Para las mujeres, la pérdida de esta forma de control social ha abierto nuevos espacios de libertad, sobre todo porque pueden moverse sin las restricciones que antes se aplicaban: pueden viajar y tomar sus decisiones individuales de manera más libre. En cierta contradicción con los discursos de pérdida cultural y de una visión de la migración rural-urbana como problema, el hecho de que se hayan suavizado los controles se puede interpretar como algo positivo.

CONCLUSIONES

Resumiendo, se pueden distinguir tres procesos principales en la migración rural-urbana guna en Panamá que están relacionados con roles y relaciones de género. El primer proceso —que comprende un tiempo relativamente largo, hasta los años 60 y 70— se caracteriza por el predominio de una migración masculina, temporal, laboral y educativa.

Los migrantes permanecían como miembros de sus comunidades; en la ciudad se estableció un control social fuerte. El segundo proceso se identifica por el aumento y la feminización de la migración, por la construcción de barriadas gunas en la ciudad y el reducido control social por las comunidades de origen, que abrió nuevos espacios de acción, sobre todo para las mujeres. La translocalidad como modo de vida que entrelaza el espacio vivido en la ciudad con las comunidades de origen ganó en importancia. Pero el territorio tradicional quedó como el anclaje más importante para la identidad indígena y para proyectos de un futuro retorno. En este proceso, las mujeres ocupan un papel importante no solo en la transformación de la economía, sino también como agentes en la reestructuración social y la creación de espacios indígenas urbanos en las barriadas gunas.

El tercer proceso está ligado a un desplazamiento del territorio tradicional, que pierde importancia para la construcción individual de identidad y sirve menos como anclaje social importante. El estilo de vida urbano menos tradicional juega un papel importante en las vidas personales y en la decisión de vivir en la ciudad. El retorno no necesariamente es una opción. Se puede estimar que es un proceso relativamente reciente, y los tres procesos mencionados se desarrollan en parte al mismo tiempo.

También están ligados a discursos y políticas internos del pueblo guna. El estudio presentado indica que, sobre todo para las mujeres, el tercer proceso mencionado no se ve como pérdida cultural, sino más bien como un proceso que en el plano individual permite realizar proyectos propios, una vida con más libertad y un estilo que se percibe como más moderno. Aun así —y en contraposición—, los discursos dominantes entre los gunas y las posiciones frente a sus propias autoridades parecen centrarse en las figuras de pérdida cultural, de la migración rural-urbana como problema y como indicador de una disolución social. La percepción de que supuestamente cada vez menos mujeres visten de mola en la ciudad también se menciona a menudo como signo de la pérdida cultural, atribuyendo de tal manera a las mujeres un papel de conservadoras de la cultura. Cuando se interpreta el deseo de modificar los roles de género como una amenaza al sistema tradicional y como traición (v. Ströbele-Gregor para Guatemala), no es fácil para las mujeres impulsar los cambios necesarios para mejorar su participación dentro del sistema político y social guna.

Además —tal como lo afirma una persona entrevistada— los problemas que enfrenta la población urbana en cuanto a vivienda y empleo, en la

situación social, en las áreas de educación y de salud etc., no aparecen con la intensidad merecida en los discursos internos gunas y en las agendas de las organizaciones y autoridades indígenas. Una excepción son los programas de educación bilingüe que se han creado en la ciudad.

Quedará como desafío para el pueblo definir su camino en la construcción de su identidad y pertenencia en el futuro, permitiendo a hombres y mujeres gunas realizar sus proyectos individuales sin sentirse excluidos. Al mismo tiempo, hay amenazas y presiones recientes en Gunayala que pueden afectar de manera diferente (o igual) a hombres y mujeres, tanto en el ámbito rural como en la ciudad. Entre los temas más importantes, hay que mencionar los conflictos con autoridades estatales, como el caso de las situaciones de tensión por los límites de la Comarca (como la que se produjo en 2012 con el organismo de protección fronteriza Senafront). Además, los discursos en los medios de prensa sobre la participación de los individuos gunas en el tráfico de drogas en el territorio alimentan dudas en el público sobre la legitimidad de la autonomía indígena. Otras amenazas se presentan por las inundaciones que con frecuencia creciente se producen en las comunidades, que en su mayoría se encuentran en islas coralinas de superficie muy poco elevada sobre el nivel del mar. Por eso, el traslado a tierra firme es un tema que ya ha sido discutido en 1994 por los líderes gunas en el contexto del cambio climático global. Otros problemas que los gunas tienen que enfrentar actualmente son el deterioro de los recursos terrestres y marinos, la presencia de colonos y mineros y problemas en las áreas de salud, educación y seguridad alimenticia.

El crecimiento del turismo es otro tema actual. Por un lado se puede interpretar como un desarrollo positivo que genera ingresos (ya había jugado un rol importante en la transformación económica asociada a la comercialización de la mola). Por otro lado, el turismo parece un arma de dos filos (Howe, p. 143), ya que tiene otros efectos menos deseados, entre ellos la nueva dependencia de un mercado que es incalculable, por ejemplo para las mujeres que venden molas a los pasajeros de los cruceros. Estos a veces no llegan, o los pasajeros buscan comprar a precios bajos. Además, el turismo ha alcanzado un nivel que dificulta el control por parte de las autoridades gunas (sobre el turismo, v. Pereiro Pérez/De León Smith). Sin embargo, para algunas de las mujeres entrevistadas en la ciudad, este sector aparece como una nueva esperanza en sus vidas individuales, porque esperan poder establecer pequeños negocios cerca de la nueva carretera. Esta opción presenta una posible razón para volver a la Comarca. Queda abierto el interro-

gante respecto de si se van a realizar tales proyectos y de qué manera el desarrollo turístico va a tener efectos en los procesos de migración rural-urbana a largo plazo.

Bibliografía

- Brickell, Katherine y Ayona Datta: «Introduction: Translocal Geographies» en K. Brickell y A. Datta (eds.): *Translocal Geographies: Spaces, Places, Connections*, Ashgate, Burlington, 2011, pp. 3-20.
- Congreso General Kuna: *Estatuto Comarcal de Kuna Yala*, Kuna Yala, 2006, disponible en <www.congresogeneralkuna.com/E.Cap._xxvi.htm>, fecha de consulta: 1/9/2012.
- Coordinadora Nacional de Pastoral Indígena (Conapi): *Migración indígena en Panamá y la fuerza de los pequeños: VIII ENPI*, Conapi, Panamá, 2006.
- Davis Villalba, Enriqueta: *Kunas y Emberá Wounaan en la Ciudad de Panamá*, Organización Panamericana de Salud, Panamá, 2009, disponible en <<http://new.paho.org/pan>>, fecha de consulta: 18/4/2012.
- De Gerdes, María Lucía: «Kuna Migration into Urban Areas» en Mari Lyn Salvador (ed.): *The Art of Being Kuna: Layers of Meaning Among the Kuna of Panama*, UCLA Fowler Museum of Cultural History, Los Ángeles, 1997, pp. 311-321.
- Del Popolo, Fabiana, Ana María Oyarce y Bruno Ribotta: «Indígenas urbanos en América Latina: algunos resultados censales y su relación con los Objetivos de Desarrollo del Milenio» en *Notas de Población* N° 86, 2007, disponible en <www.eclac.cl/publicaciones/xml/6/35866/lcg2349-P_5.pdf>, fecha de consulta: 1/5/2012.
- Howe, James: *A People Who Would Not Kneel: Panama, the United States and the San Blas Kuna*, Smithsonian Institution Press, Washington, DC-Londres, 1998.
- Howe, James: «The Kuna of Panamá» en Susan Stonich (ed.): *Endangered Peoples of Latin America: Struggles to Survive and Thrive*, Greenwood Press, Westport, 2001, pp. 137-152.
- Imilán, Walter Alejandro: *Warriache – Urban Indigenous: Mapuche Migration and Ethnicity in Santiago de Chile*, Lit, Münster, 2010.
- Instituto Nacional de Estadística y Censo (INEC): *XI Censo de Población y VII Censo de Vivienda: Resultados Finales*, 2011, disponible en <www.contraloria.gob.pa/inec/publicaciones.aspx?ID=0001>, fecha de consulta: 2/9/2012.
- Martínez Mauri, Mónica: *La autonomía indígena en Panamá: la experiencia del pueblo kuna (siglos XVI-XXI)*, Abya Yala, Quito, 2011.
- McSweeney, Kendra y Brad Jokisch: «Beyond Rainforests: Urbanisation and Emigration among Lowland Indigenous Societies in Latin America» en *Bulletin of Latin American Research* vol. 26 N° 2, 2007, pp. 159-180.
- Ødegaard, Cecilie Vindal: *Mobility, Markets and Indigenous Socialities: Contemporary Migration in the Peruvian Andes*, Ashgate, Farnham-Burlington, 2010.
- Oehmichen, Cristina: «Espacio urbano y segregación étnica en la ciudad de México» en *Papeles de Población* N° 28, 4-6/2001, disponible en <www.redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=11202808>, fecha de consulta: 1/3/2012.

- Park, Martina: «Indigeneity – From Stigma to Capital» en Verena Sandner Le Gall y Rainer Wehrhahn (eds.): *Geographies of Inequality in Latin America*, Selbstverlag des Geographischen Institutes, Universität Kiel, Kiel, 2012.
- Pereiro Pérez, Xerardo y Cebaldo de León Smith Inawinapi: *Los impactos del turismo en Kuna Yala (Panamá). Turismo y cultura entre los Kuna de Panamá*, Editorial Universitaria Ramón Areces / Fitur, Madrid, 2007.
- Quintero, Blas: *La emigración indígena en Panamá*, Ministerio de Salud, San José de Costa Rica, s./f., disponible en <www.ministeriodesalud.go.cr/ops/documentos/docLa%20Migracion%20Indigena-Panama.pdf>, fecha de consulta: 10/2/2013.
- Ramírez, Renya: *Native Hubs: Culture, Community, and Belonging in Silicon Valley and Beyond*, Duke University Press, Durham-Londres, 2007.
- Sandner Le Gall, Verena: «Myths and Laws – Changing Institutions of Indigenous Marine Resource Management in Central America» en Heiko Breit, Anita Engels, Timothy Moss y Markus Troja (eds.): *How Institutions Change: Perspectives on Social Learning in Global and Environmental Contexts*, Leske & Budrich, Opladen, 2003, pp. 269-300.
- Sandner Le Gall, Verena: *Indigenes Management mariner Ressourcen in Zentralamerika: Der Wandel von Nutzungsmustern und Institutionen in den autonomen Regionen der Kuna (Panama) und Miskito (Nicaragua)*, Selbstverlag des Geographischen Institutes, Universität Kiel, Kiel, 2007.
- Schilling-Vacaflor, Almut: «Die indigenen Völker Lateinamerikas: Zwischen zunehmender Selbstbestimmung und anhaltender Marginalisierung» en *GIGA Focus* Nº 8, 2010, disponible en <www.giga-hamburg.de/giga-focus>, fecha de consulta: 2/9/2012.
- Stonich, Susan: «Introduction» en S. Stonich (ed.): *Endangered Peoples of Latin America: Struggles to Survive and Thrive*, Greenwood Press, Westport, 2001, pp. xi-xxiii.
- Ströbele-Gregor, Juliana: «Hindernislauf. Friedensprozess und Organisationsprozesse von Frauen in Guatemala» en Sabine Kurtenbach, Werner Mackenbach, Günther Maihold y Volker Wunderlich (eds.): *Zentralamerika heute. Politik, Wirtschaft, Kultur*, Vervuert, Fráncfort del Meno, 2008, pp. 299-318.
- Swain, Margaret Byrne: «Cuna Women and Ethnic Tourism: A Way to Persist and an Avenue to Change» en Valene Smith (ed.): *Host and Guests*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1977, pp. 71-81.
- Swanson, Kate: *Pidiendo caridad en la ciudad. Mujeres y niños en las calles de Ecuador*, Abya Yala / Flasco, Quito, 2010.
- Thieme, Susan: «Living in Transition: How Kyrgyz Women Juggle Their Different Roles in a Multi-Local Setting» en *Gender, Technology and Development* vol. 12 Nº 3, 2008, pp. 325-345.
- Tice, Karin E.: *Kuna Crafts, Gender, and the Global Economy*, University of Texas Press, Austin, 1995.
- Ventocilla, Jorge: «The Kuna» en J. Ventocilla, Valerio Núñez y Heraclio Herrera (eds.): *Plants and Animals in the Life of the Kuna*, University of Texas Press, Austin, 1995, pp. 9-18.

- Wehr, Ingrid: «Introducción. América Latina en movimiento: del continente receptor de inmigrantes a una región de emigrantes» en I. Wehr (ed.): *Un continente en movimiento. Migraciones en América Latina*, Iberoamericana / Vervuert, Madrid-Fráncfort del Meno, 2006, pp. 9-16.
- Yuval-Davis, Nira; Kalpana Kannabiran y Ulrike Vieten: «Introduction» en N. Yuval-Davis, K. Kannabiran y U. Vieten (eds.): *The Situated Politics of Belonging*, SAGE, Londres, 2007, pp. 1-14.

Se terminó de imprimir en el mes de junio de 2013
en los Talleres Gráficos Nuevo Offset, Viel 1444, Capital Federal.
Tirada: 500 ejemplares.

En las últimas décadas, América Latina pasó por diversos procesos de modernización social que impactaron en las relaciones de género, ampliaron la representación de las mujeres y cambiaron las construcciones del cuerpo, la sexualidad y las identidades sexuales. Los nuevos «espacios de género», sus conflictos y potencialidades fueron debatidos en la Conferencia de la Asociación Alemana de Investigación sobre América Latina (Adlaf) que convocó a más de 130 personalidades latinoamericanas y europeas de los ámbitos académico, político y cultural los días 10 a 12 de mayo del año 2012, en la sede de la Fundación Friedrich Ebert en Berlín. El presente volumen es el resultado de una selección de las 30 presentaciones que animaron la reflexión durante este encuentro.

ISBN 978-987-95677-5-3



9 789879 567753