

**Género, feminismo y
masculinidad en
América Latina**

Ediciones Böll

Publicación:

*Género, feminismo y
masculinidad en América
Latina*

Dirección:

Silke Helfrich

Edición:

Marina Sandoval

Diseño gráfico:

Equipo Maíz

Fotografías Internas:

Imágenes Libres

Traducción:

*Manuela Wolf
Silke Kapteina*

Primera Edición:

*Octubre de 2001 ©
Hecho en El Salvador*

Impreso en:

Econoprint S.A. de C.V.

ISBN 99923-35-01-7

Fundación Heinrich Böll

*Oficina Regional
para Centro América, México y
Cuba.*

*Res. Zanzíbar, N° 24,
Pasaje A-oriente*

Teléfono y Fax: 274-6812

E-mail: boell@netcomsa.com

Nota Editorial:

El uso de los textos publicados en este libro es permitido y deseado a fin de informar y sensibilizar a más personas sobre el tema. Se solicita nombrar la fuente.

INDICE

Pág

Presentación

<i>Silke Helfrich (Fundación Heinrich Böll, oficina Centroamérica, México y Cuba)</i>	5
---	----------

La relación entre ONG´s feministas y movimiento feminista

- **De la protesta a la propuesta... a la protesta?
-Engendrando “nuevas perspectivas solidarias e internacionales desde el feminismo”**
Gabriele Küppers **11**
- **El boom de organizaciones feministas no gubernamentales en América Latina**
Sonia E. Alvarez **51**
- **Mainstreaming Gender
Entre el discurso crítico y el discurso burocrático del poder**
Claudia von Braunmühl **81**

Género en América Latina: Prácticas políticas y socioculturales

- **Cómo la violencia doméstica se vuelve problema público y objeto de la política. La experiencia chilena**
Kathya Araujo, Virginia Guzmán y Amalia Mauro **107**
- **"Según el vestido... así es la gente"**
Angela Meentzen **133**

- **Diplomacia silenciosa**
La política de las Organizaciones
no-gubernamentales sobre la campaña de
esterilización en Perú
Susanne Schultz **161**

- **"Para mi una virgen es como un carro nuevo"**
Reflexiones sobre la sexualidad en Cuba
Monika Krause-Fuchs **181**

Construcción de masculinidades

- **La Tierra gira masculinamente, compañero**
El ideal de masculinidad del guerrillero
Andreas Goosses **207**

- **Más allá del machismo. La construcción de**
masculinidades
Martha Zapata Galindo **225**

Presentación

Desde 1977 el Anuario Latinoamérica enriquece el debate académico y público sobre temas relacionados a América Latina en Alemania. Académicas y académicos de este país analizan año por año un tema específico, la publicación de los resultados de este análisis va acompañado por diferentes artículos que enfocan la situación política, social y económica de diferentes países del continente.

El tema principal del anuario publicado en el año 2000 es: "Género y poder" y con eso denomina el meollo del debate sobre las desigualdades genéricas. La relación genérica como una expresión de relaciones de dominación, tendientes a reconstruir poder y susceptibles a cimentarlo. El anuario pretende trazar el desarrollo y las características específicas del movimiento de mujeres de América Latina así como su influencia en las relaciones de poder existentes, relaciones que no solamente se manifiestan entre hombres y mujeres sino también entre mujeres. Es por ello, que como Fundación decidimos publicar algunos artículos de este anuario que consideramos son de interés en América Latina.

El feminismo popular de los años 70 y 80 – enmarcado en una amplia lucha social en contra de las dictaduras militares que gobernaban en muchos países del continente - ha tenido que confrontarse con cambios estructurales tanto en las coyunturas políticas – como – consecuentemente en las estructuras internas del mismo movimiento, el que se ha ido profesionalizando y especializándose generando un verdadero Boom de ONGs como desarrolla Sonia Álvarez en su artículo. Gaby Kueppers echa una mirada instructiva sobre el desarrollo del movimiento a lo largo de los hitos que marcan la agenda del mismo, los

encuentros feministas con sus debates sobre el "adónde" del movimiento, cuestionamientos que se hacen sobre la base de preguntas acerca de los procedimientos utilizados por el movimiento y la forma en que se estructura la relación entre movimiento social y ONG feminista. Las relaciones que se desarrollan entre estos dos espacios no dejan de ser problemáticas – como demuestra en su artículo Susanne Schultz en el análisis que hace sobre el caso de las campañas esterilizadoras en Perú entre 1996 y 1998, en el cual el movimiento feminista se manifiesta a favor de una Política reproductiva neomaltusiana, que predica la esterilización masiva – en la búsqueda de acabar la pobreza terminando con los pobres- y no a favor de los derechos de mujeres pobres e indígenas.

Otros ejemplos, como los que nos presentan Kathya Araujo, Virginia Guzmán y Amalia Mauro – hablándonos de la experiencia chilena en como hacer de la violencia familiar un asunto público - son más alentadores al respecto.

La Fundación Boell tiene como uno de sus ejes prioritarios el tema de la democracia genérica y aboga por un enfoque de género – entendido género como una construcción social de la condición genérica femenina y masculina – que atravesase todos los temas y proyectos que estamos trabajando. El así llamado "Gender Mainstreaming" es – a nivel internacional - una herramienta que ha venido cobrando terreno en los últimos 15 años. En su artículo Claudia von Braunmuehl echa una mirada crítica al concepto cuestionando si realmente ha llevado a más empoderamiento de las mujeres y a más influencia en los asuntos públicos del movimiento.

Lo que sí se ha evidenciado es que el concepto de género no se puede reducir ni a la condición social de la mujer ni a metodologías de empoderamiento – se trata de profundizar el análisis de las condiciones genéricas de ambos sexos y de

sus relaciones, tratando de flexibilizar roles tradicionales y estructuras resistentes al cambio. Y eso pasa también por el profundo análisis de temas como la construcción de la masculinidad y del machismo en las sociedades latino-americanas.

Esta ha sido una de las razones principales por la que la Fundación Böll ha decidido publicar este libro. Consideramos conveniente que el concepto de género no sea reducido - en el contexto de lucha contra la pobreza- a proyectos económicos y sociales para las mujeres. Pero a la par de abrir el debate, con la necesaria demanda por una repolitización del enfoque de género y por un fortalecimiento más explícito del trabajo político de las mujeres, es necesario también profundizar en la discusión sobre la masculinidad, tal como lo están haciendo varios artículos del presente libro, y sobre la persistencia de elementos constitutivos del poder masculino en el ideario de hombres y mujeres. Una expresión asustante de ello se describe en el artículo de Monika Krause -Fuchs, que nos presenta en un trabajo impactante en su concreción el tema de la educación sexual en Cuba.

Esto implica que la subjetividad y la relación equitativa entre hombres y mujeres se encuentren inmersos en el discurso del cambio. Que los esfuerzos de construir verdaderas y no solamente formales democracias únicamente tienen sentido cuando el discurso de género no se reduzca "al decir el tema de las mujeres" sino de agregar a un análisis desde la diferenciación entre clases o sectores sociales, un análisis que de hecho se conciba desde las diferentes realidades vividas y valores construidos de mujeres y hombres.

Silke Helfrich

La relación entre ONG's feministas y movimiento feminista



De la protesta a la propuesta... a la protesta?

-“Engendrando” nuevas perspectivas solidarias e internacionales desde el feminismo

Gaby Küppers *



**Hispanista centrada en el tema "Autoras Latinoamericanas". Tiene publicaciones sobre el movimiento latinoamericano de mujeres, literatura y economía mundial. Miembra de la redacción de "Ila, Revista de la Oficina de Información sobre América Latina", con sede en Bonn. También es asesora de la fracción de los Verdes en el Parlamento Europeo.*

Introducción

Abrir y ocupar espacios desde un género es un tema nada nuevo. No quisiera ensanchar aquí la larga historia de los espacios exclusivamente ocupados por el género masculino - casi equivaldría proponerme

reescribir la historia universal, en su lectura clásica. Quisiera más bien limitarme a focalizar lo que entendemos por expresiones del feminismo, o sea: la ocupación colectiva de un espacio antes cerrado - y en este sentido democratización, como sugiere el título de este panel.

El recorrido pasará por tres fases, y quisiera citar de cada fase una frase clave. He aquí la primera:

“Dad trabajo, dad profesión á (sic) la mujer y habréis alcanzado aumentar las virtudes sociales, y habréis dado un paso agigantado en la senda del progreso universal, donde la humanidad camina instante á instante.” (El Perú Ilustrado N° 176, 20.9.1890, S. 758, en Kueppers, 1989, p. 145)

La segunda afirma categóricamente:

“El siglo 21 es nuestro” (Las Capullanas, diciembre de 1999).

Y la tercera vuelve a algo aparentemente personal, individual, pero significa una revolución para el recinto donde está pronunciada. Cito:

“Mi nombre es Esther, pero esto no importa ahora. Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento. Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora.”

La primera frase fue escrita por una peruana del siglo XIX en una revista, de la cual fue directora: “El Perú Ilustrado. Semanario Ilustrado para las familias”. La segunda frase proviene de una declaración de jóvenes feministas en el Octavo Encuentro Feminista de América Latina y del Caribe en noviembre del 1999 en la República Dominicana, provocando sorpresa y alivio en la audiencia feminista entrada en años por ver el futuro asegurado. Y la tercera proviene del sorprendente discurso de la comandante zapatista Esther en el Congreso Mexicano en marzo del 2001.

Cada una de las frases encarna un aspecto específico de la lucha de las mujeres como voy a explicar más adelante. Y

aunque pasaron más de cien años entre la primera y la última frase, mi tesis es que tienen algo en común. Pero antes de llegar a esto, mi propósito es indagar los siguientes aspectos:

- * ¿En qué momento y qué contexto las mujeres pueden ocupar nuevos espacios, y con qué identidad?
- * ¿Hacen propuestas para cambiar la situación esencialmente o para participar en el poder (poder con pautas masculinas)?
- * En qué medida existe el peligro de la institucionalización, lo cual también puede significar neutralización?
- * ¿Si los espacios y derechos reclamados no se consiguen (no hubo democratización en el sentido de la desmantelación de la jerarquía de los géneros), vuelven a la protesta?

Todo esto, por cierto, desde una perspectiva que toma en cuenta las dimensiones nacional como internacional (latinoamericano).

Las precursoras

La existencia de mujeres conscientes del tema de género en el continente, no es de ninguna manera un fenómeno del siglo 20. Su historia en Latinoamérica es considerablemente más antigua que la de los llamados "nuevos movimientos sociales". La separación de la mayoría de las ex-colonias de la madre patria España durante las primeras décadas del siglo XIX -en Brasil varias décadas después-, generaron las condiciones sociales para que no solamente tomaran la palabra algunas feministas aisladas, sino para que se pudieran escuchar reivindicaciones generales de las mujeres. La célebre rebeldía de la religiosa Sor Juana Inés de la Cruz (1648 ó 1651 hasta 1691) en México en el siglo XVII, fue la obra de una mujer muy inteligente, pero todavía aislada.

Después de un entumecimiento colonial que duró varios siglos, las sociedades de los Estados nacionales recién

fundados y todavía inestables, entraron en un proceso dinámico (o en “movimiento”), tanto económica como ideológicamente. Con el cambio radical de una sociedad colonial a una sociedad republicana, una nueva capa social reclamaba la dirección económica de los países y con ella la dirección intelectual-cultural. Para poder legitimarse, esta nueva capa tenía que distanciarse de la ideología conservadora propagada por la corona española y portuguesa. La nueva capa ascendente, que podríamos llamar de “burguesía comercial de orientación liberal”, atacó el sistema colonial por sus impermeables barreras de clase y exigió la modernización económica, moral e ideológica. Parte de las nuevas ideas fueron la abolición de la esclavitud y el acceso a la educación para todos, lo cual quiere decir también para las mujeres.

De hecho no todas las mujeres tuvieron acceso a la educación. A lo largo del siglo XIX la educación femenina fue primero exclusivamente y luego sobre todo privilegio de las hijas de aquellas familias mejor situadas que se burlaron de la atrasada mentalidad de los españoles monárquicos. No es fortuito, por ejemplo, que en el Perú muchas mujeres que influyeron en los nuevos espacios públicos surgidos en la segunda mitad del siglo XIX, llevan como segundo apellido (indicando al marido y a veces al padre) un apellido inglés: Clorinda Matto de Turner, Teresa González de Fanning o Carmen Potts de Pérez Uribe. Todas ellas pertenecen a un entorno social abierto al mundo, en el cual se transmiten nuevos conocimientos y nuevas ideas. Y ellas, a su vez, transmitieron este conocimiento a otras mujeres, haciéndose profesoras y fundando colegios para niñas. En no pocos casos, fundaron esos colegios por razones económicas, pero siempre tuvieron el fuerte ímpetu de propagar la educación general de las jóvenes, la cual hasta la fecha casi no existía. De esa manera las mujeres ocuparon espacios antes inexistentes, y, sin contentarse con esto, se pusieron de inmediato a ampliarlos.

Los nuevos escenarios fueron, a la par de la escuela, el salón de la ciudad y el periódico. Sobre todo éste último se convirtió en el siglo XIX en Latinoamérica en un medio de autocomunicación de la élite. En el Perú, por ejemplo, a partir de la mitad del siglo, fueron cada vez más mujeres que participaron de manera activa en el periodismo y comenzaron a editar sus propias revistas, en algunos casos identificadas ya en el título como 'de mujeres', en otros editaron revistas dedicadas a ambos sexos. Clorinda Matto de Turner (1852- 1909) fue tal vez la más famosa de las editoras. Su matrimonio con el comerciante inglés Turner es expresión del entorno liberal y por lo tanto progresista para las condiciones de su tiempo, en los cuales vivía. Aquello le permitía una amplia actividad periodística, de escritora y - desde los editoriales de "El Perú Ilustrado", un periódico dirigido por ella - también política. Aprovechaba ese contexto para su emancipación cultural y, dentro de ciertos límites, económica. Su lucha más allá de eso, fue una lucha por la emancipación jurídica y social de todas las mujeres (en teoría), siendo su ideal una emancipación de corte burgués. Clorinda Matto se hizo jefa de redacción de un periódico liberal, era propietaria de una imprenta propia - en la cual empleaba únicamente a mujeres- y escribió tres novelas. La primera de ellas, "Aves sin nido" (1889), puede considerarse como primera gran obra del indigenismo e inauguró esa corriente literaria. En la misma época, otras mujeres también se dedicaron a escribir novelas- un género literario que apenas estaba surgiendo en el Perú. Y muy pronto las mujeres defendieron con firmeza en los salones y en las columnas de los periódicos la convicción, según la cual la novela en general era un género que le competía a las mujeres- y no a los hombres. De hecho, en el Perú en el transcurso del siglo XIX, casi ninguna novela procedía de la pluma de un escritor varón.

Las mencionadas escritoras actuaron, sin duda, como defensoras de los derechos de la mujer y como feministas

"avant la lettre". Sin embargo, muy poco ha sido tomado en consideración que curiosamente, un considerable número de hombres, provenientes por supuesto de la misma capa social, participó en el intenso debate por la posición y los derechos de la mujer, forzado por el lado femenino. Intervinieron como enemigos o como aliados, de cualquier manera mostraron con su intervención que tomaron en serio el ataque al estatus quo lanzado por las mujeres. Lucharon con ellas por algo que faltaba: una definición de un orden social progresista en donde la relación entre los sexos tendría que seguir nuevas pautas. Sin embargo, ellos fueron aliados sólo hasta el punto en el cual su propia posición de poder -como hombres- no entrara en peligro.

La tribuna en donde se desarrollaron los debates extremadamente palpitantes sobre el lugar de la mujer y por lo tanto también el lugar del hombre fueron precisamente los nuevos espacios públicos que se estaban generando junto con el auge de la burguesía liberal: o sea el periódico y el salón. En calidad de anfitrionas del salón y como jefas de redacción y editoras de periódico, las mujeres criticaron el sistema - *nota bene* - no desde sus márgenes sino desde su centro (cultural), y ejercieron dentro de ese marco, un cierto poder de definición en asuntos de estética y moral, llegando hasta el poder económico y político. En resumen, las mujeres aprovecharon la situación en una sociedad antes estática que fue dinamizándose y se hizo permeable, donde el orden social anteriormente existente había comenzado a derrumbarse después de la independencia de la corona española. Los espacios, que a partir de ahí se abrieron, sirvieron para renegociar la jerarquía y la relación entre los géneros que por el nuevo nivel de educación femenino se había hecho en parte obsoleta. Sin embargo, los espacios se mantenían dentro de los límites claros de una capa que apenas comenzó a surgir, pero que ya reclamaba el mando y que para esto se sirvió de sus medios de comunicación contemporáneos. Las participantes de la renegociación en

aquel entonces fueron únicamente mujeres burguesas y lucharon por los derechos burgueses de las mujeres. Entre los derechos reclamados se encontraron, en primer lugar, la educación, el acceso a profesiones "respetables" (en el cual la "respetabilidad" también representaba un tema de discusión) y la responsabilidad moral por el arte y la edificación. A comienzos del siglo XX se logró incorporar en el catálogo de las reivindicaciones, con bastante retraso, el derecho a votar.

En el siglo XIX, y sobre todo en las ciudades portuarias del anterior imperio colonial, los miembros de la burguesía comercial liberal representaron la capa más dinámica y floreciente. Esto cambió en muchos lugares al final de ese siglo. En aquellos lugares donde la industrialización avanzaba más rápidamente, los impulsos y las ideas visionarias provinieron luego de otras capas. En Argentina (mejor dicho, en Buenos Aires), destino de una fuerte migración de procedencia italiana, se desarrolló un movimiento de trabajadores con ideas socialistas y anarquistas. Las mujeres de esta capa obrera que comenzó a surgir y reclamar su espacio, también estuvieron muy activas. La peruana Clorinda Matto antes mencionada, forzada al exilio argentino, por un lado por motivos políticos, por el otro, porque se enemistó con la iglesia conservadora en el Perú, estaba simplemente desconcertada frente a la nueva situación. Los derechos de las trabajadoras, el socialismo, la lucha de la calle - esto ya no era su causa y, por consiguiente, se desentendió de ella. Parecía que su tiempo - y con eso también el tiempo, en el cual su capa aspiraba a la dirección política-cultural exclusiva - había pasado.

Resumiendo las condiciones para una lucha "eficaz"

"Las reformas sociales, no pueden venir en forma radical y duradera sinó por la mujer", escribió Clorinda Matto todavía - o ya?- en 1897. (Küppers 1989, pág. 291). Aunque,

en el siglo siguiente, a primera vista los contextos para el compromiso femenino puedan parecer muy distintos, algunas de las precondiciones que hacen posible la lucha colectiva y por consiguiente visible por un mejoramiento de su situación son bastante parecidas. Cabe mencionar cuatro aspectos.

En una situación de cambio social radical también las relaciones de género se comienzan a tambalear -a moverse- y se negocian nuevamente. Los márgenes de maniobra se generan más que todo en aquellas capas sociales que comienzan a surgir y que por lo tanto son las más dinámicas - en el Perú del siglo pasado la capa más dinámica ha sido la burguesía comercial, más tarde, en Argentina, fueron las trabajadoras y los trabajadores. En el país vecino de Argentina, Uruguay, en el cual la capital y ciudad portuaria Montevideo experimentó un rápido crecimiento industrial cambiando aceleradamente las formas de trabajo y de vida, y donde la iglesia católica prácticamente no jugaba ningún papel, se permitió en 1907 (!) el divorcio. Por comparación: debido a la fuerza y rigidez del sector conservador, hasta la fecha no se ha podido lograr ese mismo derecho en Chile.

Resúmenes albergan, sin embargo, el peligro de pasar por alto desfases cronológicas. El surgimiento de cada fenómeno, incluido el movimiento de mujeres, depende del estado de desarrollo de la economía, del régimen político dominante, y además, de factores demográficos. Tampoco hay que olvidar el progreso desigual del proceso de urbanización en los diferentes países. Para las personas ajenas al movimiento feminista y/o de mujeres, es fácil pensar que éste se halla más bien en la ciudad y mucho menos en el campo. Pero con frecuencia, el atraso de los que viven en el campo es ante todo un prejuicio de las y los habitantes de la ciudad. Sin embargo, los procesos de autoorganización de las mujeres indígenas y negras en el campo, no suelen

llamar la atención de los y las que viven en áreas urbanas. Esto es así tanto para la investigadora extranjera como para la feminista de una ONG en una ciudad cercana. Las mujeres de la ciudad suelen considerarse más bien como la cabeza del movimiento. Ya Clorinda Matto presentaba a las mujeres indígenas como las personas básicamente más vitales y moralmente superiores, las cuales habían sido oprimidas por los caudillos locales así como por la Iglesia. Pero al mismo tiempo pensaba que para denunciar esto, precisaban que las representara una persona como ella misma, Clorinda Matto.

Otra cosa más: las demandas de las mujeres están siempre en un campo conflictivo entre la utopía y el progreso, el deseo de desmontaje del patriarcado y la modernización efectiva (ya sea sólo del discurso). Clorinda Matto no sólo ofrece un aporte para mejorar la situación de la mujer, sino constituye con su lucidez, su discurso moral y su labor patriótico además una coartada y argumento, con que los hombres que pertenecen a su capa social pueden legitimar su propia pretensión de mando frente al poder establecido. También hoy en día hay que preguntar cada vez por el potencial de absorción de las mujeres integrantes de un movimiento en la política dominante. ¿Será que las mujeres organizadas en un proyecto se están instrumentalizando para garantizar la sobrevivencia del conjunto, o están cambiando el orden anteriormente establecido de manera sostenible a su propio favor?

Una última observación: lo que se ha ganado alguna vez, fácilmente se puede perder de nuevo. De hecho, en el siglo XX en el Perú casi no queda ninguna huella de la emancipación femenina -orientada por la cultura y la educación - de Clorinda Matto y de sus contemporáneas y camaradas de clase. Desde aquel entonces y hasta hoy, las peruanas ocupan sólo un papel muy inferior en la empresa literaria del Perú. Fue sólo en los años 70 que un movimiento de

mujeres comenzó a formarse de nuevo en el país. También en Argentina desaparecieron los estallidos prometedores del comienzo del siglo. El movimiento de mujeres se volvió peronista en las décadas siguientes, su ídolo era Evita Perón. Pero con ella los argentinos adoraron una figura femenina muy ambigua. Evita, la mujer que asciende de las capas más bajas, predica con su forma de presentarse, que las mujeres, y por supuesto también las de las capas bajas, tienen todo derecho a estar en la esfera pública. Al mismo tiempo, la "Santa Evita" encarna el ideal de la mártir sacrificada y abnegada - hasta su muerte temprana, y hasta mediante su muerte. En la misma época y al otro extremo de la escala social, vivían en Argentina las rebeldes de aire aristocrático, como la autora Victoria Ocampo o también su hermana Silvina. Sin embargo, las dos formas de un ideal de mujer, no se encontraron de ninguna manera para formar un proyecto emancipador en común.

La segunda ola del movimiento de mujeres

El nuevo movimiento de mujeres o feminista -o, en otras palabras, la segunda ola del movimiento de mujeres se ha desarrollado apenas en los últimos 30 años. Esta segunda ola se "constató por primera vez en actas" con el *Primer Encuentro de Feministas en Latinoamérica y el Caribe* en 1981 en Bogotá, que tuvo 250 participantes. Rápidamente los "encuentros" siguientes atrajeron a cada vez más mujeres. Cuando en 1990, para el *Cuarto Encuentro*, celebrado en Argentina, arribaron más que 3000 participantes, las capacidades organizativas simplemente no alcanzaron. Los intentos de limitar el acceso en los siguientes encuentros mediante criterios de selección (como el país de procedencia), fracasaron por varias razones. Para el *Octavo Encuentro Feminista Continental* en noviembre de 1999, en la República Dominicana, las organizadoras ya no encontraron otro limitante de participación que el orden de llegada de las inscripciones. Los apenas 30 años de historia del movimiento

feminista y de mujeres son muestra de una gran densidad de debate y de una integración de las más diferentes corrientes y capas sociales (las feministas europeas sólo pueden soñar de esto, ya que en ese continente nunca se ha dado un encuentro feminista paneuropeo, encuentro que si no hubiera sido un lugar de peregrinaje, por lo menos hubiera sido un punto de referencia para *todas* las mujeres europeas del movimiento. Por otra parte es demasiado fácil idealizar el „proceso" feminista en América Latina, cuando en Europa se vive en una situación en donde las ex-luchadoras antes comprometidas ya hace tiempo dejaron la calle y, en varios casos, ya desde hace tiempo cambiaron los espacios públicos protegidos que eran los cafés de mujeres y librerías de mujeres, por el espacio todavía más protegido del escritorio académico. Por tanto sería de poca ayuda, caer en la trampa de la proyección e idealización).

La insurrección de las "feas y flacas"

Si se planteara la pregunta: "¿qué están moviendo las mujeres en América Latina?", la respuesta sería fácil: "En primer lugar se mueven ellas mismas." Si podemos creerle a las reacciones furiosas y maliciosas, con sólo eso esas primeras mujeres lograron sacudir los cimientos del orden establecido.

‘El’ escándalo aconteció en 1973 en Lima/Perú. Nuevamente fueron, al principio, mujeres de la capa media, las que cuestionaron la asignación tradicional de roles. Un concurso de belleza, realizado en Lima, la elección de la Miss Perú, las hizo reunirse en la calle para una enérgica protesta común. Los hostigamientos con que las atacaron no pudieron ser más fuertes y maliciosos. "Se hubiera tenido que invitar a estas manifestantes feas apenas cuatro días antes", escribió el Diario peruano "Ultima Hora" el 10 de Abril del 1973 bajo el título de "El retorno de las brujas", "para enseñarles cómo se usa el agua de colonia, el sham-

poo y los peinados, para convencer a las gordas a hacer un poco de deporte y a las delgadas a un poco de comida extra... Mujeres gordas como refrigeradoras y flacas como recién salidas del sanatorio fueron a la guerra contra la armonía, contra las curvas suaves, la tez delicada y la belleza de unas pocas señoritas jóvenes maravillosas, cuyo pecado mortal es su juventud y cuyo crimen imperdonable consiste en adornar la vida allá, donde la presencia y el modo de ser de ciertas otras mujeres la hace insoportable...

Las reivindicaciones de las limeñas y por supuesto de otras latinoamericanas de la época - que fueron prácticamente iguales a las reivindicaciones de las mujeres europeas en los años setenta - se referían a la liberación del cuerpo femenino, la negación de un ideal de belleza dictado por los hombres, y el rechazo a la violencia síquica y física contra las mujeres. En torno a esta temática ellas desarrollaron en los siguientes años reivindicaciones que se referían a la política del cuerpo, la autodeterminación sexual, la legalización del aborto y el acceso libre y gratuito a los medios anticonceptivos, con un éxito muy variable según el país y en algunos casos hasta dudoso. Para poner un ejemplo: entre 1995 y 1998, debido a una campaña del Ministerio de Salud, cerca de 300.000 mujeres fueron esterilizadas en el Perú. Algunas ONGs feministas elogiaron esta "planificación familiar" en el altiplano andino, muy criticable desde el punto de vista de los Derechos Humanos. Y fue tarde - demasiado tarde - cuando se dieron cuenta que estaban apoyando con su elogio a masivas esterilizaciones forzosas. Con las esterilizaciones, el gobierno de Fujimori pretendía cumplir - a su manera - con uno de los requisitos para obtener créditos del Banco Mundial: o sea, la reducción de los pobres en vez de la pobreza.

El surgimiento del nuevo movimiento de mujeres en el Perú es especialmente ilustrativo desde el punto de vista siguiente: en aquel país, en los años setenta, los partidos de

la izquierda estaban muy activos. En muchos casos, las fundadoras del movimiento de mujeres y feminista peruano fueron mujeres ex-integrantes de los partidos políticos de izquierda que se habían propuesto lograr cambios políticos dentro de esos partidos y con esos partidos. Sin embargo, dentro de esos partidos políticos se habían encontrado con el granito de las posiciones patriarcales defendidos por sus camaradas de partido, y, hartas de ese comportamiento, finalmente se salieron. Por decirlo así, ellas constituyen un caso ejemplar de los nuevos movimientos sociales, cuya característica distintiva es, entre otros, el distanciamiento del modelo clásico de partido. Las mujeres, en efecto, no abandonaron el partido porque no vieron representados sus intereses en él, sino porque ellas, como miembros de partido, constataron, que los señores camaradas reprodujeron de manera inmovible la división clásica del trabajo según el género, y mostraron un comportamiento de alianza masculina. Desde luego, al salirse y construir grupos de mujeres, las ex-camaradas fueron inevitablemente acusadas de dividir la lucha de clases.

Pero sería quedarse demasiado corto hablar de las feministas en el Perú, si se olvida la otra parte de las mujeres activas y organizadas. Al final de los años setenta en Perú, como en otros países, se agudizó la crisis económica, y esto lo sintieron sobre todo las personas más pobres. En los *pueblos jóvenes*, nombre eufemístico para los barrios pobres de Lima, por ejemplo, fueron más que todo y explícitamente las mujeres, quienes generaron estructuras de sobrevivencia, levantando organizaciones de madres, comités de vaso de leche y comedores populares. Las mujeres no se autodenominaron feministas y no fueron instruidas ni lideradas por feministas, por lo menos no en la fase inicial, por ellas, pero aquellas mujeres pobres fueron los pilares de un movimiento muy combativo.

Según múltiples estudios, hasta un 80 % de los movimientos sociales en América Latina son sostenidos por mujeres.

En realidad, esta sobrerrepresentación ni se reconoce como tal ni tiene eco en los medios de comunicación ni en la memoria oficial. Si en una manifestación de 100 personas caminan 80 mujeres y sólo 20 hombres, lo saben a lo sumo las y los vecinos que las ven pasar. Las noticias de las agencias hablan más que todo de manifestantes (m.). Y la forma tradicional de escribir la historia sufre en todo caso ceguera de género. Además hasta hoy las mujeres son la columna del movimiento, pero no ponen las cabezas - mientras se trata de movimientos genéricamente mixtos.

Para dar un ejemplo reciente: en el año 2000, en gran medida fueron mujeres las que salen a la calle para protestar contra el fraude electoral de Alberto Fujimori. Cada martes de mayo y junio, las *Mujeres por la Dignidad* se encontraban frente al Palacio de Gobierno para fumigarlo, con la finalidad de "matar las ratas que pululan en su interior". Cada jueves de las 17 hasta las 19 horas, frente al Palacio de Justicia, el *Movimiento Amplio de Mujeres* organizaba plantones y distribuye volantes en pro de la democracia, en la presencia de una banda musical y artistas femeninas. El *Frente Democrático de Mujeres* expresaba su protesta con vigilias. Las mujeres del *Perú Posible* (Partido Político de Alejandro Toledo) hacían marchas semanales por el centro de Lima. Las mujeres del *Colectivo Sociedad Civil*, que reúne artistas, se dedicaba cada semana al "Lava la bandera" en la pileta de la Plaza de Armas. Además inventaron el "Pon la basura en la basura", lo cual consistía en arrojar bolsas de plástico con las caras de Fujimori y Montesinos por las rejas del Palacio de Gobierno y varios Ministerios. Y las *Mujeres por la Democracia*, entre otras, el 27 de junio 2000, llevaron un ataúd, que simbolizada la muerte de la democracia, hasta el hotel donde se encontraba el secretario general de la OEA, César Gaviria, y fueron atacadas con bombas vomitivas y lacrimógenas. Todo esto se puede leer en "Las Capullanas", una revista de mujeres (año V, N° 51, 20.9.2000). La gran prensa - y por lo tanto la memoria oficial de la lucha antidictatorial lo "olvida".

Volvamos nuevamente atrás en la cronología. El resurgimiento fuerte de las mujeres en el transcurso de la década de los setenta en Perú llevó a que las participantes del *Primer Encuentro Feminista* 1981 en Bogotá decidieran realizar su *Segundo Encuentro* dos años más tarde en Lima. En aquel entonces ya 600 mujeres fueron a la capital peruana. En 20 talleres realizados simultáneamente se trabajaba el análisis del patriarcado y la relación entre clase y género. El objetivo en aquel entonces fue encontrar definiciones en común, el pluralismo les parecía a las presentes todavía marcado de voluntarismos y arbitrariedad.

Resurgimientos Feministas

Tanto como en el siglo XIX sólo hubo brotes feministas, cuando las sociedades en su conjunto entran en un proceso dinámico, en el siglo XX las sociedades estancadas y paralizadas en dictaduras militares no ofrecen espacio para el desarrollo de movimientos feministas. Sin embargo, allí donde empieza un proceso de oposición en contra de las dictaduras, las mujeres están en las primeras filas. Podemos observar el mismo proceso organizativo en varios países, cuando hacia la mitad de los años 80 las dictaduras se van debilitando y se vislumbra el retorno de los militares a sus cuarteles.

Así, también en Brasil, el movimiento de mujeres había venido desarrollándose como parte de una amplia oposición. Después de los peores tiempos de la represión - reforzada por la amnistía general en el año 1979 - ésta pudo reorganizarse y actuar de manera más y más abierta.

La oposición a la dictadura brasileña había contribuido al desmoronamiento del sistema político militar, mucho antes de que especialmente se pusiera oficialmente fin a la dictadura, con la toma de posesión del presidente civil Sarney en 1985. En ese mismo año tuvo lugar el *Tercer Encuentro*

Feminista Continental en Bertioga, Brasil y el número de participantes ya creció a 900. El rechazo a las estructuras masculinas y verticales y la relación del movimiento (de los movimientos) con los partidos políticos, ha sido para muchos participantes un tema candente - en el caso de Brasil la discusión se concentró en la relación de las feministas con el PT (Partido dos Trabalhadores), pues en aquel entonces el PT fue algo como el receptáculo de los movimientos sociales.

Sin embargo, el encuentro fue más marcado por otro conflicto y tenía que ver con lo económico. Desde las favelas, los barrios marginales urbanos, llegaron buses con mujeres pobres. En las puertas del evento, protestaron enérgicamente contra las cuotas de inscripción de aproximadamente 60 dólares estadounidenses, que las excluía de hecho, y se pusieron a imponer su participación a la fuerza.

Vale la pena mencionar que a diferencia de lo que se da en otros países más pequeños, el movimiento de mujeres en Brasil se dedica en un grado mucho mayor, y de manera más exclusiva, a la situación en su propio país- hecho que tiene que ver por un lado con el idioma y por el otro lado con el tamaño de Brasil (que es más grande que la Unión Europea). Por lo tanto fue muy sorprendente que en el *Quinto Encuentro Feminista* en 1989, esta vez en Argentina, las brasileñas salieron de su país y llegaron con 700 (!) mujeres. Así fueron, por mucho, la mayor delegación nacional del encuentro.

También cabe mencionar otro aspecto: desde su inicio, los encuentros utilizaron el término "feminista". Por supuesto, esto no pasó desapercibido por los vecinos donde los eventos tuvieron lugar, ni mucho menos por los medios de comunicación locales, que más de una vez expresaron su aversión de manera más que clara. Ya en Bogotá, la policía irrumpió en el salón de sesiones para allanarlo. Pero

mientras que en un comienzo el término “feminista” estaba allí, sin muchos cuestionamientos entre las participantes, en el *Cuarto Encuentro* en 1987 en Taxco, México, con un número de participantes que había crecido ya a unas 1500, comenzó una pelea por el derecho al feminismo y la definición del feminismo.

En México, el movimiento feminista y de mujeres había venido evolucionándose como un movimiento en oposición a un Estado padre omnipotente. Ya desde los años setenta, el caparazón levantado por varias décadas de un partido con dominio único, el Partido de la Revolución Institucional (PRI), y su nepotismo profundamente arraigado habían entrado en un proceso de desmoronamiento. Se abrieron las primeras grietas en el sistema.

La Conferencia Mundial de Mujeres de la ONU en 1975 tuvo lugar en la ciudad de México y dio impulsos importantes para movilizar a las mujeres mexicanas, aunque es cierto, en un primer momento, los efectos movilizados no llegaron más allá del ambiente urbano. Tampoco hubo unanimidad entre las participantes internacionales sobre el rumbo a elegir. Las enormes diferencias que existían entre las participantes y su concepto de lo que eran o debían ser el sentido, la forma y la finalidad de “la lucha de las mujeres”, encontraron su tal vez mejor ilustración en el libro de la boliviana Domitila, luchadora minera, “Si me permiten hablar”, de hecho muy citado en Europa por el movimiento de mujeres y el movimiento de solidaridad. Domitila recuerda en este libro su indignación porque las camaradas no solamente hicieron escuchar los problemas más candentes de la gente pobre. El colmo fue para ella que hasta hubo lesbianas y prostitutas acercándose al micrófono para defenderse contra su explotación por los hombres. Domitila, a su vez, consideró que la tarea de las mujeres era luchar conjuntamente con los hombres contra la explotación y el imperialismo. Por lo tanto concluyó que

los análisis de las feministas eran totalmente inapropiados para la realidad latinoamericana.

No obstante esta visión de una mujer viniendo de un contexto muy diferente, las ponentes de la Conferencia Mundial de Mujeres como la estadounidense Betty Friedan dejaron ciertamente sus huellas en el feminismo naciente de la ciudad de México. Sin embargo, las revistas y estudios feministas, surgidos al final de los años setenta preferentemente en círculos académicos, impulsaron un importante debate centrado en la problemática mexicana. La profunda crisis económica al principio de los años ochenta y finalmente el terremoto catastrófico en 1985 hicieron crecer fuertemente la movilización general y los movimientos sociales de protesta. El 19 de septiembre de 1985, al temblar la tierra en la ciudad de México, casi literalmente salieron a la luz del día los cadáveres guardados en los sótanos gubernamentales. Las operaciones de rescate fueron mal organizadas y se llevaron a cabo con más preocupación por las maquinarias y objetos de valor que por los y las enterrad@s viv@s. Casi nadie entre los miles de damnificados y damnificadas del terremoto recibió ayuda por parte del gobierno. Finalmente, el evidente fraude electoral de 1988, en el cual el PRI convirtió su derrota electoral en victoria fue el comienzo del final de la revolución institucionalizada. las mujeres se movilizaron masivamente. En el día de la mujer del 1986, habían en la calle más mujeres de las organizaciones de base y más trabajadoras que "feministas clásicas".

En las semanas y meses siguientes, las reivindicaciones por garantizar la sobrevivencia y la demanda por cambios estructurales iban a la par. Se generó un "*feminismo popular*" que se puede traducir como "*feminismo desde abajo*" o, como propone Birte Rodenberg (1999), un "feminismo amplio", construyendo un puente entre las representantes de un feminismo académico y las de un "feminismo de

sobrevivencia". Mientras que dos años antes, en el encuentro de Brasil, las mujeres de las capas bajas habían logrado su entrada casi de manera violenta, en el encuentro en México en 1987 la cuota de las mujeres de las capas bajas fue desde un inicio tan grande que ellas pudieron influir marcadamente en la discusión. Después de debates fuertes sobre la relación entre el movimiento de mujeres y el feminismo - y no sólo refiriéndose a México, sino al subcontinente en general- el encuentro finalizó con mujeres entonando el lema: "Todas somos feministas." Aunque las feministas mexicanas teóricas como Marta Lamas siguen haciendo una diferencia entre el movimiento de mujeres y el movimiento feminista, en México se ha logrado construir una alianza no solamente puntual, la cual combina el debate académico con la lucha de las mujeres pobres en los barrios.

De la diversidad...

Con cierta razón dicen que al ampliarse un movimiento, fácilmente van diluyéndose y hasta se pierden sus denominadores comunes. Este peligro se puso de manifiesto en el *Quinto Encuentro Feminista* en 1989 en Argentina. El logotipo del encuentro lo demostró casi de manera profética: consiste en cinco símbolos de mujeres, grande, pequeño, grueso, delgado y multicolores caminaron alegremente uno al lado del otro, sin vinculación el uno con otro. Muy similar fue lo que sintió la mayoría de las más que 3000 participantes. La multiplicidad de los talleres dejó la impresión de tratarse de una feria, y no de que se estaba trabajando conjuntamente para un objetivo compartido. De esta manera, el encuentro se convirtió en el final de una era y el comienzo de una nueva época en la historia de los *Encuentros Feministas latinoamericanos*.

En Argentina, la historia de la organización de mujeres tiene algunas características que vale la pena mencionar. Su

presencia en público en tanto mujeres con demandas propias también se hizo notable a partir de los años 70. Pero no fueron feministas propiamente dichas quienes revolucionaron el rol tradicional de la mujer. Al contrario, sin sentirse parte del o de un movimiento de mujeres, un puñado de mujeres, ejerciendo explícitamente una función femenina, logró interferir en la esfera pública y hasta cambiar profundamente la situación política. El comienzo está marcado por un acontecimiento que ocurrió el 30 de abril de 1977 en Buenos Aires y que iba a hacer historia: un grupo de mujeres con pañuelos blancos dieron vueltas y vueltas en la Plaza de Mayo, exactamente en frente de la Casa Rosada, la sede de gobierno, y exigieron que les devolvieran a sus hijos desaparecidos. (Fisher 1993). Con voz fuerte y sin vacilar, las mujeres ocuparon un espacio diminuto, pero simbólicamente poderoso: el de la madre angustiada por su hijo. Las mujeres con los pañuelos blancos, que a partir de aquel entonces iban a aparecer invariablemente cada día jueves en la Plaza de Mayo, nunca habían estado activas públicamente hasta la fecha, no procedieron de partidos políticos ni tenían un pasado político o de militancia en un movimiento social. Estas mujeres, tan evidentemente desesperadas, no podían ser tildadas fácilmente por los militares como elementos subversivos, no se les podía hacer desaparecer o asesinar, como se había hecho y se seguía haciendo con 30.000 compatriotas. Las mujeres elevaron algo privado - la maternidad- al rango de un hecho político y con eso produjeron el comienzo visible de un movimiento sostenido por mujeres - aunque hasta hoy en día la "madre fundadora", Hebe de Bonafini, rechazaría con indignación el término feminismo. No obstante, este movimiento - en aquel entonces un grupo local - se proponía toda una sociedad. De hecho, de alguna manera lo logró, ya que con sus acusaciones constantes pusieron en marcha el descrédito del ejército y todo el aparato militar.

A través de su actuación pública, las madres mismas (como poco después también las abuelas) se politizaron enormemente, lo cual no tardó en producir discusiones políticas y divisiones. Hasta hoy no sólo constituyen una instancia moral, sino también política, en Argentina. En las elecciones el 25 de Octubre de 1999 poco faltó para que Graciela Fernández, una de las fundadoras de las abuelas de la Plaza de Mayo, fuera elegida gobernadora de la provincia de Buenos Aires. Como miembro de la alianza electoral de centro-izquierda *Alianza*, poco antes ella había perdido la candidatura para las presidenciales dentro del partido contra Fernando De la Rúa causando una gran decepción en las mujeres. Para recordarles, el mencionado 25 de octubre, De la Rúa fue elegido a su vez presidente de Argentina.

Desde luego, los períodos de lucha electoral ofrecen la posibilidad de poner a prueba espacios ganados o reclamados. Hay muchos ejemplos para mostrar como grupos de mujeres los han utilizado para imponer sus reivindicaciones. En el caso argentino, sin embargo ocurrió lo contrario durante la campaña electoral mencionada: los hombres argentinos se encargaron de poner enfáticamente a las mujeres en el lugar que, según ellos, les correspondía tradicionalmente. Lo hicieron mediante un tema clásico y siempre candente: la prohibición del aborto. Todos los candidatos presidenciales se pronunciaron explícitamente en favor de la prohibición. El entonces presidente Carlos Saúl Menem hasta se atrevió a decir que al terminar su período de poder, él iba a ser embajador de la vida pre-natal en el Vaticano. Sólo su ex-esposa Zulema Yoma le paró el carro. Como acto de venganza se acercó a los medios de comunicación y declaró que durante el tiempo de su matrimonio con el mismo Menem, y con el consentimiento de su cónyuge, había abortado. Su marido hasta la habría acompañado a la clínica. La declaración fue una fiesta para la prensa y un boomerang para Menem. Sin embargo, la confesión no motivó a ninguno de los candidatos a distanciarse de su declarada enemistad referente al aborto.

En este punto es importante constatar algo: cuando los hombres muestran inusitada energía para quitarles un espacio o un derecho a las mujeres, cuando hacen del rol de la mujer un tema de debate, no es sino un índice de que su poder ha comenzado a tambalear y que los modelos femeninos y masculinos vigentes ya no están en concordancia con las condiciones reales. Evidentemente, cuando la ideología se va alejando de la realidad de la vida de cada uno y cada una, empieza a surgir la necesidad de autoafirmación o de redefinición. No sólo las mujeres, sino precisamente también los hombres están preocupados por la distribución de poder en las relaciones de género, sólo que normalmente con un criterio contrario, y sin admitir aquella preocupación abiertamente.

Diez años antes todavía, en noviembre del 1990, fue grave para las organizadoras del *Quinto Encuentro Feminista* verse confrontadas con el reproche que ser feminista significaba haber abortado o querer abortar, o "peor" aún, ser lesbiana. Debido a este reproche, el sindicato de energía argentino que en un inicio había concedido sus instalaciones en San Bernardo/Mar del Plata para que se lleve a cabo el encuentro, revocó su promesa en el último momento con argumentos poco convincentes. Esto llevó a última hora a grandes problemas de alojamiento, por momentos hasta pareció imposible resolverlos, debido a que eran 3000 mujeres las que estaban arribando. Finalmente y sin intención, la dispersión improvisada y poco controlable de las mujeres en todos los hoteles, cafés y gimnasios del pueblo se convirtió en el símbolo de la suerte que estaban corriendo los encuentros feministas:

Lo que antes era una comprobación que daba ánimo quedó desplazado por una perspectiva inquietante. A partir de ahora saber que "Vamos a ser cada vez más" significaba también: "Vamos a ser siempre cada vez más diferentes". En palabras de la escritora y periodista Argentina Esther

Andradi (Küppers 1992): "La búsqueda de una identidad feminista cede paso a la pluralidad de identidades". Es cierto, la "unidad en la diversidad" avanzó a ser el lema del encuentro. Todavía predominaban las ganas de descubrir algo nuevo, algo diferente. Las brasileñas presentes fueron altamente admiradas por las demás latinoamericanas por su energía y alegría de vida - las europeas no somos las únicas que se dejan guiar a veces por proyecciones e ilusiones, dicho sea de paso. En concreto, las Delegaciones Especializadas para la Atención a la Mujer (*Delegacias Especializadas no Atendimento as Mulheres*- DEAMs), creadas a partir de la demanda del movimiento de mujeres, sirvieron de modelo para lo que un movimiento fuerte puede conseguir y fueron envidiadas por todas las mujeres presentes. Las DEAMs, con personal femenino, atienden a mujeres víctimas de violencia, y evitan así la doble humillación de exponerse, después de ser violada, para la denuncia a una delegación dirigida por policías hombres. Por otro lado, las mismas brasileñas no se cansaron de poner énfasis en que las DEAMs existentes no alcanzaban ni de lejos a la demanda, que las responsabilidades de las DEAMs no alcanzaban para los casos tratados y que sobre todo el movimiento de mujeres en Brasil - no hay que olvidar, que es un país tan gigante - se encontraba extremadamente dividido. El debate entre la autonomía feminista y la llamada "marcha por las instituciones", o sea el intento de cambiar las cosas no criticándolas desde fuera, sino trabajando dentro de las instituciones, había llevado ya en la ciudad de Sao Paulo a una ruptura de la coalición de mujeres (Teles 1994).

Y se abrieron más fisuras. Las lesbianas que llegaron a San Bernardo, a su vez, atacaron a las organizadoras por prejuiciosas, porque se omitió su forma específica de vida como tema en la planificación del evento. Las mujeres europeas se asombraron por la falta de una atención a los niños, lo cual en los años ochenta fue algo muy común en los seminarios (de la izquierda) en Europa y se preguntaron en silencio, si

las mujeres de las capas medias organizadoras del evento habían dejado a sus hijos con empleadas. El feminismo de las capas medias fue atacado directamente por las mujeres indígenas y negras, por primera vez, con voz fuerte. Ellas reclamaron que no eran visibles en él. La confluencia de las mujeres negras en San Bernardo fue el comienzo de la construcción de una red continental de mujeres negras. Tres años después, en julio de 1992, la construcción de la red y el trabajo común habían avanzado a tal grado, que en la República Dominicana se pudo poner en práctica un Primer Encuentro de las mujeres negras latinoamericanas y del Caribe.

Por otra parte, las centroamericanas aportaron una dinámica nueva e inesperada al encuentro argentino. Todas ellas llegaron con experiencias y noticias de las guerras que hicieron temblar el fundamento de las sociedades anteriormente existentes. Para algunas de las centroamericanas fue importante el espacio de libertad ofrecido en San Bernardo, con otras mujeres escuchando, para entender el grado de consecuencias que la guerra y la guerrilla tenía para las relaciones de género. Y en aquel recinto protegido pudieron reflexionar sobre cuán difícil era dejar las dudas atrás y asumir nuevos papeles con orgullo de sí mismas como mujeres capaces, a pesar de que la realidad ya había mostrado de que sí podían con las nuevas tareas.

En Nicaragua, donde los sandinistas triunfaron a finales de los años setenta, un movimiento de mujeres se desarrolló primero con estricta dependencia del sandinismo. La asociación sandinista de mujeres AMNLAE funcionaba como un cable de transmisión de la política sandinista. Sólo en 1987 surgieron las primeras organizaciones con contenidos feministas fuera del sandinismo oficial. Cuando los sandinistas perdieron las elecciones en 1990, el movimiento de mujeres se mostró sumamente activo y planteó sus demandas a los nuevos gobernantes, pero también les pasó la cuenta a los macho-sandinistas.

Gioconda Belli, fuera de Nicaragua tal vez más conocida como poeta erótica y escritora de novelas de tendencia feminista, fue sandinista clandestina en los años 70. Si se compara su autobiografía recién publicada (2000) con las autobiografías de sandinistas varones desde Omar Cabezas (1982) hasta Sergio Ramírez (2000) se nota hasta que punto los revolucionarios quedaron aferrados en actitudes machistas, sin cuestionarse jamás y hasta qué punto negaron la realidad palpitante, en donde hasta un 30 por ciento de los miembros de la guerrilla fueron mujeres, mientras que ellos siguieron soñando con la querida en casa. Comparando las memorias femenina y masculinas parece que para expresar esta realidad y sus estados de ánimo, a los hombres hasta les faltan las palabras y se refugian en imágenes tradicionales, mientras que Gioconda Belli habla de sus deseos, sus fantasías, la felicidad y los miedos en un lenguaje creativo y novedoso.

En otros países centroamericanos golpeados por la guerra, la situación fue similar en los años ochenta. En El Salvador - parecido al caso de Guatemala - los centros de mujeres, que gradualmente iban llamándose "feministas" fungieron de alguna manera como organizaciones de la guerrilla. El cordón umbilical con el FMLN empezó a romperse tan sólo alrededor de 1990, cuando ya el final de la guerra estaba cerca, y en este sentido no fue casual que algunas guerrilleras aparecieron en el encuentro feminista en Argentina en 1990. Algunas de las combatientes del FMLN tuvieron en aquel círculo protegido su *coming out* - aunque todavía con mucho cuidado - de guerrilleras feministas. Su mensaje decía que una sociedad sólo cambia cuando se desmonta hasta la jerarquía entre los géneros- y eso no era el caso en las organizaciones militares a pesar de toda su glorificación. No obstante, una vez que las guerrilleras habían iniciado un proceso de concientización de si mismas, su ejemplo dio impulsos orientadores al naciente movimiento de mujeres en América Central en su conjunto. "Una nueva mujer, un

nuevo poder", fue, muy acertadamente, en aquel entonces el lema del Primer Encuentro Feminista Centroamericano.

"En el Salvador las mujeres decimos que gracias a la guerra salimos de las cocinas donde sólo nos estábamos quemando; gracias a la guerra nos hemos desarrollado como personas y no queremos que todo lo que hemos acumulado de participación y desarrollo se pierda, como se perdieron tantas vidas en la guerra; queremos aportar el feminismo al proyecto revolucionario en El Salvador", dijo Morena Herrera, una de las fundadoras de la organización de mujeres, DIGNAS, justificando su compromiso feminista. Las DIGNAS, Mujeres por la Dignidad, fundadas en 1990, proclamaron muy rápidamente la "autonomía orgánica", después de que la apertura de las estructuras clandestinas del FMLN les permitió en el año 1992 a las mujeres volver a una vida "normal". Hasta hoy las DIGNAS se muestran como una organización feminista de mujeres extremadamente activa, tanto en la calle como en la escena de la negociación.

La Plataforma Feminista de 1994, un proyecto en común de 40 organizaciones de mujeres de El Salvador, se originó principalmente en una iniciativa de las DIGNAS. Antes de las primeras elecciones libres después de los Acuerdos de Paz, las feministas de El Salvador establecieron con esta plataforma un listado de más de 300 demandas, pidiendo a los partidos políticos incluirlas en sus programas electorales. Las reivindicaciones, coleccionadas en un proceso de siete meses de clarificación de ideas, incluyeron desde la incorporación del acoso sexual al Código Penal, hasta una participación igualitaria de las mujeres en los organismos y cargos del estado. Sin embargo las llamadas reivindicaciones "extremas", la legalización del aborto y la autodeterminación sexual, fueron las primeras que se quedaron en el camino durante las negociaciones. Otro tema en el cual las mujeres de la plataforma feminista hicieron énfasis fue el apoyo expreso a *candidatas*. Si bien el proceso de articula-

ción y la actividad pública conjunta fueron importantes para el movimiento de mujeres todavía muy joven, su resultado ha sido decepcionante. El resultado de las elecciones destruyó las esperanzas de una nueva primavera política en el país.

No obstante, en la campaña electoral siguiente, las DIGNAS, conjuntamente con otros grupos del movimiento autónomo de mujeres, trataron de nuevo de incidir en la escena política y de influenciar las posiciones políticas. En 1998, apoyaron a Victoria de Avilés, anteriormente Procuradora de los Derechos Humanos, como candidata del FMLN a la presidencia. Victoria de Avilés había adquirido prestigio por su valiente aporte para los derechos de las mujeres, especialmente para las mujeres trabajadoras y su forma decidida de enfrentar la violación de los derechos humanos por la policía.

Las DIGNAS entendieron este involucramiento en el escenario de la política partidaria no como un acto de conformismo o abandono de su autonomía, sino como un acto de rebelión, porque la candidata representaba una política completamente diferente, aseguró Mercedes Umaña de las DIGNAS, explicando la intervención de las feministas en la lucha electoral. El hecho de que Victoria de Avilés finalmente perdiera en las luchas internas del partido, afectó en consecuencia gravemente al movimiento de mujeres.

Aunque no quisiera insistir demasiado en las comparaciones, me parece que el desarrollo en Centroamérica a comienzos de los ochenta confirma una vez más las observaciones hechas al inicio con el ejemplo del siglo XIX. Sólo cuando una sociedad entra en una fase dinámica y las viejas seguridades, clases y situaciones empiezan a derrumbarse, se abre un espacio para que las mujeres puedan plantear sus propias demandas. En una situación de guerra no hay lugar para negociaciones, las líneas

divisorias entre amigo y enemigo, entre arriba y abajo en la jerarquía están claras. La emancipación de las mujeres centroamericanas, anteriormente activas en el movimiento de liberación, las llevó casi directamente del campo de batalla a la autonomía. Ya en 1990 en San Bernardo se sintió con mucha claridad que las mujeres estaban con ánimo de atreverse a un terreno desconocido. Por lo tanto no es sorprendente que allí se tomó la decisión de realizar el *Sexto Encuentro Feminista* en 1993 en Centroamérica. Por la primera vez la preparación del evento fue encargado a una región y no a un país. En una serie de encuentros preparatorios al nivel nacional, las mujeres acordaron delimitar el número de las participantes a unas 1000 mujeres. El proceso de preparación del evento finalmente salió más laborioso para las centroamericanas que lo esperado, lo cual se debía en buena medida a una infraestructura absolutamente catastrófica en una región afectada por la guerra. El encuentro mismo reflejaba en primer lugar las inquietudes de las mujeres centroamericanas en un contexto de elecciones y de democratización inminentes.

... hasta el "desencuentro"

Al terminar el encuentro en San Salvador, las chilenas se comprometieron con ser las anfitrionas del *Séptimo Encuentro*, que iba a tener lugar tres años más tarde. En Argentina ya habían intentado en vano ser las organizadoras del *Sexto Encuentro*, para poder resaltar así la vitalidad del movimiento chileno de mujeres al finalizar la dictadura militar. De hecho, la oposición contra Pinochet se fortaleció masivamente en los años ochenta. No se puede subestimar en ello el papel del movimiento de mujeres. En 1983 su lema de lucha era "democracia en la casa - democracia en el país". También en Chile las mujeres aprovecharon las grietas en el sistema social y político para plantear demandas específicas de género: denunciaron en el entorno privado las relaciones patriarcales existentes en la casa para equipararlas con las

relaciones a nivel de lo público, de la sociedad. El referendo de 1988, en lo cual el "No" (a la continuación de la dictadura) triunfó, fue sostenido muy fuertemente por grupos de mujeres - unas que se llamaron feministas y otras que se negaron a serlo. El movimiento de mujeres tuvo un aporte significativo en el hecho de que Pinochet tuviera que irse de la escena política, por lo menos de la primera plana. No obstante, en 1989, sólo 10 de los 164 recién elegidos diputados fueron mujeres.

Al resurgimiento fuerte del movimiento chileno de mujeres y su célebre participación en la superación de la dictadura, siguió rápidamente un desarrollo que debilitó su impacto visible hacia afuera y causó un retiro de muchas mujeres frustradas de los grupos activos. Después de la partida de Pinochet las mujeres - al igual que una gran parte del movimiento social de protesta - se consideraron parte del nuevo Estado recién conquistado. ¡Acaso no habían luchado por él! El movimiento de mujeres cooperó - mientras el Estado cooptó.¹ No fueron pocas las feministas que consiguieron puestos en instituciones estatales -y así entraron en la maquinaria de los esfuerzos y la faena cotidiana. La lucha de la calle, antes tan importante, ya no formaba parte de la cotidianidad profesional. El resultado fue tan decepcionante como revelador: el movimiento de mujeres fue absorbido sin mejorar más que algunos aspectos para la vida de las mujeres. En vez de resurgimientos feministas se desarrolló una suerte de asistencialismo feminista, lo cual llevó paulatinamente al desmoronamiento del movimiento. Como ya fue mencionado antes, hasta hoy en día, no se ha logrado imponer el derecho al divorcio en Chile, junto con la legalización del aborto una de las demandas principales de las feministas.

¹ También el movimiento brasileño de mujeres se quejó de este desarrollo en los años 90, especialmente bajo la presidencia de Fernando Henrique Cardoso.

El trasfondo del *Séptimo Encuentro Feminista* en 1996 en Chile se caracterizó, por un lado, por el descontento y la búsqueda de culpables por la presencia reducida del movimiento, es decir, por una pelea nacional; por otro lado, los movimientos de mujeres de otros países latinoamericanos y del Caribe, a su vez, también habían perdido mucho de la euforia inicial de años anteriores. La "diversidad" (lema del encuentro argentino) se percibía más y más como heterogeneidad. La paralización general notable en la izquierda de los años noventa tuvo sin duda su contraparte en la situación deprimida del movimiento de mujeres. Otro factor importante fue la cooperación internacional (o ayuda para el desarrollo), que apoyaba a determinados grupos de mujeres (los que ofrecían algún resultado "palpable") y a otros no. Hay dinero para los grandes escenarios, para la publicidad y la participación en las grandes conferencias internacionales de mujeres en Cairo y Beijing, para las redes, pero no para la acción concreta en el terreno, así fue el reproche muchas veces repetido. En vez de preocuparse por la educación popular para mujeres de los barrios pobres, se decía, hoy en día las ONGs de mujeres se dedicaban a monitorear la política del Banco Mundial. La nueva palabra mágica "género", en vez de "feminismo", colocó el análisis en el lugar de la lucha y contribuyó de esa manera (¿casualmente?) a la desmovilización de las activistas.

El proceso de preparación para la Conferencia Mundial de Mujeres en Beijing en 1995, les abrió a las latinoamericanas los ojos para conocer la situación y el debate en los demás países, y así tenía en muchos lugares efectos movilizadores mucho más allá del ámbito de las ONGs; pero al mismo tiempo dividió en una fase temprana a las mujeres entre las que, por ser miembros en una ONG de mujeres con vínculos al exterior, pudieron participar y sobre todo pudieron obtener el boleto de viaje, y las que se quedaron fuera del circuito de las bolsas y financieras. "Las chicas buenas van a Beijing, las malas van a cualquier parte," se dijo en algún momento.

El conflicto latente entre las llamadas "autónomas" y las "institucionales" se agudizó en la fase previa al *Séptimo Encuentro Feminista* en Chile, de tal forma que al final tan sólo unas 800 mujeres decidieron participar. El encuentro fue ensombrecido por choques muy fuertes. Para evitar una fragmentación arbitraria en pequeños grupos de trabajo - así argumentaron las organizadoras- y para promover la concentración en los puntos claves del movimiento feminista, el programa preveía exclusivamente debates de plenaria. Sin embargo, incluso la estructura prevista para el encuentro fue criticada como tutela autoritaria y se convirtió en piedra de escándalo. No solamente se les serruchó apasionadamente el piso a las "vacas sagradas", a quienes se reprochaba estar divulgando un "*feminismo light*", pagadas con dinero internacional. Al calor de la discusión, las participantes se dividieron en diferentes campos negándose las unas a las otras el derecho de reclamar para sí mismas el término "feminismo". La síntesis consistía en la formación de un tercer grupo a la par de las autónomas y las institucionales, que se llamó "ni las unas ni las otras".

"Nudos" Feministas

En el transcurso de los años noventa, los engorrosos "nudos feministas", que ya figuraban explícitamente en la agenda del encuentro en El Salvador, parecían cada vez más difíciles de desenredar. El encuentro en Chile, finalmente, patinó al margen de un dilema. El "Encuentro de los Desencontros", como se le llamó, indicaba la imprescindible necesidad de una pronta aclaración, precisamente porque la amenaza de la desaparición de los encuentros se estaba vislumbrando en el horizonte. En esta situación, una parte de las "autónomas" emprendió un nuevo comienzo propio en octubre de 1998, con el Primer Encuentro de las feministas autónomas de América Latina y el Caribe, que tuvo lugar en La Paz, Bolivia. Las demás mujeres acordaron que el último de los encuentros feministas del siglo XX,

inaugurados en Bogotá, tendría que llevarse a cabo por primera vez en algún lugar del Caribe.

Ya las cartas de invitación denotaban con sus formulaciones cuidadosas la inseguridad de las mujeres del comité preparatorio del encuentro. El *Octavo Encuentro Feminista Latinoamericano*, celebrado en noviembre de 1999, esperaban, tenía que ofrecer un espacio, para poder trabajar en una estrategia que unía los diferentes feminismos. Las palabras elegidas fueron francamente defensivas, como también lo fue la propuesta de emprender la discusión a partir del concepto de la diversidad. Como consecuencia de los conflictos chilenos entre autonomía, institucionalización y absorción, las dominicanas se negaron a aceptar cualquier recurso financiero que procediera de alguna manera de los fondos del Banco Mundial ni de la Agencia de Ayuda para el Desarrollo estadounidense US-AID. Al mismo tiempo no hubo límites para el número de inscripciones. Para evitar más peleas y polarizaciones, las dominicanas habían organizado la agenda de tal manera que cada día el evento empezó con presentaciones artísticas y ejercicios de dinámica grupal para facilitar la aproximación a los temas generales propuestos para el debate de la tarde, con títulos tan amplios como "Feminismo como movimiento social" o "Modelos viejos y nuevos de la dominación patriarcal".

Para esta finalidad se invitó a un grupo internacional de animadoras trabajando en el ámbito cultural. También fue prevista nuevamente reanudar a una vieja práctica algo olvidada, o sea una manifestación en público, después de queen años recientes, el feminismo había bastante desaparecido de la calle para recluirse a la intimidad de proyectos en muchas partes de Latinoamérica. Como en otras partes del mundo, el movimiento latinoamericano de mujeres tampoco pudo escaparse de la acusación de haberse convertido en un movimiento de proyectos de mujeres. El 25 de noviembre, fecha que en 1981 el *Primer Encuentro* en

Bogotá había sido proclamada como el "Día internacional contra la violencia contra las mujeres", las participantes hicieron una marcha por las calles de Santo Domingo. No por último mostraron con esto que las demandas que habían surgido al principio de la segunda ola del movimiento de mujeres desgraciadamente nunca llegaron a ser obsoletas: aún hoy falta mucho para que la autodeterminación de la mujer sobre su propio cuerpo se convierta en una realidad cotidiana.

Muchas de las aproximadamente 1500 participantes del *Octavo Encuentro Feminista* no se mostraron muy impresionadas con la metodología de las dominicanas. Habían llegado al encuentro con la esperanza de participar en un debate sobre estrategias y no para realizar ejercicios de psicoterapia, se quejaron algunas. Apenas se pudo evitar un escándalo cuando las haitianas (bien entendido que provienen de la misma isla) se sintieron excluidas, porque no hubo intérpretes disponibles. Los y las hispanohablantes solían olvidar, fue su reproche, que en América Latina se hablaba también francés, portugués, inglés y holandés, sin mencionar el sinnúmero de idiomas indígenas. Por supuesto, la exclusión criticada por las haitianas no se refería sólo a un problema técnico, sino tocaba a algo más fundamental, o sea: el notable desinterés con respecto a ciertos problemas. Las haitianas fueron las únicas en incluir explícitamente aspectos económicos en el debate y denunciaron las consecuencias devastadoras de la globalización económica en la vida de las mujeres. A pesar de que unos días antes se había celebrado la conferencia de la Organización Mundial del Comercio (OMC) en Seattle, - y las noticias de las protestas y del fracaso oficial estaban todavía muy frescas - la mayoría de las participantes no consideraron esa problemática como un punto central a tratar en la agenda feminista. (Rodenberg 2000)

Sin embargo, el encuentro finalmente no entró en los anales como el menos interesante y como testimonio de la descon-

certación y el estancamiento existentes en el movimiento, y eso gracias a la actuación de unas feministas jóvenes. En la declaración conjunta mencionada al principio, empezando con la programática frase: "El siglo 21 es nuestro" las jóvenes se distanciaron explícitamente de sus antecesoras. Decían que habían llegado al feminismo sólo en los años noventa, y no mediante un compromiso político sino por algún contacto en la universidad o las ONGs. Esto demostraría que el feminismo sí había ganado espacio, pero seguía moviéndose en círculos cerrados, a los cuales muchas mujeres no tenían acceso. Con respecto a la práctica feminista criticaron que a la hora de la verdad el concepto de la diversidad significaba muchas veces diferencia y desigualdad, mientras que otras experiencias (como las suyas) no se tomaban en cuenta como aportes igualmente valiables para el movimiento. Por tanto, exigieron del movimiento feminista una revisión del concepto y la práctica del poder, respeto, visibilidad, y, aunque guardando espacios propios, la inclusión de los hombres en la lucha por el cambio social. La gran incógnita ahora es el *Noveno Encuentro*, programado para el año 2002 en Costa Rica. Va a haber un relevo de "las vacas sagradas"? Conseguirán las jóvenes feministas incidir con nuevos impulsos orientadores y oxigenar al movimiento?

De hecho, el texto con que las organizadoras del *Noveno Encuentro* hacen conocer por internet sus propósitos promete el abordaje de nuevos terrenos. El tema del encuentro es ni más ni menos: "Feminismo y globalización". En vez de auscultar una que otra vez sus nichos, las costaricenses quieren incidir, constatando "La globalización en sí nos muestra la perpetuidad de las relaciones de poder tan cuestionadas desde el feminismo" (<http://www.9feminista.org/tema.html>). El feminismo ha servido para afinar los instrumentos de análisis, ahora hay que cambiar al mundo con él, y a fondo. „Ante esta realidad se tiende a que nuestras acciones políticas se limitan a ser

coyunturales más que de transformación a la estructura del sistema", critican, para concluir: "Necesitamos con urgencia una renovación de las alianzas y los pactos entre mujeres de distintos sectores, necesitamos volver a lo concreto, queremos un feminismo reconstruido, con amplios pactos intergenéricos" (ibid.)

Las palabras parecen ser escritas por aquellas mujeres, que no fueron a la República Dominicana, sino a Seattle, o, algunas semanas antes, a Toronto/Canadá a la Segunda Cumbre de América. La Primera Cumbre de América en 1998 en Santiago de Chile, a la cual concurren los Jefes de Estado de toda América, para empezar las negociaciones llevando al ALCA, una zona de libre comercio desde Alaska hasta Tierra de Fuego, fue escenario del nacimiento de una cooperación no gubernamental americana (de norte a sur) de corte nuevo. En Santiago se fundó la *Alianza Social Continental*, una red alternativa de activistas, con el objetivo de luchar en contra del comercio libre bajo la ideología neoliberal y de diseñar alternativas económicas. Sin embargo, las mujeres de la Alianza muy rápidamente comprendieron que en los análisis de los compañeros activistas faltaba el aspecto de género. Y aunque en medios alternativos hoy en día la palabra 'género' ya no puede faltar y se refiere en teoría a roles femeninos y masculinos, muy pocos hombres consiguen integrar la bisexualización jerárquica de la sociedad y por lo tanto de la economía ni en sus análisis ni mucho menos en su práctica cotidiana.

Por otra parte, el aspecto de género, o sea el estudio de las consecuencias diferentes de políticas, actividades económicas, derecho etc. según si se dirigen a hombres o a mujeres, ha ganado mucho en importancia en la perspectiva de feministas, dejando atrás la anterior preocupación por la visibilidad de las mujeres ocultas en la historia. Es interesante notar que tan sólo en Brasil, en los últimos años, se han creado siete redes de mujeres que tratan de la

temática de economía, comercio e instituciones financieras internacionales desde una perspectiva de mujeres y de género. La Marcha Mundial de Mujeres, una idea que surgió originalmente entre las mujeres de la Federación de Mujeres de Québec, Canadá, terminó el 17 de octubre 2000 frente al edificio de la ONU en Nueva York. En los meses anteriores hubo actividades y marchas regionales en los cinco continentes, con la participación de 5400 grupos de 159 países. Un 20 por ciento de ellos provino de América Latina. Una de las razones para la masiva presencia de latinas parece ser la fuerte interrelación y la existencia de redes nacionales como supranacionales creadas en el contexto de los encuentros feministas. (Olympe 2000)

Resumiendo

Dejando completamente de lado el tema espinoso de relaciones entre ONGs con contactos internacionales y organizaciones de base, influencia de la cooperación y el financiamiento exterior en la selección de temas de trabajo y aspectos similares, quisiera intentar un resumen.

Indudablemente las mujeres organizadas se han abierto paso a nuevos campos de acción en estos últimos años, y precisamente en aquellos espacios, donde hay una dinámica nueva. El espacio más reciente, masivamente abordado es el de la lucha contra la globalización. Necesariamente es una lucha más allá de fronteras nacionales, y por lo tanto se enfrenta ya no sobre todo al estado, sino a actores supranacionales. La interacción de feministas en los encuentros feministas desde los 80 - y también durante las preparaciones para las conferencias internacionales de las Naciones Unidas sobre temas relacionados con las mujeres - ha facilitado el contacto pan-latinoamericano.

Mucho más fuerte que en los años 80, cuando sobre todo las mujeres que no se denominaban feministas, o usaban el

término con cuidado, reclamaban la necesidad de una lucha común con los hombres, hoy la introducción de la perspectiva de género ha conllevado la expectativa que los hombres también participen en la tarea de desmontar jerarquías sexuales. Sin embargo, es interesante ver que la cooperación entre grupos masculinos y femeninos sigue siendo precario. Por una parte, la *Alianza Social Continental* ofrece un espacio para un análisis feminista, pero para que no se diluyan los contenidos, hace falta mantener grupos de mujeres dentro de la Alianza. Si no, los hombres los “olvidan” - todavía hoy. En julio del 2001, el Foro de Sao Paulo, una red de partidos políticos latinoamericanos de izquierda, envió una delegación de trabajo a Europa; 18 hombres y ninguna mujer integraron la delegación, a pesar de que los partidos miembros reclaman ser progresistas, a pesar de cuotas femeninas existentes, a pesar de encargadas de asuntos de mujer etc. en la mayoría de los partidos políticos participantes no había participación de mujeres.. Cuando no hay protesta, las propuestas de las mujeres se pierden o se invisibilizan. Será por eso que hace poco se fundó en Buenos Aires “Sudestada”, una red de mujeres escritoras y artistas. Por cierto, el espacio que se han abierto es uno nuevo: el internet, la comunicación cibernética. ([http//www.sudestada.org](http://www.sudestada.org))

Un fenómeno muy remarcable es la comparecencia de la comandanta zapatista Esther en el congreso mexicano, y me refiero tanto a la similitud con el comportamiento y la estrategia de las feministas o pre-feministas del siglo XIX, como a su valor simbólico en un país cuyo renombre incluye, dicho sea con todo cuidado, el machismo de los hombres. Por cierto, hay enormes diferencias entre la peruana blanca Clorinda Matto, del siglo XIX, proveniente de la burguesía liberal, y la mexicana indígena Esther, del siglo XXI, proveniente de la selva lacandona. No obstante, ambas mujeres reclaman para sí la presencia en la tribuna más importante del debate sobre la sociedad - el periódico

antes, el congreso ahora. Ambas están al amparo de un grupo dinámico que está ensanchando su influencia. Y en ambos casos la mujer transgrede las demandas del grupo para ventilar críticas (incluyendo críticas al propio grupo) y reivindicaciones en su calidad de mujer. La lucha de Clorinda Matto por las mujeres tuvo sus límites dentro de la burguesía liberal que defendía. Es de esperar que el espacio que simbólicamente abrió la comandanta Esther va mucho más allá.

Bibliografía

- Álvarez, Sonia (1998): "Feminismos Latinoamericanos", en: Estudios feministas, IFCS/UFRJ, 6. año, No. 2, pág. 265-284.
- Aquí nosotras (1994): No. 11, Buenos Aires, Marzo, Edición Especial: VI Encuentro Feminista de El Salvador
- Belli, Gioconda: El país bajo mi piel. Managua 2000
- Cabezas, Omar: La montaña es algo más que una inmensa estepa verde. Managua 1982
- Las Capullanas (1999): 4. año, No. 45, Lima, 22 Diciembre; (2000) 5. año, N° 52, 30 Noviembre
- Comité preparatorio del VI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, Centro América (1993): No. 2, Mayo und No. 3, Agosto
- Feminaria (1996): No. 9, Buenos Aires, Edición Especial: VII Encuentro Feminista en Chile
- Fisher, Jo (1993): Out of the shadows. Women, Resistance and Politics in South America, London
- Ila (1998): No. 220, Noviembre: Schwerpunkt: Stand der Frauenbewegung
- Kirkwood, Julieta (1990): Ser Política en Chile, Santiago de Chile
- Küppers, Gabriele (Editora) (1992): Feministamente. Frauenbewegung in Lateinamerika, Wuppertal
- Küppers, Gabriele (1989): Peruanische Autorinnen vor der Jahrhundertwende. Literatur und Publizistik als

- Emanzipationsprojekt bei Clorinda Matto de Turner,
Frankfurt am Main, Bern, New York y Paris
- Küppers, Gabriele: "In Bewegung geraten. Frauen und
Feminismus in Lateinamerika", en: Jahrbuch
Lateinamerika 24: Geschlecht und Macht. Analysen
und Berichte, Münster 2000, p.17-36
- Memoria del IV Encuentro Feminista Latinoamericano y
del Caribe (1987): Taxco, México, Octubre
- Olympe, Feministische Arbeitshefte zur Politik, Heft 13.
Dezember 2000
- Ramírez, Sergio: Adiós muchachos! Managua? 2000
- Rauber, Isabel (1998): Género y Poder. Ensayo – Testimonio,
Buenos Aires
- Rodenberg, Birte (2000): Política bajo palmeras. VIII.
Encuentro Feminista y del Caribe, en: *ila*, No. 232,
Febrero, pág. 47-48
- Rodenberg, Birte (1999): Organización local propia y redes
globales. Campos de acción de mujeres en el movi-
miento ecológico de México, Bielefeld
- Teles, María Amelia (1994): *brasil mulher*. Historia corta del
feminismo en Brasil, Hamburg
- Viezzer, Moema (1977): Si me permiten hablar... El testi-
monio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia,
Siglo XXI editores (versión alemana: Bornheim-
Merten 1983)

El boom de organizaciones feministas no gubernamentales en América Latina

Sonia Álvarez*



**Profesora de ciencias políticas de la Universidad de California en Santa Cruz. Es autora de: Engendering Democracy in Brasil: Women's Movements in Transition Politics (Princeton, 1990), ha editado junto con Arturo Escobar The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy (Westview 1992) y junto con Evelina Dagnino y A. Escobar Cultures of Politics/Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements (Westview, 1998). Era directora del Programa de Asuntos Jurídicos y Justicia Social de la Fundación Ford en el Brasil. El presente artículo ha sido publicado en International Feminist Journal of Politics, No. 1, septiembre de 1999, p. 181-209. Agradecemos a la Editorial Routledge por el derecho de reproducción. La versión integral puede consultarse en www.jahrbuch-lateinamerika.de.*

La política neoliberal de ajuste estructural con sus reducciones en los servicios públicos, ha cambiado drásticamente las condiciones bajo las cuales luchan

por la justicia social los movimientos feministas y otros movimientos de la sociedad civil. Mientras algunos actores(as) y actividades salieron fortalecidos(as), por ejemplo las organizaciones no gubernamentales (ONGs), otros(as) sufrieron marginalización.¹

En el feminismo latinoamericano la existencia de ONGs no es un fenómeno nuevo. En el marco de la segunda oleada feminista de los años setenta, al lado de los colectivos y asociaciones más bien informales, surgieron en muchos países organizaciones institucionalizadas, con activistas a tiempo completo.² Grupos de ambos tipos invertían sus energías en la educación popular, la movilización política y los derechos de mujeres desprivilegiadas. Sin embargo, en los años noventa se produjo una verdadera oleada -un *boom*- de ONGs que se especializaron en la valoración de medidas políticas dirigidas hacia las mujeres, la implementación de proyectos y el ofrecimiento de servicios sociales. Alcanzaron un reconocimiento público hasta la fecha jamás conocido, lo que dio lugar a que muchas de ellas suprimieran poco a poco su accionar anterior, más bien orientado hacia el movimiento.

La profesionalización de sectores importantes del movimiento feminista en América Latina fue en los años ochenta una respuesta estratégica ante el fin de las dictaduras militares y los frágiles y desiguales procesos de democratización en amplias regiones del continente. Cuando los

¹ Este artículo está basado en una investigación de campo y en más de 200 entrevistas realizadas durante 1997 y 1998 en Brasil, Chile, Perú y Colombia, así como en los resultados de una investigación anterior a ésta (Alvarez 1998). Antes de continuar quisiera aclarar que en los procesos que a continuación voy a describir, he participado personalmente. Desde 1993 hasta 1996 trabajé como directora de programas en la Sección para Asuntos Jurídicos y Justicia Social de la Fundación Ford en Río de Janeiro. Allí valoraba, aprobaba y apoyaba proyectos de investigación de género y programas de apoyo, y trabajaba en estrecha coordinación con ONGs feministas de índole muy diversa.

² El concepto institucionalización es usado en el sentido weberiano para caracterizar la racionalización y burocratización de procedimientos y normas internas a nivel organizacional.

entonces aliados en la lucha contra los regímenes autoritarios alcanzaron el poder en los años ochenta y noventa, numerosos grupos feministas cambiaron la orientación de su investigación aplicada, su trabajo de cabildeo y sus capacidades en la defensa de los derechos de las mujeres, y optaron por traducir el proyecto feminista de cambios culturales y políticos en la formulación de propuestas para una política de género concreta.³ La mayoría de esos nuevos grupos, así profesionalizados, desarrollaron estrategias políticas e identidades híbridas, es decir, adquirieron conocimientos sobre el desarrollo de medidas políticas de género, sin descuidar las actividades de movimiento orientadas hacia el empoderamiento de las mujeres y el cambio de las relaciones de género existentes.

Sin embargo, en los años noventa los Estados latinoamericanos aceptaron el llamado Nuevo Orden Político que está basado en los dos pilares de la política económica neoliberal y la teoría liberal de la democracia (Hulme y Edwards 1997b, p. 5). Esto produjo una serie de medidas políticas de género de carácter menos claramente progresista, que aspiran a integrar a las más pobres de las mujeres pobres al mercado y a promover su autoayuda. Estrategias particularmente promovidas por la sociedad civil que buscan atenuar las consecuencias más graves del ajuste estructural. Con arreglo a la reducción de los servicios públicos los gobiernos y las organizaciones supranacionales se apoyaron cada vez más en la ONGs feministas para evaluar las medidas de fortalecimiento para la mujer e implementar los programas de autoayuda, de apoyo y de formación para mujeres desprivilegiadas. Esto acentuó el aspecto técnico-profesional de la identidad híbrida de las ONGs feministas, mientras los objetivos orientados hacia el empoderamiento de las mujeres y las actividades hacia el movimiento, fueron relegados cada vez más a segundo plano.

³ Jaquette y Wolchik (1998) así como León (1994) dan un cuadro sinóptico sobre el desarrollo y la dinámica del feminismo en América Latina.

Muchos críticos opinan que las ONGs como tales tienen un efecto despolitizante y desradicalizador para el movimiento.⁴ A mi entender, fue justamente gracias al carácter político híbrido de las ONGs feministas que se logró jugar un papel determinante en la representación de posiciones feministas (por la defensa de una política de género progresista) y crear a la vez alianzas políticas centrales entre las activistas del movimiento feminista y la sociedad civil.

Las ONGs en el feminismo actual de América Latina

En los últimos diez años el feminismo latinoamericano ha vivido un proceso interesante de descentralización y diversificación (Álvarez 1998), que va mucho más lejos que el de las organizaciones tradicionales de los movimientos sociales. En los años noventa se ha producido un aumento galopante de espacios y lugares, en los cuales mujeres que se consideran feministas actúan y difunden discursos feministas. Durante más de dos decenios las feministas tenían que luchar por que sus demandas fueran tomadas en cuenta también en aquellos espacios sociales dominados por hombres. Hoy las feministas están presentes en incontables espacios públicos, en colectivos lesbiano-feministas, en ONGs dedicadas a la investigación, en federaciones sindicales, en los movimientos de indígenas y de negros, en programas universitarios de investigación de género, en los grandes partidos políticos, en el aparato estatal así como en las organizaciones internacionales de apoyo y desarrollo.

En los años noventa también se consolidaron coordinaciones nuevas y más sólidas entre los centros de política feminista. Forman parte de éstas todas aquellas redes que priorizan la lucha por una identidad regional y la solución de los problemas más agudos, como por ejemplo la Red de

⁴ Ver particularmente Petras (1997) y Ferguson (1994).

Mujeres Afrolatinoamericana y Caribeña o el Comité Latinoamericano para la Defensa de los Derechos de la Mujer, pero también otras, como la Coordinación Regional de ONGs, que busca incidir en las discusiones de las Naciones Unidas. Las ONGs han jugado un papel central en el desarrollo y fortalecimiento de estas formas de articulación formal (Álvarez et al. 1998). Mediante la producción y difusión de circulares y publicaciones innumerables, la organización de conferencias y seminarios y la construcción de redes electrónicas así como de una cantidad de otros medios de comunicación, las ONGs se volvieron punto de encuentro, a través del cual el movimiento feminista logró articularse a pesar de su dispersión territorial y división orgánica. Como expone Mansbridge, poniendo por caso Estados Unidos, "el movimiento feminista (...) ni es una federación de organizaciones ni una asociación de individuos, sino un discurso. Se constituye por un sinnúmero de aspiraciones y conocimientos de causas contradictorias y en transformación permanente, que proporcionan propósitos, recursos cognitivos y apoyo emocional en el desarrollo de la identidad feminista del individuo" (1995, p.27).

¿Qué son las ONGs feministas?

¿En qué se diferencian las ONGs feministas de las no feministas y de otros actores(as) dentro del movimiento feminista en sentido amplio? En el discurso de política para el desarrollo el concepto de ONG es aplicado de manera muy imprecisa, para nombrar todos aquellos actores sociales que no se dejan determinar como parte del Estado, de la sociedad política o del mercado. Puede tratarse de colectivos campesinos, de cocinas comunales o bien de institutos de investigación, análisis y difusión de ideas (think tanks).

Desde la visión de las feministas latinoamericanas, las mismas ONGs frecuentemente son caracterizadas como instituciones con un equipo profesional y funcionalmente especializado de colaboradoras remuneradas, que a veces

cuenta con una pequeña cantidad de voluntarias. Son financiadas por instituciones bilaterales o multilaterales así como por fundaciones privadas, en su mayoría extranjeras. Sus tareas consisten en la elaboración de informes o en el desarrollo de proyectos para incidir en gremios políticos, en la asesoría del movimiento de mujeres y en brindar apoyo a mujeres de pocos recursos a través de servicios diversos. Por el contrario, el movimiento de base se constituye por grupos o colectivos feministas que a su vez se componen en su mayoría de miembros voluntarias con alta fluctuación y no por colaboradoras remuneradas. Es caracterizado ante todo por sus estructuras informales de organización, cuenta con mucho menos recursos, y sus acciones están más bien orientadas hacia objetivos vagamente definidos y de corto plazo. Sin embargo, una diferenciación tan rígida entre ONG y movimiento de base oculta el carácter híbrido de la mayoría de las ONGs feministas. No toma en cuenta las diferencias importantes entre los diversos países en cuanto al período y el alcance de la implementación de las estructuras de ONGs en el movimiento, y da solamente una visión limitada de las multifacéticas actividades y prácticas de esas organizaciones.

En la literatura científica las ONGs son definidas normalmente como organizaciones intermediarias. Éstas se componen "en general por miembros de la clase media con formación profesional, que han decidido, por razones políticas o humanitarias, trabajar con capas pobres y marginalizadas" (Pearce 1997, p. 259). Las ONGs transfieren recursos financieros internacionales a organizaciones de base y apoyan el desarrollo de éstas. En la mayoría de los países de América Latina las ONGs feministas son integradas por personas con formación académica y provenientes de la clase media, quienes trabajan con mujeres de la clase baja.⁵

⁵ Una investigación sobre 97 ONGs de mujeres en México arrojó que el 81% de sus miembros cuenta con una licenciatura y un 12% con un título escuela superior. 4% había pasado estudios de maestría o de otra promoción académica (Tarrès 1997, p. 28).

Sin embargo, se diferencian de las ONGs no feministas en por lo menos dos aspectos esenciales. En primer lugar, la mayoría no considera su trabajo como "ayuda para otros", sino como aporte a la transformación de las relaciones de poder entre los géneros, que a la vez son determinantes para sus propias vidas (Lebon 1998). En segundo lugar, la mayoría de las colaboradoras se ve como parte integral del movimiento de mujeres, el cual comprende tanto a otras feministas como a las mujeres pobres y trabajadoras para las cuales trabajan.

Debido a esta identidad doble o híbrida, la mayoría de las instituciones de feministas profesionalizadas entran en relaciones horizontales (proporcionando asesoría y como parte), con organizaciones de mujeres de diversa índole (desde mujeres sindicalistas y grupos de vecinos y comunales y urbanos hasta grupos religiosos de madres), o en relaciones verticales, con círculos políticos a nivel local e internacional. Esta doble integración ha contribuido sin duda al éxito de las ONGs feministas en relación al fomento de un clima político de género de carácter progresista (Álvarez 1994). El apoyo (real o potencial) de grupos organizados de electoras facilitó que las ONGs feministas lograsen mover a partidos políticos y representantes gubernamentales, a fin de que éstos retomaran las demandas por los derechos de mujeres y por la justicia de género. El enraizamiento sólido en el movimiento de mujeres garantizaba la responsabilidad de las ONGs ante otras actoras feministas. Sin embargo, la tendencia a la preponderancia de las actividades técnicas y de asesoría podría contribuir a la enajenación de aquella parte del movimiento cuyo apoyo es indispensable para un trabajo exitoso.

Brasil, Chile y Colombia: importancia diferenciada de las ONGs

En América Latina la importancia de las ONGs y la dimensión en que su lado técnico va eliminando las

actividades orientadas hacia el movimiento, varía considerablemente de país a país. Esto se debe al ambiente político respectivo, a las prioridades de los donantes internacionales y a las particularidades de cada uno de los movimientos feministas. En Brasil, por ejemplo, las activistas establecen una clara línea divisoria entre ONGs y "el movimiento", porque los primeros grupos feministas eran sobre todo asociaciones de tipo informal. Raras veces recibían financiamiento externo y en su mayoría no contaban con colaboradoras a tiempo completo. La institucionalización del movimiento feminista en el Brasil fue un proceso paralelo al largo proceso político de transformación. La liberalización política paulatina y la apertura hacia políticas de género, a principios de los años ochenta, que fue fortalecida por algunos de los gobiernos estatales controlados por la oposición, motivó a cada vez más feministas a formar organizaciones formales.⁶

En Chile, debido a los diecisiete años de dictadura pinochetista y al empobrecimiento de amplios sectores de la población, fueron los movimientos de oposición quienes de manera privilegiada recibieron los fondos internacionales de ayuda provenientes de las organizaciones humanitarias y de las fundaciones liberales. Allí los grupos feministas formaban parte integral del movimiento de oposición política. Desde muy temprano lograron institucionalizar sus organizaciones. Debido, por un lado la represión, y por otro a la indiferencia del Gobierno ante la miseria a la que el neoliberalismo empujó a las mujeres, sobre todo de las capas bajas, la prioridad de las primeras ONGs se orientó hacia el apoyo de estas mujeres en su lucha por la sobrevivencia y por la organización contra la dictadura.⁷

⁶ El 50% de las ONGs brasileñas surgieron entre 1980 y 1990. Sobre el movimiento feminista en el Brasil consultar Álvarez (1994) y Soares (1995).

⁷ Sobre el movimiento feminista en Chile consultar Frohmann y Valdés (1995) así como Chuchryk (1994).

A partir del fin de la dictadura y el surgimiento de una nueva modalidad "post-socialdemócrata" del neoliberalismo en 1989, estas relaciones estrechas con la base parecen haber sido cortadas en gran parte.

En cambio en Colombia las ONG jugaron un papel mucho menos importante en el movimiento feminista. En ese país el escenario está dominado por pequeñas organizaciones de activistas.⁸ Clientelismo, corrupción, "democracia de la droga", poca presencia del Estado en amplias regiones del país y violencia política endémica no han favorecido mucho la construcción de ONG especializadas con incidencia en las políticas del Estado. Sin embargo, la descentralización política después de 1986 y la aprobación de la Constitución en 1991 (que prescribe la participación de la sociedad civil en los asuntos de la planificación para el desarrollo) han estimulado la institucionalización de los movimientos sociales. El Estado por su parte utiliza cada vez más a las ONG para la implementación de sus políticas y para brindar servicios sociales. De ahí que las feministas colombianas establecen ahora la diferencia entre las "ONG históricas" y aquellas que surgieron después de la aprobación de la Constitución, que a veces actúan de manera bastante limitada, oportunista y nepótica.

Las actividades de las ONGs feministas en América Latina

Varios investigadores diferencian a menudo entre diversos tipos o generaciones de ONGs; las que trabajan en el campo caritativo ofreciendo apoyo en el campo social; otras que implementan pequeños proyectos de desarrollo, y aquellas que buscan fortalecer la organización, movilización y autoayuda en los municipios. A mi entender la mayoría de las ONGs feministas y no feministas son una combinación

⁸ Sobre el movimiento feminista colombiano consultar Luna y Villareal (1994) así como Barrig (1997b).

de todos estos tipos. Por supuesto, a lo largo de los años, las prioridades de trabajo de las ONGs feministas han militado claramente en las filas de quienes luchan por mejorar las condiciones básicas y las problemáticas propias de las mujeres.

En las ONGs antiguas, las que surgieron con la segunda oleada del feminismo latinoamericano, la educación popular y el empoderamiento de la conciencia individual de la mujer en general tuvo especial importancia. Ofrecían además asesoría y apoyo para las mujeres de capas bajas. En Chile una federación de grupos femeninos de base, MEMECH, que surgió después del fin de la dictadura, aún se considera como "puente entre feminismo y las clases populares" y ofrece a las mujeres de zonas marginalizadas urbanas un sinnúmero de cursos de formación y otros servicios. *Tierra Nuestra* maneja en el sur de Santiago una escuela para lideresas del movimiento de base y fortalece la organización autónoma de 64 grupos femeninos de base. También la actual coalición de post-Beijing, que es coordinada por *Diálogo Mujer* en Bogotá, quiere fomentar un "feminismo popular de la diversidad". En México el noventa por ciento de las ONGs feministas ofrecen servicios directos a sus grupos beneficiarios, y la mayoría reclama estar comprometida con las mujeres del pueblo, sean éstas mujeres urbanas, campesinas o indígenas (Tarrés 1997, p. 19 s.). Algunas ONGs feministas, como CFEMEA en el Brasil y *Casa de la Mujer* en Colombia han concentrado su acción en desarrollar y supervisar toda legislación que atañe a las relaciones de género. Otras buscan combinar el trabajo de base con la incidencia en las acciones estatales o con otras formas de intervención cultural y política. Su preocupación por los asuntos jurídicos no sólo sirve para el apoyo de una política más progresista, sino que busca además provocar un cambio cultural.

ONGs feministas afrobrasileñas, como *Geledés* y *Faala Preta* de São Paulo, apoyan programas de concientización para

jóvenes y mujeres negros, y trabajan a la vez por una política de género que tome en cuenta el aspecto étnico, una jurisdicción anti-racista y con sensibilidad de género, y por demandas de política de salud. *Themis*, una ONG feminista de Porto Alegre ofrece programas de formación jurídica para lideresas de organizaciones de base. Organiza además talleres sobre temas de género, etnicidad, clase y derecho para jueces y otros juristas y desarrolla programas para el fortalecimiento de una jurisprudencia feminista. La red regional feminista por los derechos constitucionales, CLADEM (Comité Latinoamericano para la Defensa de los Derechos de la Mujer) al cual pertenece también *Themis*, pretende elaborar una crítica radical del orden jurídico. Para el quincuagésimo aniversario de la declaración de las Naciones Unidas, la organización llevó adelante una campaña transnacional por la aprobación de una "Declaración Universal de los Derechos Humanos con Perspectiva de Género". Su objetivo no sólo consistía en incidir en las Naciones Unidas, más bien se pensaba aprovechar el aniversario para informar a una amplia opinión pública acerca de los derechos humanos de la mujer.

Muchas ONGs feministas tratan de mantener sus actividades de asesoría, de fortalecer la concientización en grupos femeninos de base y seguir desarrollando la política de género en el marco estrecho de las actuales democracias de América Latina. Sin embargo, pareciera que los recursos materiales disponibles para ello están agotándose cada vez más, y es cada vez más difícil alcanzar logros políticos. Las agencias donantes nacionales e internacionales apoyan de manera creciente la elaboración de estudios sobre políticas de género y la prestación de servicios sociales a través de ONGs. Cada vez más hay ONGs que se concentran en tareas de asesoría técnica, y los objetivos de desarrollo alternativo y autoayuda orientados hacia el movimiento están a punto de quedarse en el camino.

Demanda de feministas profesionales

El factor fundamental para el crecimiento de las actividades de asesoría técnica era la creciente demanda de conocimientos especializados en materia de género y de mujeres por parte del Estado y de las organizaciones internacionales. Estos conocimientos son ofrecidos por aquellas organizaciones de mujeres que cuentan con el mejor equipamiento técnico y con colaboradoras a tiempo completo. Fue gracias al exitoso trabajo de incidencia de parte de ONGs feministas que en los últimos años se ha producido una verdadera oleada de medidas y programas con orientación de género. Hoy son muchos los gobiernos que manejan discurso progresista sobre los derechos de la mujer. Por lo menos a nivel retórico la mayoría de los Estados latinoamericanos expresan su compromiso con la igualdad de derechos entre el hombre y la mujer.

El "libro blanco de la mujer" colombiano confirmó que la promesa "de rembolsar las deudas contraídas con las mujeres por parte de la sociedad", hecha por el gobierno de Samper, había sido cumplida (Presidencia de la República de Colombia, 1994). El gobierno chileno, supuestamente el protagonista principal de ese proceso en la región, declara que "la superación de la discriminación de la mujer está a la orden del día gracias a los tres lineamientos del gobierno actual: el fortalecimiento de la democracia, el desarrollo económico nacional y la modernización (SERNAM 1994, p. 5). Jefes de Estado como Fujimori, Cardoso y Zedillo han declarado su intención de promover a mujeres y de incluirlas en su concepto de desarrollo. En el transcurso del proceso de preparación regional para la cumbre de Beijing fue introducida una serie de reformas, inspiradas por el feminismo, al plan de acción caribeño, por ejemplo la participación equitativa de las mujeres en la vida pública y el derecho al control del cuerpo propio. De esa manera consiguieron el nivel de normas necesarias para el quehacer gobernante en la región.

En efecto, algunas de estas normas parecen entrar en la legislación. La regulación por cuota que debería garantizar la participación de la mujer en funciones públicas fue aprobada en Argentina, en Brasil y en Perú. En Chile y Bolivia actualmente están en discusión leyes similares (Jones 1998). Dieciséis Estados aprobaron leyes contra la violencia familiar.

Las ONGs feministas que como consecuencia de la democratización trabajaron por el fortalecimiento de los derechos de la mujer contribuyeron decididamente en esta aparente apertura hacia las políticas de género. El trabajo del "Lobby global de mujeres", que desde el Foro de Mujeres de la cumbre de Río en 1992 cuenta cada vez más con la participación de las ONGs latinoamericanas, ha desencadenado un proceso que por algunas académicas es calificado como el nacimiento de un "orden internacional de mujeres" (Kardam 1997, p. 2).

En todos los países de la región fueron creadas instituciones estatales para la planificación y supervisión (raras veces para la implementación) de programas para políticas de género.⁹ En algunos casos, como por ejemplo en el del SERNAM chileno (*Servicio Nacional de la Mujer*) y el del CNDM brasileño (*Conselho Nacional dos Direitos da Mulher*), la creación de instancias públicas para la mujer fue producto de un trabajo intenso de amplios sectores del movimiento feminista. En otros casos, como la creación en Colombia de la *Consejería para la Juventud y la Familia*, bajo Gaviria, o la instalación del PROMUDEH (*Ministerio de Promoción de la Mujer y del Desarrollo Humano*) por Fujimori, se deben más bien a consideraciones prácticas y hasta oportunistas por parte de estos gobiernos. En este caso juega un rol determinante el hecho que en la actualidad el otorgamiento de fondos de fomento y de créditos bilaterales y

⁹ Ver Lind (1995) y Friedman (1997).

multilaterales, en muchos casos están ligados a la comprobación de la sensibilidad que demuestre un gobierno para el rol de la mujer en el proceso de desarrollo.

¿Ciudadanas con género o expertas de género?

La mayoría de los gobiernos han adoptado esta dimensión específica de género para sus políticas de desarrollo y consideran la integración de las mujeres pobres al mercado como indispensable para el "desarrollo" neoliberal. El asunto de género es considerado, por tanto, como dimensión clave para la privatización de programas de bienestar social, la racionalización de las políticas sociales, la implementación de programas para el "combate a la pobreza" y la pacificación de focos de disturbios sociales (Craske 1998, p. 104). Es así cómo la actual política de género en América Latina es en muchos casos parte de una "estrategia de ajuste social" con sensibilidad de género. Se trata de programas para los grupos más afectados por las políticas de ajuste estructural.¹⁰ Para muchas colaboradoras de instituciones estatales dedicadas a la mujer, el término "género" se ha vuelto parte del lenguaje de planificación técnica, como indicador neutral de poder para medir la "modernidad" y el "desarrollo"; y ha dejado de ser una categoría que se refiere a la desigualdad en las relaciones de poder entre el hombre y la mujer.

En un período caracterizado por recortes cada vez más drásticos en los presupuestos públicos y en el que la competencia sobre planificación de políticas de género sigue insuficiente por parte de los funcionarios públicos, muchos gobiernos han pasado a buscar la asesoría de empresas privadas y de ONGs para los asuntos de género. Incluso el SERNAM chileno -con sus 350 empleados, probablemente una de las instituciones especializadas para

¹⁰ Ver Craske (1998) y Schild (1998).

asuntos de género más grandes en la región- ocupa con regularidad ONGs feministas.¹¹

En muchos casos las evaluaciones conducidas por ONGs no se diferencian en mucho de las que son desarrolladas por empresas privadas o por consultores académicos. En general los gobiernos encargan a equipos de ONGs especializadas en el desarrollo de estudios para evaluar el impacto de sus políticas o para investigar situaciones de deficiencia, pero fortalecen muy poco los debates políticos con la sociedad civil. Las ONGs son tomadas en cuenta sobre todo como expertas para evaluar la política y los programas de género, pero no como organizaciones del movimiento que podrían facilitar la participación de las ciudadanas en la formulación e implementación de éstos. Por ello la inclusión de las ONGs feministas por parte de los gobiernos no lleva necesariamente a una política de género más eficaz o a una realización mayor de los derechos de la mujer.

¿Organizaciones de la sociedad civil?

Muchos gobiernos neoliberales han expresado su voluntad de "integrar la sociedad civil al desarrollo de nuevas relaciones de género" (por ejemplo SERNAM 1994, p. 7). Para lo cual a menudo se atribuye a las ONGs feministas un papel clave de "intermediario" con los grupos femeninos de la población. Durante las cumbres de Beijing y el Cairo, por ejemplo, muchos gobiernos latinoamericanos invitaron a ciertas ONGs feministas a participar en los encuentros oficiales de preparación, en última instancia probablemente para responder a la exigencia de las Naciones Unidas que querían una mayor participación de la sociedad civil en estos procesos. Además, algunas ONGs junto con algunos

¹¹ Sobre la relación de las ONGs feministas con el Estado ver también Friedman (1997), Schild (1998), Craske (1998) y Barrig (1997a, 1997b).

especialistas académicos fueron encargados de elaborar estudios de evaluación de los progresos alcanzados sobre la equidad de género durante las últimas dos décadas. En los círculos políticos las ONGs son actualmente consideradas pilares de la "democratización" y componentes esenciales de una sociedad civil floreciente. De ahí que se haya derramado una verdadera marea de fondos de promoción de parte de donantes privados e instituciones bilaterales y multilaterales, sobre aquellas ONGs feministas que se declararon de acuerdo y que tenían los medios para promover la participación de la sociedad civil en los encuentros de preparación de estas conferencias internacionales.

Pero la decisión sobre la selección de las ONGs para la participación en los encuentros de preparación, en asesorías y para su financiamiento se orientaba en casos contados por la dimensión con la que estas organizaciones operan como verdaderos intermediarios de amplios sectores de población o como voceros de éstos. A menudo fueron admitidas a participar aquellas ONGs que contaban con un equipo de colaboradores versados en política, ya familiarizados con los procedimientos de las Naciones Unidas y con generosos apoyos financieros desde el exterior. Tanto los gobiernos como los donantes raras veces pedían más que una consulta simbólica a la supuesta base - por ejemplo una conferencia pública o un seminario - como comprobante de su actividad de intermediario. La mayoría de las ONGs feministas de América Latina no cuentan con una membresía numerosa y están conscientes de que no representan a nadie. Sin embargo, para muchos Estados y organizaciones internacionales las ONGs profesionales se han vuelto entretanto un equivalente cómodo para la sociedad civil. En Chile por ejemplo el SERCAM dialoga primordialmente con instituciones profesionales, que mediante sus evaluaciones y estudios han contribuido a sondear los temas y las perspectivas de la política estatal. De esa manera el SERCAM trata de

compensar la falta de contacto con los grupos de mujeres de base. Las demandas y reivindicaciones de estos grupos, por lo tanto, son expresadas a través de las ONGs y de manera mediatizada (Valenzuela 1997, p. 22).

Las ONGs más profesionales y las más versadas se han vuelto las interlocutoras preferidas de los gobiernos y de las organizaciones internacionales en asuntos de política de género. Al declararlas intermediarias los gobiernos neoliberales esquivaron la creación de foros públicos o de otras instituciones democráticas que hubieran permitido a las directamente afectadas por la política de género, la expresión propia de sus necesidades y demandas.

ONGs al servicio del estado neoliberal

En el discurso neoliberal se habla frecuentemente de la responsabilidad compartida entre Estado y la sociedad civil en el bienestar social. Con este trasfondo se busca la creación de convenios con las ONGs. Los gobiernos promueven al nivel local actividades de "autoayuda" en el combate contra la pobreza y por el aseguramiento de los servicios sociales, pues entre tanto han sido recortados drásticamente casi la totalidad de los programas sociales, excepto algunas medidas de emergencia (Rasque 1998, p. 105). La sociedad civil en general y las ONGs en particular son llamadas a participar en la implementación de estas estrategias y a asumir la responsabilidad de tareas que el Estado neoliberal reducido evade (Álvarez et al. 1998, p. 1).

Uno de los ejemplos locales más demostrativos para ilustrar esta tendencia lo encontré en una publicación editada por la administración municipal de Santiago de Cali en Colombia, sobre el tema de "la coalición entre Estado y ONGs". En este folleto con el título de "El Rostro Social de Cali", el gobierno local elogia la existencia de numerosas ONGs en la ciudad y a la vez subraya: "En el transcurso de

los años el trabajo, numerosas ONGs se ha diversificado. A sus convicciones ideológicas iniciales se ha añadido un estilo de trabajo cada vez más técnico-profesional. (...) Las ONGs comienzan a profesionalizarse y a aplicar criterios de eficiencia en su trabajo. Esto les permite desarrollar proyectos sociales en beneficio de los grupos más vulnerables y necesitados de la sociedad bajo contrato de la administración pública" (Alcaldía Santiago de Cali 1997, p. 6, 8).

Según David Hulme y Michael Edwards esta visión es coherente con una nueva agenda política: "Los mercados y la iniciativa privada son considerados como los mecanismos más eficientes para alcanzar el crecimiento económico. (...) Gracias a su supuesto acceso de bajo costo a los más pobres, las ONGs son apoyadas por la administración pública para facilitar las prestaciones sociales a todos aquellos que el mercado no logra cubrir. (...) Las ONGs tienen una larga tradición de aseguramiento y prestación de tales servicios para los pobres en todos aquellos países en los cuales los gobiernos no disponían de los medios necesarios para garantizar salud y educación para todos. La diferencia consiste en que hoy las ONGs son encargadas primordialmente de substituir el Estado en misiones sociales" (1997b, p. 6).

La administración pública de asuntos sociales de Cali se vanagloria de lo eficiente que es encargarle a las ONGs la implementación de programas gubernamentales: "Podría contratar a mil empleados públicos; pero prefiero ocupar a doscientas ONGs en su lugar. (...) No tenemos recursos. (...) Y de esa manera logramos más en el ámbito social."¹²

En Chile "la capacitación con perspectiva de género", ofrecida por ONGs feministas y no feministas, por organizaciones de mujeres de base, por empresas privadas de asesoría

¹² Entrevista, Santiago de Cali, 25 de agosto de 1997.

y por numerosas oficinas públicas ha empezado a ser una de las industrias de crecimiento más importantes. Los numerosos programas de capacitación buscan impedir que los más pobres de los pobres (sobre todo las mujeres solas, jefas de familia) que son el sedimento de la economía neoliberal, queden abandonados a causa de la red social ampliamente desgarrada. Como muchos otros gobiernos neoliberales en América Latina, el gobierno chileno le dio una nueva interpretación a las consecuencias estructurales y culturales, producto de la desigualdad de poder en las relaciones de género y de la marginalización económica, considerándolas como "situaciones de anomalía". En consecuencia la violencia contra las mujeres es más bien considerada como patológica y no tanto como expresión de la opresión de la mujer.

La mayoría de las feministas con quienes he hablado en Santiago estaba bien consciente de la base problemática de la prosperidad del mercado de capacitaciones. Sin embargo, esas mujeres consideran que se debe tomar en cuenta que las ONGs se vieron obligadas a ampliar su oferta de programas de capacitación y de otros servicios a causa de la reducción de los recursos de apoyo por parte de los donantes privados y de las instituciones internacionales. En efecto, muchos donantes pasaron a otorgar sus fondos a otras sociedades "necesitadas" en el Sur y el Este, gracias al tan decantado éxito de la historia económica del gobierno chileno. Y aquellas instituciones que aun mantienen trabajo en Chile, canalizan sus fondos para programas de mujeres cada vez más a la SERNAM, la cual a su vez encarga a ONGs la prestación de servicios. Sólo una parte pequeña (y relativamente modesta) de estos fondos es distribuida directamente a las ONGs y para becas de investigación de género. Con frecuencia las ONGs están obligadas a competir con la SERNAM por los fondos. Debido al cambio de las prioridades por parte de los donantes nacionales e internacionales, la mayoría de las ONGs locales o de los

grupos de barrio están luchando por su sobrevivencia o se están disolviendo. Para poder sobrevivir todas las otras dependen cada vez más de los programas gubernamentales de promoción (Schild 1998, p. 105).

Barrig estima que en Chile, actualmente, el presupuesto de la mayoría de ONGs feministas -del 10 hasta el 25 por ciento- proviene de fondos públicos. En Colombia el porcentaje oscila hasta entre el 40 y el 50 por ciento (Barrig 1997a, p. 12 y 1997b, p. 10). En el Brasil esta tendencia aún no se encuentra tan acentuada. En 1993 sólo el 3.2 por ciento de los recursos de las ONGs feministas provenían del presupuesto público (Lebon 1998, p. 267). Pero debe tenerse en cuenta también que en el Brasil el trabajo de subcontratación está en pleno avance. Como consecuencia de la reducción de los recursos internacionales, numerosas ONGs feministas se ven obligadas a hacer convenios con los gobiernos estatales o con las administraciones municipales. Para el nivel estatal (o departamental) el gobierno de la administración Cardoso declaró su disposición a trabajar con ONGs en el marco del plan social *Comunidade Solidária*, con el fin de mejorar la prestación de los servicios sociales y ofrecer programas de formación vocacional para pobres.

Con ello no pretendo afirmar que la subcontratación de ONGs feministas en tanto que expertas o implementadoras de programas gubernamentales es errónea en todos los casos, sobre todo cuando está en juego la continuación de la organización y la sobrevivencia de sus colaboradoras. Simplemente quiero señalar que la tendencia mencionada pone en peligro la identidad hasta hoy dual de la mayoría de las ONGs feministas en América Latina. Y era justamente esta identidad híbrida y dual que le permitía a las ONGs feministas criticar las versiones patológicas de las políticas neoliberales de género y luchar por una visión alternativa para el siglo XXI de los derechos de la mujer y de la justicia social.

Las ONGs feministas entre el movimiento y la profesionalización

Los mercados de competencia, locales y globales, para los proyectos de género y el cambio de condiciones de parte de la cooperación internacional, dificulta cada vez más a las ONGs feministas mantener ese balance delicado entre sus actividades de lucha orientadas hacia el movimiento y las relaciones crecientemente técnicas y de asesoría con los donantes, los Estados y las organizaciones internacionales. La implementación de los programas estatales para mujeres "vulnerables" o la evaluación de la "política con enfoque de género", hoy tan de moda, sigue facilitándole a numerosas ONGs feministas mantener el contacto con mujeres desprivilegiadas y con las organizaciones de mujeres de la clase obrera. Pero lo que parece estar modificándose es el carácter de esa relación. Hoy los grupos feministas profesionalizados desarrollan cursos rápidos o elaboran informes sobre las necesidades de las familias con jefes femeninas de hogar en las favelas de Santiago o de São Paulo. Esto ha contribuido considerablemente a la enajenación entre "las mujeres" y las activistas de las ONGs feministas.

El carácter de las ONGs como parte del movimiento es puesto en duda por su relación de subcontratación con el Estado y con los donantes. Es cada vez más difícil obtener fondos para proyectos que privilegien la movilización feminista y la "concientización". La comunidad global de donantes -señalada por las ONGs en general como "cooperación internacional"- ha modificado sus prioridades en el curso de los años: "Los años sesenta era la década del desarrollo y de la Revolución Verde; los años setenta la de la solidaridad. Los ochenta era una década de cooperación y hoy, en los años noventa se trata antes que nada de profesionalidad, de incidencia y de resultados" "(Reich 1995, citado en León 1998, p. 276). A través de la exigencia de resultados de proyectos cuantificables y de "relevancia

política" nacional y hasta transnacional, los donantes han contribuido a la reorientación de las actividades y de la dinámica interna de muchas ONGs.¹³ Estas demandas pueden perjudicar la capacidad de las ONGs en cuanto a sus formas procesales de intervención feminista en política y cultura- como lo son por ejemplo la concientización, la educación popular y otras estrategias que buscan cambiar las relaciones de poder entre los géneros.

En el campo feminista crece la preocupación de que podría llegar a callarse la voz crítica de aquellas ONGs que han devenido interlocutoras preferidas del Estado en lo referente a los asuntos de política de género. Estudios comparativos demuestran que "podría dudarse de la capacidad de las ONGs de articular enfoques, ideas y valores que estén en contradicción con la ortodoxia oficial" y que "es disminuida su disponibilidad de expresarse sobre temas que no son del interés gubernamental, debido a su creciente dependencia del apoyo oficial" (Edwards y Hulme 1996, p. 7).

A pesar de lo que se dice, con frecuencia no son criterios técnicos los que determinan el otorgamiento de los contratos a las ONGs. Aquellas ONGs que se expresan de manera crítica respecto de la política gubernamental, con mucha probabilidad no son contratadas o no reciben subvenciones, lo que lleva a una especie de "autocensura". O sea, contratos y subvenciones son otorgados a aquellas que políticamente aparecen "confiables". Además de eso, las informaciones importantes (sobre posibilidades de financiamientos para proyectos de género y convenios públicos) a menudo sólo son accesibles para un reducido círculo de iniciados, que son las mujeres que trabajan en ministerios y en otras instituciones (Schild 1998, p. 106f.). Es así como se está abriendo un abismo entre prestadores de servicios bien dotados y grupos de base sin recursos.

¹³ Sobre la relación entre ONGs y donantes ver Hulme y Edwards (1997a), Lebon (1998) y Barrig (1997a).

Espacios en la nueva agenda de política de género

Los críticos más vehementes de las ONGs son las "feministas autónomas", una corriente política dentro del feminismo latinoamericano más bien nueva, relativamente pequeña pero potente. Reprochan a las ONGs el haber "institucionalizado" el movimiento de mujeres y de haberlo vendido a las fuerzas del "patriarcado neoliberal". En la Conferencia de Mujeres que tuvo lugar en noviembre de 1996 en Cartagena, Chile, las "feministas autónomas" calificaron a las ONGs de "apéndices funcionales y decorativos de la política patriarcal" que buscan construir una "tecnocracia de género".¹⁴ Reprocharon a las ONGs cultivar "relaciones inmorales con el Estado" y a las mujeres consideradas, de manera despectiva, como "institucionales" les negaron su pertenencia al movimiento feminista. "Rechazamos que las ONGs como tales, o sea como instituciones, puedan formar parte constitutiva del movimiento. Pueden haber mujeres feministas que trabajan en estas instituciones pero serán destruidas poco a poco bajo la presión institucional y tecnócrata."¹⁵ Otras defendieron la posición de que "estas instituciones no son neutrales por formar parte y por depender del sistema."

En efecto, también muchas mujeres que forman parte de las "institucionales" expresaron su preocupación en cuanto a que existe cada vez menos diferencia entre los objetivos del movimiento de mujeres y los del gobierno. La mayoría vio la necesidad urgente de repensar su práctica actual como feministas y reunificar las dos dimensiones de la mencionada identidad dual.

Concluyo de ello que de ninguna manera las ONGs feministas corren el peligro de hacerse parte de lo que

¹⁴ Ver *Cotidiano Mujer* (Uruguay), no. 22 (mayo 1996), y 23 (marzo 1997); *Enfoque Feminista* (Brasil), no. 10, año VI (mayo 1997); *Brujas* (Argentina) 16, p. 24 (marzo 1997); y *Feminaria* (Argentina) 10, p. 19 (junio 1997).

¹⁵ Intervención en el VII Encuentro feminista de América Latina y del Caribe, Cartagena, Chile, noviembre de 1996.

algunas críticas llaman "la maquinaria antipolítica de desarrollo" (Ferguson 1994). Condenar globalmente a las ONGs feministas como cómplices del patriarcado neoliberal, es desconocer la ambigüedad y la naturaleza multifacética tanto de las ONGs mismas, como de la implementación local de la agenda de política de género.

Hasta qué dimensión la relación de subcontratación entre Estado y ONGs perjudica la capacidad de crítica de éstas, dependerá en gran medida de las coyunturas locales y globales específicas y de las características de cada Estado. Barrig (1997b) demuestra, por ejemplo, que la autonomía de las ONGs colombianas es relativamente poco afectada, a pesar de la creciente dependencia de apoyos estatales. Esto se debe, entre otras cosas, a la insuficiente institucionalización del Estado colombiano, la cual limita la capacidad estatal de disciplinar y regular las actividades de los movimientos sociales. El Estado chileno en cambio, que es altamente institucionalizado, legalista y rigurosamente disciplinante, logra limitar drásticamente la capacidad de las ONGs de conservar su identidad dual y de mantener una política de género orientada por objetivos feministas.

Las feministas deben desarrollar estrategias colectivas para impedir la deshibridación de las ONGs y para volverlas interlocutoras reales de sectores de la población más amplios. Numerosas feministas profesionales de ONGs subrayan que es posible ahora, tanto como antes, conservar su identidad dual, a pesar de estar obligadas a pescar en las aguas turbias de la política neoliberal de género del Estado. Otras insisten en la necesidad de que las feministas revisen y cuestionen de manera continua su relación con las instancias oficiales, sin posicionarse de antemano con "principios" rígidos. Pero esto sólo puede ser fructífero si las ONGs logran referirse a las demandas colectivas de ciudadanas y apoyarse en amplios sectores de la población, tanto en el interior como fuera del movimiento de mujeres.

Además, las ONGs deben encontrar formas de negociación colectiva con el Estado y los donantes, que garanticen líneas de acción programática a largo plazo y logren conseguir un número mayor de proyectos orientados hacia el movimiento. Como defensoras públicas de los derechos de la mujer, las ONGs pueden insistir con todo derecho en que tanto Estado como donantes les concedan un espacio político más amplio. Para ello deberían estar incluidos de manera más intensiva sectores más amplios del movimiento y de la población, en la evaluación técnica de la política de género. Las ONGs podrían participar en la formación o reconstrucción de foros públicos y permanentes, abiertos para todo el espectro de actores feministas y para sus aliados democráticos de la sociedad. En estos espacios se podría discutir de manera crítica la "política con perspectiva de género" oficial, valorarse la implementación de proyectos por parte de las ONGs bajo demanda del Estado y reforzarse posiblemente de nuevo el aspecto movimientista de las ONGs. Esto presupone que les sea concedido más tiempo para la deliberación, conversaciones verdaderas y reflexión crítica de lo que generalmente es previsto en los planes orientados hacia resultados. Medidas de este tipo podrían contribuir a diferenciar mejor las ONGs que trabajan en función del interés público de aquellas empresas o profesionales de asesoría que sólo comercializan sus conocimientos.

Finalmente, en los países del Norte todas aquellas que se consideran parte del llamado *Movimiento Feminista Global* podrían llamar la atención de los organismos internacionales, de los Estados Unidos y de los donantes sobre sus declaraciones de intención acerca de querer fortalecer una "sociedad civil floreciente" en América Latina. Las científicas sociales podrían poner a disposición sus "conocimientos técnicos" para garantizar que el creciente compromiso de las ONGs en el ámbito de los servicios sociales, de la implementación y valoración de programas gubernamen-

tales no vaya en detrimento de su potencial contribución para el "fortalecimiento de la sociedad civil". Desarrollar criterios de subvención que fortalezcan, en vez de destruir, esa identidad política de carácter híbrido, que ha surgido y crecido en las ONGs feministas de América Latina, y que las potencie a asumir el papel de reales interlocutores. Dar un paso en esa dirección sería sin duda correcto.

Bibliografía:

Álvarez, Sonia E. (1998): Latin American Feminisms "Go Global": Trends of the 1990s and Challenges for the New Millenium, en: Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (comp.), *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, Boulder.

Álvarez, Sonia E. (1994): The (Trans) formation of Feminism(s) and Gender Politics in Democratizing Brazil, en: Jane p. Jaquette (comp.), *The Women's Movement in Latin America: Participation and Democracy*, Boulder.

Álvarez, Sonia E.; Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo (comp.) (1998): *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, Boulder.

Barrig, Maruja (1997a): De cal y arena: ONGs y movimiento de mujeres en Chile, manuscrito no publicado.

Barrig, Maruja (1997b): La larga marcha: Movimiento de mujeres en Colombia, manuscrito no publicado.

Basu, Amrita (comp.): *The Challenge of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective*, Boulder.

Chuchryk, Patricia (1994): From Dictatorship to Democracy: The Women's Movement in Chile, en: Jane S. Jaquette (comp.), *The Women's Movement in Latin America: Participation and Democracy*, Boulder.

- Colombia, Presidencia de la República (1994): Libro blanco de la mujer: propuestas básicas, fotocopia.
- Craske, Nikki (1998): Remasculinisation and the Neoliberal State in Latin America, en: Vicky Randall y Georgina Waylen (comp.): *Gender, Politics, and the State*, London.
- Edwards, Michael y Hulme, David (1996): Introduction: NGO Performance and Accountability, en: Michael Edwards y David Hulme (comp.), *Beyond the Magic Bullet: NGO Performance and Accountability in the Post-Cold War World*, West Hartford.
- Ferguson, James (1994): *The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Minneapolis.
- Friedman, Elizabeth (1997): *Unfinished Transitions: The Paradoxical Political Opportunities of Women's Organizing in Latin American Democratization*, Tesis de doctorado no publicada, Stanford University.
- Frohmann, Alicia y Valdés, Teresa (1995): *Democracy in the Country and in the Home: The Women's Movement in Chile*, en: Amrita Basu (comp.), *The Challenge of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective*, Boulder.
- Hulme, David y Edwards, Michael (comp.) (1997a): *NGOs, States and Donors: Too Close for Comfort*, New York.
- Hulme, David y Edwards, Michael (1997b): *NGOs, States and Donors: An Overview*, in: David Hulme y Michael Edwards (comp.), *NGOs, States and Donors: Too Close for Comfort*, New York.
- Jaquette, Jane S. (comp.) (1994): *The Women's Movement in Latin America: Participation and Democracy*, Boulder.
- Jaquette, Jane S. y Wolchik, Sharon L. (comp.) (1998): *Women and Democracy: Latin America and Eastern Europe*, Baltimore.
- Jones, Mark P. (1998): *Gender Quotas, Electoral Laws, and the Election of Women: Lessons from the Argentine*

- Provinces, en: *Comparative Political Studies* 31, p. 3-21.
- Kardam, Nuket (1997): *The Emerging International Women's Regime*, manuscrito no publicado.
- Lebon, Nathalie (1998): *The Labor of Love and Bread: Professionalized and Volunteer Activism in the Sao Paulo Women's Health Movement*, Tesis de doctorado no publicada, University of Florida.
- León, Magdalena (comp.) (1994): *Mujeres y participación política: Avances y desafíos en América Latina*, Bogotá.
- Lind, Amy C. (1995): *Gender, Development and Women's Political Practices in Ecuador*, Tesis de doctorado no publicada, Cornell University.
- Luna, Lola G. y Villareal, Norma (1994): *Historia, género y política: Movimiento de mujeres y participación política en Colombia, 1930-1991*, Barcelona.
- Mansbridge, Jane (1995): *What is the Feminist movement?* en: Myra Marx Ferree y Patricia Yancey Martin (comp.), *Feminist Organizations: Harvest of the New Women's Movement*, Philadelphia.
- Pearce, Jenny (1997): *Between Co-option and Irrelevance? Latin American NGOs in the 1990s*, in: David Hulme y Michael Edwards (Comp.), *NGOs, States and Donors: Too Close for Comfort*, New York.
- Petras, James (1997): *NGOs and Imperialism*, in: *Monthly Review* 7, colección 49, p. 10-27.
- Santiago de Cali, Alcaldía de (1997): *El Rostro Social de Cali*, Cali.
- Schild, Veronica (1998): *New Subjects of Rights? Women's Movements and the Construction of Citizenship in the "New Democracies"*, en: Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino und Arturo Escobar (Comp.), *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, Boulder.
- Servicio Social de la Mujer (1994): *Equal Opportunities Plan for Chilean Women, 1994-1999*, Santiago de Chile.

- Soares, Vera et al. (1995): Brazilian Feminism and Women's Movements: A Two-Way Street, in: Amrita Basu (comp.), *The Challenge of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective*, Boulder.
- Tarrés, María Luisa (1997): La difícil construcción de las nociones de democracia y ciudadanía desde las ONGs de mujeres en México, paper presented at the conference on "New Concepts of Democracy and Gendered Citizenship in Latin America: Local, National, and Global Perspectives", Guadalajara, Mexico, 14 - 16 de abril.
- Valenzuela, María Elena (1997): Las mujeres y el poder: La acción estatal desde una perspectiva de género en Chile, paper presented at the conference on „New Concepts of Democracy and Gendered Citizenship in Latin America: Local, National, and Global Perspectives", Guadalajara, México, 14 - 16 de abril.

Mainstreaming gender. Entre el discurso crítico y el discurso burocrático del poder

*Claudia von Braunmühl **



**Consultora de política de desarrollo y profesora honoraria de Política Internacional en la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Libre de Berlín.*

Durante la conferencia de clausura de la Década de la Mujer de las Naciones Unidas (1975-85), la red de mujeres DAWN (*Development Alternatives with Women for a New Era*), que nació en el Sur, introdujo un nuevo concepto en el debate sobre la política de género con enfoque para el desarrollo: *empowerment*, traducido en español por "empoderamiento" (Sen/Grown 1987). Así logró DAWN cambiar la perspectiva sobre cómo tratar el poder, abriendo nuevas dimensiones para las autodefiniciones feministas. DAWN se opuso a una clarificación forzosa de líneas de política de género y defendió la idea del naci-

miento de una fuerza pero a partir de la unidad, insistiendo en que esta unidad toma toda su fuerza de la diversidad.

El concepto de *empoderamiento* formuló no sólo una visión para la autonomía individual, sino que extendió su demanda a la transformación de la arquitectura interna de las relaciones de género. El concepto de género ha introducido el sexo como una categoría social en las relaciones de género, y ha obtenido así la connotación de un concepto crítico del poder, no sólo referido a la simple constatación de la distribución de roles específicos en función del sexo, sino buscando eliminar las relaciones de opresión. El apoyo a las mujeres, por tanto, ya no se debería referir solamente a su papel y funciones tradicionales, como ha sido hasta hoy en la práctica. Más bien los objetivos y las modalidades de implementación de las actividades de desarrollo se deben producir a partir de las pretensiones del *empoderamiento*. Y por último, pero no menos importante, se debe cuestionar críticamente el modelo de desarrollo cada vez más asocial y frágil.

El punto de referencia del *empoderamiento*, el descubrimiento de la heterogeneidad y de la diversidad como categorías positivas y el instrumental teórico del análisis de género para estudiar el orden de género, en el cual la situación de la mujer es vista como determinada también por las variables de clase, etnia, religión, cultura y por la orientación sexual, han sido adoptados en primer lugar por las ONGs del norte, cercanas a los movimientos sociales. La penetración del concepto de *empoderamiento* en el discurso de la cooperación internacional y de la política para el desarrollo en general, se produjo gracias a las instancias específicas para mujeres de las organizaciones bilaterales y multilaterales de la misma cooperación internacional. Avanzó hasta ser punto de referencia que legitima el "enfoque de género", pero quedó desprendido de la visión global de liberación, como la tenía bajo la concepción según DAWN.

El enfoque de género (GAD) reemplazó la estrategia de integración para mujeres (*Women in Development, WID*) de antes, la cual fue criticada por su estrechez y sus simplificaciones inadmisibles. Y ya no se habla de asuntos de mujeres sino de relaciones de género, y en vez de hablar de problemas de mujeres se hace referencia a los desequilibrios entre los géneros y a los problemas inherentes a las relaciones de género. Con el instrumento del análisis de género, que enfoca el orden en función de género en el ámbito de las intervenciones políticas de desarrollo, el enfoque de género debe avanzar del fortalecimiento de las mujeres con sus recursos limitados y su baja estima, hacia un deber universal para toda la cooperación de desarrollo (Razavi/Miller 1995a).

Mainstreaming Gender, en el discurso oficial de la Comisión Europea traducido como "atención universal de la perspectiva de género", marca el estado actual del debate institucionalizado sobre asuntos de género en la cooperación internacional de desarrollo de los Estados de la OCDE. Todas las organizaciones de campo, tanto gubernamentales como no gubernamentales, están dotadas con mandatos políticos formulados bajo las dimensiones del enfoque de género. La pretensión del *mainstreaming* se refiere tanto a proyectos y programas como al nivel del manejo que debe dársele a lo macroeconómico y a lo macropolítico. Los instrumentos principales para la implementación son la formación de los colaboradores (*gender training*), el establecimiento de procedimientos para operaciones y procesos, así como los recursos auxiliares tales como lineamientos por sector, asistencia y listas de chequeo.

En el molino de las instituciones

El abordaje crítico de esta versión del enfoque de género gira alrededor de dos cuestiones centrales. ¿Qué rumbo toma *mainstream* con respecto al orden de género? ¿Y qué

pasa con la sustancia de la categoría de género en el proceso de su institucionalización en las burocracias de la cooperación internacional y política de desarrollo? Los debates siguen un curso diferenciado, en parte debido a los intereses y preguntas de los actores, de los enfoques dentro de los movimientos o de las disciplinas científicas. Aquí, nos ocuparemos con menos énfasis del primer enfoque. En éste, el efecto la crítica de la escenificación neoliberal de la globalización como fuerza fáctica y último estadio de la modernidad, se ha extendido al análisis feminista de las estructuras macroeconómicas, sobre todo las del sistema comercial y financiero, pero también del desarrollo tecnológico y del mercado laboral (Elson 1991, Palmer 1994, Bakker 1994, Wichterich 1998, Sassen 1998).

La mayor parte del esfuerzo del *mainstreaming* va dirigida a la institucionalización del enfoque de género en las organizaciones de la cooperación para el desarrollo. Es aquí donde se focaliza la crítica de las demandas y los debates por parte de la comunidad de desarrollo comprometida en política de mujeres. Crítica que se preocupa por una cuestión central: ¿cómo establecer justicia entre los sexos en los objetivos, los procedimientos y la profesionalidad de las organizaciones para el desarrollo, sin por ello parcializar e instrumentalizar los asuntos de género o marginalizarlos a un campo de actividades de baja consideración? Gracias a la crítica y asimilación feminista de la sociología clásica de organización y de las ciencias de la administración pública, y gracias a los aportes feministas a las teorías del Estado, se ha desarrollado un cuerpo de conocimientos bastante consolidado -más en el espacio anglosajón que en el de habla alemana. Sus planteamientos centrales se pueden agrupar en tres áreas temáticas- la estructura, el mandato y la cultura de organizaciones. Hay abundancia de investigaciones y de reflexiones alimentadas por la experiencia práctica. (Jahan 1995, Staudt 1997, 1998, Goetz 1997, Razavi/Miller 1995a, 1995b, 1998, Baden/Masika 1997, von Braunmühl 1997, 1998).

La *estructura de organización*. En las instituciones de la cooperación para el desarrollo y, sorprendentemente, también en los círculos extrainstitucionales feministas y de política de género, se parte de la idea, de manera demasiado poco reflexiva, según la cual con sólo tener una claridad conceptual política y científica satisfactoria, y una articulación clara y ganadora, se puede introducir el mensaje de género -en toda su dimensión transformadora- a la realidad de los proyectos, sin perjudicar los programas ni la política de género, y a través de medios supuestamente neutrales. Sin embargo, la crítica feminista de la burocracia y del Estado diagnostica una sobredeterminación patriarcal básica de toda estructura burocrática y estatal. Las instituciones materializan opciones, normas y prácticas sociales, que se expresan tanto en jerarquías como en opciones de participación y determinación. La liberación del hombre de todo trabajo reproductivo en gran parte le asegura una determinante ventaja de participación, que se articula y refuerza en forma recíproca con sus intereses en el espacio privado. La dinámica de la formación de decisiones, determinada por el orden patriarcal de género y el *modus operandi* de las organizaciones, determinan el código de normas intraorganizacionales y los esquemas de legitimación, los rumbos de las carreras, los procedimientos, los estándares de eficiencia, la cultura informal y las expectativas respecto a los comportamientos. Esta situación es válida tanto para las burocracias gubernamentales como para las no gubernamentales. Las exigencias de transformación, formuladas hacia las organizaciones, sobre todo en el campo tan sensible como es el de las relaciones de género, no se pueden cumplir solamente mediante medidas de formación. Requieren una defensa interna mucho más fuerte.

El mandato de organización. Las organizaciones (también aquellas de la esfera de la política y de la cooperación para el desarrollo) se mueven en un ambiente político que incide directamente (a través de la formulación de sus objetivos) e

indirectamente (gracias al efecto del *mainstream* político) en su procedimiento organizacional. Tienden a valorar la eficiencia de su acción en dimensiones técnicas y cuantitativas, y por el flujo financiero. Para dimensionar su impacto se apoyan en datos que dan información sobre cuotas de una creciente participación económica y social, pero no captan los cambios en las relaciones de la esfera del orden de género. La dimensión estratégica del *empoderamiento* es aplazada sistemáticamente y hasta rechazada por resistencias a su trato necesario, bajo el señalamiento de que reduce la eficiencia. Así que el potencial transformador del enfoque de género queda derramado estructuralmente.

La cultura organizacional. Como en la mayoría de las burocracias, también en la de la política para el desarrollo prevalece una visión del mundo determinada por la masculinidad. Desequilibrios en el orden de género son percibidos a lo sumo desde lejos y como parte de un patrimonio cultural inamovible y persistente. A despecho de la realidad empírica, evidenciada en numerosos estudios, en la planificación de proyectos como en su implementación sigue manteniéndose el mito sobre la familia nuclear con un jefe de hogar masculino, que administraría de manera equitativa los recursos y ventajas obtenidos por las intervenciones de programas y proyectos, transfiriéndolos a mujeres y niños. En el caso (raro) de abordar el debate de género, éste degenera insensiblemente hacia el asunto del fortalecimiento de la mujer, debido a la usual reducción de la complejidad en los procedimientos de planificación. En estos casos el instrumento básico para la implementación del enfoque de género, el *gender training*, en el fondo debería poner remedio. Sin embargo, esto todavía no impide la reducción al asunto de mujeres, y en la mayoría de las organizaciones es ofrecido sólo de manera facultativa. En la escala de prioridades de los empleados y empleadas ocupa una posición claramente subordinada con relación a temas más "duros", como lo son la técnica de planificación, la

administración financiera, asuntos sectoriales y otros. No se puede hablar entonces de una institucionalización del enfoque de género en el sentido de *ownership*, o sea, de una integración del enfoque no sólo en las estructuras y los procedimientos, sino también en la imagen de sí misma como organización.

Es así como el *mainstreaming* choca de múltiples maneras con las limitantes estructurales de las organizaciones de cooperación para el desarrollo, estructuradas patriarcalmente y formadas de modo jerárquico. El doble carácter del concepto de género como diferenciación por sexos y la superación de la dominación inherente a las relaciones de género, se disuelve a favor de una simple disgregación de datos sociales en función del género. De las exigencias genuinas por transformación del enfoque de género queda poco. La diferenciación por sexos enfoca la distribución existente de papeles específicos según los sexos para mejorar, a lo sumo, el acceso a recursos de parte de las mujeres. El modo en que el orden de poder en función del género delimita las oportunidades de acceso y de control, así como los espacios de acción de las mujeres, no es tomado en cuenta o es considerado como estructura cultural sacrosanta.

Los intentos para entender y contrarrestar esta huelga de brazos caídos de parte de las burocracias para el desarrollo, recurren desde hace poco al instrumento del desarrollo organizacional. Se espera que aporte un elemento dinamizador, que tome en cuenta el hábito profesional del personal, abriendo de esa manera espacio para el factor subjetivo en las reformas estructurales. Se supone que el enfoque de género incida en las organizaciones para el desarrollo, en cuanto a generalizar formas de interacción social con más equidad de género "en la propia casa", lo que en efecto ha revelado ser una condición previa indispensable para el accionar político que impulse el desarrollo en función de la equidad de género (MacDonald et al. 1997).

Entre establishment para el desarrollo y movimiento social

En las comunidades de desarrollo de los países del Norte que son activas en política de género la discusión sobre el enfoque de género y sobre su *mainstreaming* se ha enredado en los esfuerzos en función de la institucionalización en las burocracias del desarrollo. Parece haberse olvidado la experiencia con el WID y el GAD: enfocar a la mujer en el proceso de desarrollo y la integración de asuntos de mujeres al catálogo de objetivos de la política de desarrollo, independientemente de su implementación precaria y de mala gana, no hubiera sido posible sin la presión fuerte de parte de los esfuerzos políticos en función del género y feministas de los movimientos sociales.

Sin embargo, en el debate sobre *mainstreaming* y la institucionalización del enfoque de género el actor social de esa transformación inherente al enfoque es poco considerado. La operacionalización intrainstitucional "se recalienta en la marmita patriarcal" (Longwe 1997) y no alcanza, cuando menos, a ser más que una diferenciación genérica y la delimitación de las posiciones sociales en función del género, inclusive en casos de altos gastos de energía política para ese propósito. Esta restricción del concepto no fue nunca prevista. Incluso bajo esta forma reducida, como diferenciación técnica del género, el enfoque de género puede apenas desarrollarse. No existe mujer funcionaria, cuya vivencia no sería la demostración viva de lo analizado hace tiempo: los financieros del desarrollo y sus administraciones son los actores más ineptos para ser los pilares de una transformación del orden de género. Naila Kabeer recuerda cuáles son los elementos intransferibles de la responsabilidad de transformación: "el *empoderamiento* no puede ser entregado, debe ser conquistado por uno mismo. Lo más que puede esperar una política en función de la transformación de las relaciones de género es proveer a las

mujeres de los recursos necesarios para alcanzar mayor control sobre sus vidas, poder autodeterminarse, en qué modo de relación de género prefieren vivir, y construir estrategias y alianzas para lograrlo." (Kabeer 1994, p. 248, traducción C. v. B.)

La transformación de intereses prácticos en estratégicos requiere de modo indispensable espacios discursivos, que permitan traducir las deficiencias de vivencia inmediata en abordaje y en la politización de las estructuras de injusticia reflejadas por las deficiencias, y requiere además colectividad organizativa. La implementación del enfoque de género sin la correa de transmisión de las organizaciones de mujeres no puede subsistir. La estrategia llamada "entrista" (Bangura 1997) del enfoque de género ha alcanzado claramente sus límites. En efecto, la política de género sólo puede ser exitosa en donde la *agenda setting* esté a la orden del día, en donde la exigencia de transformación sea transferida de nuevo a las manos de las actoras sociales, o sea, de las mujeres y sus organizaciones, allí donde el encuentro con ellas va más allá de la implementación de intenciones y racionalidades ajenas.

La interacción entre las agencias de desarrollo, los aparatos estatales, los actores sociales y los cambios fundamentales en el orden de género han sido y son reflexionados más intensivamente en América Latina que en otros lugares por parte de las organizaciones de mujeres. Esto seguramente está relacionado con el esfuerzo invertido por las organizaciones de mujeres en los procesos de democratización en muchos países latinoamericanos. La esperanza de poder transformar el despertar en el instrumento mismo para el *mainstreaming* cedió pronto a consideraciones desapasionadas, pero también diferenciadas. Hoy hasta se habla de una "ONGgización del feminismo" (Lang 1997) y de una "oleada de ONGs feministas" en América Latina (Álvarez 1999). Los términos usados indican la enajenación y la

preocupación por el alejamiento del objetivo original. Estas consideraciones motivadas por tales preocupaciones no argumentan desde la perspectiva de la sociología organizacional, aunque convendría hacerlo. No se refieren tanto a la serie de diferentes parámetros, de horizontes de legitimación y de ritmos, a los cuales son obligados tanto las burocracias como los actores sociales. El análisis se concentra más en las agendas formales e informales y el destino de éstas, al encontrarse las intervenciones de las instancias de desarrollo con el compromiso expresado en organización política en función del género.

En cuanto al instrumental teórico y metodológico se hace referencia en general a la pareja de conceptos: la necesidad práctica y la necesidad estratégica, desarrolladas por Molyneux (1985) e introducida por Moser (1993) al discurso político del desarrollo en función del género, como requisito básico de toda política de género, aspirando a su integración al instrumental de planificación. Las necesidades prácticas (o en el lenguaje de planificación alemán "Bedarfe") se refieren a la carencia inmediata, directamente vivida por las mujeres. Las necesidades estratégicas apuntan a la transformación de la desigualdad en las relaciones de género, que ocasionan entre otros las situaciones de carencia.

Los procesos de transformación no pueden producirse sin el manejo del doble carácter de la categoría de género, por complicado que fuere. El apoyo solamente práctico de las mujeres en sus posiciones sociales, sin el combate paralelo a la matriz del orden patriarcal de género, pierde la esencia emancipadora del concepto de género. Y perseguir solamente objetivos estratégicos sin relacionarse con las condiciones de vida y los intereses reales de las mujeres equivaldría a ser ideología vacía. Curiosamente, la dinámica del salto de calidad es tratada muy poco por Moser. Al no profundizar en lo relativo a la interacción entre las orga-

nizaciones de financiamiento y las organizaciones locales de mujeres la demanda de transformación queda por fin en manos de los planificadores y planificadoras, una esfera en la cual, como hemos visto, por muchas razones no le podrá ir bien.

Además de eso *Gender mainstreaming* deberá enfocar también la dirección de aquella corriente, a la cual pide ingresar para interactuar con ella. Un asunto complejo que en la discusión política de género en América Latina es tratado en gran medida de manera diferenciada y articulada. En este debate el concepto de hibridad, introducido por Sonia Álvarez como parámetro analítico de medición, juega un papel central. La ONGización como tal no es vista como pecado feminista, sino más bien como una tarea altamente compleja y como un riesgo no insignificante de fracasar. "La mayoría de los nuevos grupos feministas profesionalizados desarrollaron *estrategias políticas e identidades híbridas* (subrayado por S.A.). Adquirieron conocimientos en cuanto al desarrollo de medidas políticas de género sin descuidar las actividades de movimiento orientadas hacia el *empoderamiento* de las mujeres y el cambio de las relaciones de género existentes." (Álvarez 1999, p. 182)

Después de unos 20 años de interacción directa entre instituciones en función de políticas de género del aparato estatal y las agencias internacionales para el desarrollo, por un lado, y las organizaciones del movimiento de mujeres, por el otro, S. Álvarez constata con preocupación: "Mi tesis es que la tendencia arriba mencionada arriesga crecientemente que la identidad hasta hoy dual de la mayoría de las ONGs feministas en América Latina esté *deshibridándose* (subrayado por S.A.). Pero era justamente esta identidad híbrida y dual que le permitía a las ONGs feministas criticar las versiones patológicas de las políticas neoliberales de género y luchar para el siglo XXI por una visión de justicia social que incluya la dimensión de género." (Álvarez 1999, p. 197, traducción C.v.B)

A continuación explicaremos brevemente de qué tendencias se está hablando. En primer lugar se enfoca el nuevo posicionamiento del movimiento de mujeres en las aperturas de democratización y los primeros enrumbamientos de la política de mujeres a nivel parlamentario y ejecutivo. Luego se analiza las experiencias en cuanto a la cooperación entre instituciones de política de género y el aparato estatal. Finalmente se considerará la interacción directa o indirecta con organizaciones internacionales de financiamiento para el desarrollo ("donantes").

Mainstreaming gender en el proceso de democratización

Los espacios políticos abiertos por los movimientos de democratización en América Latina también ofrecieron para las demandas políticas de género la oportunidad de ser escuchadas, cuanto menos porque eso les permitió ampliar la base social y la legitimidad para las demandas democráticas (Álvarez 1990). Las mujeres se activaron en todas partes en los nuevos partidos políticos o en los reactivados. La consolidación de los partidos políticos tradicionales en un sistema representativo contribuyó al proceso de desmovilización de los movimientos sociales que facilitaron el proceso de democratización (Blondet 1995, Frohmann/Valdés 1995, Lamas et al. 1995). Con ello también las organizaciones de mujeres se vieron obligadas a posicionarse respecto a su relación con los partidos políticos y a su autonomía.

En efecto, los partidos lograron introducir una serie de leyes relativas a la situación de las mujeres, que por un lado buscaron el aseguramiento de la equidad, y por el otro, tomar en cuenta sus intereses en el ámbito de la ley familiar, por ejemplo, en cuanto a la violencia contra las mujeres. Eso se da en buena medida gracias a la lucha por las cuotas, que fue impulsada por las mujeres con mucha fuerza (WEDO 1998, WLCA 1999). La mayoría de esa legislación ha sido o

introducida directamente o por lo menos peleada políticamente por mujeres (Jones 1996). Sin embargo, siguen existiendo manchas de Mariotte y discriminaciones en cuanto a la definición de las circunstancias del delito, y a menudo quedan vacíos administrativos de ejecución que llenar, para los cuales con frecuencia se acude a las ONGs (Htun 1998).

En todas partes fue construida una maquinaria para mujeres ("*women's machinery*"), fortalecida sin duda por la *Década de la Mujer* de las Naciones Unidas y los ofrecimientos financieros de parte de los "donantes". La mayoría de las ONGs no pudieron escapar al destino de la gran mayoría de las "*national machineries*" consistente en quedar marginadas en el proceso político y ejecutivo, dependientes en gran parte de la subvención internacional (Goetz 1995, Byrne et al. 1996).

"En casi todos los países fueron establecidas instituciones públicas especiales, encargadas de iniciar y supervisar (pero raras veces de implementar) programas y políticas en función del género. En algunos casos, como por ejemplo en el del *Servicio Nacional de la Mujer* (SERNAM) en Chile y en el *Conselho dos Direitos da Mulher* (CNDM) en el Brasil, fueron importantes sectores del movimiento de mujeres los que lucharon activamente por la instalación de oficinas públicas para la mujer, a pesar de que los perfiles, la administración y las instituciones creadas se quedaron cortas, en general, respecto de las expectativas feministas. (...) En otros casos, como el de la *Consejería para la Juventud y la Familia*, creada en Colombia bajo Gaviria, o el *del Ministerio de Promoción de la Mujer y del Desarrollo Humano* (PROMUDEH), instalado recientemente por Fujimori, la creación se debe más bien a consideraciones prácticas y hasta oportunistas por parte de estos gobiernos y al hecho que el otorgamiento de subvenciones y de créditos bilaterales y multilaterales hoy en muchos casos requieren una comprobación de sensibilidad para el rol de la mujer en

el proceso de desarrollo de parte del gobierno". (Álvarez 1999, p. 191, traducción cha.)

Más allá de las oficinas gubernamentales para la mujer se ha establecido un amplio espectro de instituciones en función de asuntos que la conciernen, como por ejemplo comisiones parlamentarias, consejos regionales de mujeres, oficinas nacionales y comunales de mujeres, y no menos importante, comisarías de policía para las mujeres.

Las organizaciones de mujeres de América Latina se ven confrontadas entonces a dos tipos de cooperantes institucionales: por un lado a los aparatos estatales en función particular del género, conquistados por ellas y mucho más cercanos a ellas mismas, y por a las financieras internacionales para el desarrollo, con sus políticas de equidad de género, cualquiera que sea la consistencia de su implementación. Ambas instancias, muchas veces relacionadas entre sí a través del apoyo internacional para programas y proyectos, necesitan la colaboración y la cooperación del compromiso político de género y de la competencia feminista, y ambas, hay que subrayarlo, ofrecen recursos a los que difícilmente se puede renunciar.

La mayoría de las entidades estatales de reciente creación iniciaron su actividad con un compromiso lleno de entusiasmo, y expectativas de parte de las organizaciones feministas y de mujeres expertas de diversa índole. Se hablaba incluso de la "subversión feminista" (Álvarez 1997), pero también de "feminismo de Estado" (Waylen 1997). Con recursos, en parte del presupuesto nacional y en parte de fondos internacionales, se puso en marcha una serie de medidas políticas de género. Se ofrecieron programas de alimentación, de salud y de educación, se instalaron centros de información para las mujeres, se elaboraron proyectos de ley para la protección de los derechos humanos de las mujeres, y se organizaron campañas públicas para protestar

contra la violencia para con las mujeres. Los centros y organizaciones autónomos de mujeres avanzaron hasta ser contraparte bajo contratos para la implementación; feministas de renombre fueron llamadas a participar en comisiones estatales y feministas expertas ocuparon posiciones en las nuevas entidades estatales. Las organizaciones de mujeres a su vez se comprometieron a supervisar la implementación de las medidas, de los programas y de las leyes.

Después de un par de años, al entusiasmo siguió el desencanto. Los presupuestos asignados a las actividades en función del género se redujeron brutalmente. Feministas comprometidas se encontraron marginadas de los espacios de cooperación construidos. En cuanto a la contratación para las comisiones fueron privilegiadas explícitamente, en parte bajo directa instrucción ministerial, las personas que no mantenían vínculos con los movimientos sociales (Soares et al. 1995).

Ante el proyecto político neoliberal las ONGs que surgieron a partir de los movimientos de mujeres y que hoy están más claramente institucionalizadas y profesionalizadas se hallaron cada vez más en la situación de ser sustituto de la sociedad civil, sin estar en condiciones de garantizar el acoplamiento regenerativo con ésta. La absorción de mujeres lideresas en los aparatos estatales más bien debilitó el movimiento, sobre todo porque los nombramientos en las comisiones y las contrataciones para los puestos se hicieron sin consultar a sus organizaciones de origen. El compromiso de informar de estas mujeres así acaparadas, se alejaba de su base política, respondiendo cada vez más a las normas y exigencias financieras de las instituciones estatales y de las fuentes financieras internacionales.

Quedó claro que la hipótesis de partida, poco reflexionada, en cuanto al carácter neutral de las instancias estatales con relación al género y a la relativa posibilidad de una coope-

ración sin problemas con éstas, se desmoronó. El terreno político reestructurado por el neoliberalismo organizó los accesos políticos y la aceptación, de tal manera que delimitó dramáticamente el espacio de estructuración para una política feminista de género. Las organizaciones de mujeres y las mujeres expertas integradas en la implementación de las políticas oficiales, se vieron cada vez más reducidas a la mera ratificación y ejecución de políticas del Estado. El acceso a los recursos proporcionados por el Estado y extranjeros era determinado por criterios de distribución técnicos y políticamente compatibles. Los conocimientos técnicos quedaron subordinados a los imperativos de la racionalidad técnica. Sonia Álvarez habla de una "tecnocracia de género" y de una sensible pérdida de la relación con el movimiento de parte de aquellas organizaciones de mujeres y mujeres profesionales que se enredaron en los subcontratos con el aparato estatal (Álvarez 1999, p. 199). De esta manera es cuestionada también la capacidad para la supervisión crítica de la política del Estado.

Como resultado, según Álvarez, las organizaciones de mujeres y las feministas se ven confrontadas a instituciones estatales creadas originalmente para la política de género, pero que en la práctica apoyan y amortiguan la amplia retirada neoliberal del Estado de la prestación pública de los servicios sociales. Las relaciones con la base, construidas y extendidas por el impulso de liberación en función del género, son instrumentalizadas y transformadas en la actualidad en vehículos de una política de lucha contra la pobreza que busca descargar al Estado en lo particular y a la sociedad en general de esa obligación, y que por otra parte está desligada de estrategias para el crecimiento. El carácter dual de la categoría de género hoy está destruido. La mujer sigue comprometida con su papel de proveedora familiar des-interesada y explotada y es "apoyada" con programas de lucha contra la pobreza que perpetúan su marginalización, pero que son llamados con preferencia *medidas para la producción de ingresos* (von Braunmühl 1991).

Las experiencias hechas en relación con la colaboración, con las organizaciones internacionales de desarrollo son similares. Si no son preferidas del todo mujeres especialistas "sin ideología", puede ocurrir en efecto que sean contratadas mujeres feministas en el marco del enfoque de género en función del mainstreaming para la planificación, la implementación, y la observación investigativa de proyectos y programas. Éstas son introducidas en un sistema de referencias que gratifica resultados a corto plazo y el uso de recursos dentro de plazos determinados, lo cual desalienta tomar caminos organizativos propios y comunicativos, desvía orientaciones de legitimidad y contribuye a la poca solidaridad entre las mismas organizaciones de mujeres.

"Surgen dudas ante el grado de resignación que se puede observar en las actividades de aquellos grupos de mujeres y sobre todo ONGs feministas, que respecto a los asuntos de género están relacionadas con financiamiento o financiadas por las organizaciones internacionales. Cabe la pregunta: ¿hasta qué grado nuestras agendas, prácticas, discusiones e intercambios de ideas están amoldados a decisiones que se encuentran fuera de nuestro control? En aquellos grupos feministas en los cuales su grado de institucionalización les permite negociar con los organismos internacionales de manera individual o en pequeños consorcios, podría verse perjudicado completamente el compromiso feminista del grupo y el principio movimientista de autonomía." (Soares et al. 1995, p. 319s., traducción C. v. B./mwh).

Sin embargo, a estas alturas debería preguntarse hasta qué punto es atribuir al contacto con las financieras lo que a lo mejor debería ser achacado a la experiencia con las bases, asunto que en muchos informes de proyectos se puede detectar. Pues, en muchos casos son los y las colegas "en el campo", y en definitiva los hombres y mujeres de los

grupos enfocados quienes rechazan la dimensión estratégica de género o llegan a otras conclusiones al ponderar su propia disponibilidad al compromiso, al riesgo y al conflicto según las condiciones de decisión y participación y las opciones limitadas. Pronto surge el reproche de "estar haciendo feminismo" en vez de género, ahora reducido a la tan concreta política de fortalecimiento de las mujeres (Sardenberg et al. 1999). Las que partieron para otros horizontes se ven confrontadas con resultados que simplemente son ordenados por género. Si bien podrían añadir a los mismos algunos pocos elementos de transformación, hacerlo les costarían bastantes limitaciones en su autonomía.

Las organizaciones de mujeres y las feministas que están cooperando, evidentemente no logran contrarrestar la desviación de las intenciones declaradas del *gender mainstreaming*, pues los programas y proyectos de lucha contra la pobreza están lejos de tocar el *mainstreaming*, y el concepto de género es reducido en este contexto a proyectos económicos y sociales para mujeres. Queda en tela de juicio si esto se debe realmente al marco neoliberal, como piensa Sonia Álvarez, o si el neoliberalismo sólo figura como trasfondo ante el cual la resistencia ante las transformaciones del orden de género a favor de las mujeres pueda expresarse de un modo conforme a la época. Lo importante y a la vez preocupante es el hecho de que la integración del actor social competente en lo referente a la política de género, evidentemente no está en condiciones para garantizar esa ruptura con la desigualdad de género, que sería propia del enfoque de género.

Lo interesante de la discusión actual -acerca de las experiencias con el enfoque de género y el *mainstreaming* de parte de las organizaciones de mujeres de América Latina - es la demanda por una repolitización del enfoque de género y por un fortalecimiento más explícito del trabajo político

de las mujeres (WLCA 1999). Para la implementación la mayoría exige que se debe examinar de manera más exacta la relación entre el accionar administrativo y la realidad social. Se deben investigar más las condiciones de interacciones exitosas y respectivamente los factores de las fracasadas, y se deben relacionar con las estructuras de oportunidades ofrecidas por las condiciones básicas y sus coyunturas. Se debe poner más atención en el papel de los actores individuales. La implementación de programas y proyectos en general se debe entender más como proceso permanente de negociación, en vez de proceso de ejecución más o menos lineal de estrategias e intenciones planificadas ex-ante. Esto debe ir a la par, como con urgencia recomienda Sonia Álvarez, con la reapertura de un discurso feminista del cual se puedan esperar contrapesos y control en cuanto al avanzado proceso de deshibridación. Sólo de esa manera las organizaciones feministas de mujeres pueden mantener auténticas funciones intermediarias entre las burocracias y la base.

Bibliografía

- Álvarez, Sonia (1990): *Engendering Democracy in Brazil: Women's Movements in Transition Politics*, Princeton.
- Álvarez, Sonia (1997): *Contradictions of a „Women's Space" in a Male-Dominant State: The Political Role of the Commission on the Status of Women in Postauthoritarian Brazil*, en: Kathleen Staudt, 1997, *Women, International Development and Politics*. The bureaucratic mire, Philadelphia.
- Álvarez, Sonia (1999): *Advocating feminism: The Latin-american Feminist NGO 'Boom'*, en: *International Feminist Journal of Politics*, 1/2, September.

- Baden, Sally und Masika, Rachel (comp.) (1997): Approaches to Institutionalising gender, Institute of Development Studies.
- Bakker, Isabella (comp.) (1994): The Strategic Silence: Gender and Economic Policy, Lon-don.
- Bangura, Yusuf (1997): Policy Dialogue and Gendered Development. Institutional and Ideo-logical Constraints, UNRISD Discussion Paper 87.
- Blondet, Cecilia (1995): Out of the Kitchens and into the Streets: Women's Activism in Peru, en: Amrita Basu (comp.), The Challenges of Local Feminisms. Women's Movements in Global Perspective.
- Braunmühl, Claudia von (1991): Der Markt und die Frauen –Entwicklungspolitische Überlegungen zu einer nicht immer gelungenen Beziehung, en: Informationen für die Frau, Folge 3, März 1991, 40. Jg.
- Braunmühl, Claudia von (1997): Mainstreaming Gender oder von den Grenzen, dieses zu tun, en: Marianne Braig, Ursula Ferdinand, Martha Zapata (comp.): Begegnungen und Einmischungen. Festschrift für Renate Rott zum 60. Geburtstag. Histoamericana 4, Stuttgart.
- Braunmühl, Claudia von (1998): Gender und Transformation. Nachdenkliches zu den Anstrengungen einer Beziehung, en: Eva Kreisky, Birgit Sauer (comp.): Geschlechterverhältnisse im Kontext politischer Transformation. Politische Vierteljahresschrift, 38. Jg., Sonderheft 28.
- Byrne, Bridget et al. (1996): National machineries for women in development: experiences, lessons and strategies for institutionalising gender in development policy and planning, BRIDGE briefings for development and gender.
- Elson, Diane (1991): Male Bias in the Development Process, Manchester.
- Frohmann, Alicia y Valdés, Teresa (1995): Democracy in the Country and in the Home: The Women's Movement

- in Chile, en: Amrita Basu (comp.): *The Challenges of Local Feminisms. Women's Movements in Global Perspective.*
- Goetz, Anne Marie (1995): *The Politics of Integrating Gender to State Development Processes*, UNRISD Occasional Papers 2.
- Goetz, Anne Marie (comp.) (1997): *Getting Institutions right for Women in Development*, London.
- Htun, Mala N. (1998): *Women's Rights and Opportunities in Latinamerica: Problems and Prospects*, www.iadialog.org
- Jahan, Rounaq (1995): *The Elusive Agenda. Mainstreaming women in Development*, London.
- Jones, Mark P. (1996): *Gender and the Legislative Policy Priorities in the Argentine Chamber of Deputies and the United States House of Representatives*, Paper presented at the Annual Meeting of the Midwest Political Science Association.
- Kabeer, Neila (1994): *Reversed Realities – Gender Hierarchies in Development Thought*, London/New York.
- Lamas, Marta et al. (1995): *Building Bridges: The Growth of Popular Feminism in Mexico*, en: Amrita Basu (comp.), *The Challenges of Local Feminisms. Women's Movements in Global Perspective.*
- Lang, Sabine (1997): *The NGOization of Feminism*, en: Joan W. Scott, Cora Kaplan, *Transitions, Environments, Translations: Feminisms in International Politics*, New York
- Longwe, Sara H. (1997): *The evaporation of gender policies in the patriarchal cooking pot*, en: *Development and Patronage*, Oxfam.
- MacDonald, Mandy, Sprenger, Ellen y Dubiel, Ireen (1997): *Gender and organizational change. Bridging the gap between policy and practice*, Amsterdam.
- Molyneux, Maxime (1985): *Mobilization without Emancipation? Women's Interests, the State, and*

- Revolution in Nicaragua, en: *Feminist Studies*, Vol.11, No 2.
- Moser, Caroline (1993): *Gender Planning and Development, Theory, Practice and Training*, London.
- Palmer, Ingrid (1994): *Social and Gender Issues in Macroeconomic Advice*, GTZ
- Razavi, Shahra y Miller, Carol (1995a): *From WID to GAD, Conceptual Shifts in the Women and Development Discourse*, UNRISD, Occasional Papers 1.
- Razavi, Shahra y Miller, Carol (1995b): *Gender Mainstreaming. A study of Efforts by the UNDP, the World Bank and the ILO to Institutionalize Gender Issues*, UNRISD Occasional Papers 4.
- Razavi, Shahra y Miller, Carol (1998): *Gender analysis: alternative paradigms*: www.undp.org/gender
- Sardenberg, Cecilia et al. (1999): *Rural development in Brazil: Are we practising feminism or gender?*, en: *Gender and Development*, Vol.7, Nr. 3.
- Sassen, Saskia (1998): *Toward a Feminist Analysis of the Global Economy*, en: *Indiana Journal of Global Legal Studies*, Vol. 4.
- Sen, Gita und Grown, Caren (1987): *Development, Crisis and Alternative Visions. Third World Women's Perspective*, London.
- Soares, Vera et al. (1985): *Brazilian Feminism and Women's Movements: A Two-Way Street*, en: Amrita Basu (comp.): *The Challenges of Local Feminisms. Women's Move-ments in Global Perspective*.
- Staudt, Kathleen (1997): *Women, International Development and Politics. The burocratic mire*, Philadelphia.
- Staudt, Kathleen (1998): *Policy, Politics and Gender. Women gaining ground*, Philadelphia.
- Waylen, Georgina (1997): *Women's Movements, the State and Democratization in Chile: The Establishment of SERNAM*, en: Anne Marie Goetz (comp.): *Getting Institutions right for Women in Development*, London.

- WEDO (1998): Mapping Progress, New York.
- Wichterich, Christa (1998): Vom Haushalt zum Bruttosozialprodukt und zurück: Internationale feministische Diskurse zu Wirtschaftspolitik, en: Uta Ruppert (comp.): Lokal bewegen – global verhandeln. Internationale Politik und Geschlecht, Frankfurt/New York.
- WLCA, Women's Leadership Conference of the Americas (1999): Working Group Meetings on Women's Leadership and Corporate and Multilateral Development Bank Social Re-sponsibility, February, Rapporteur's Report, www.iadialog.org

Género en América Latina: Prácticas políticas y socioculturales



Cómo la violencia doméstica se vuelve problema público y objeto de política

La experiencia chilena

*Virginia Guzmán, Kathya Araujo, Amalia Mauro**



**Virginia Guzmán es socióloga y una de las directoras del Centro de Estudios de la Mujer (CEM) en Santiago de Chile. Kathya Araujo es socióloga y docente universitaria en la universidad Academia de Humanismo Cristiano en Santiago de Chile. Amalia Mauro, científica social chilena, ha investigado sobre el tema de la violencia doméstica. El artículo está basado en el proyecto de investigación "El papel de las redes sociales en el acceso de la violencia doméstica a las agendas públicas e institucionales". Fue apoyado desde 1997 hasta 1998 por el "Fondo de Investigaciones para Estudios de Género" del "Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología (CONICYT) de Chile. En el equipo de investigación participaron: Virginia Guzmán, Kathya Araujo, Amalia Mauro, Vicente Espinoza y Eugenia Hola.*

En este ensayo se analiza el proceso a través del cual la experiencia de la violencia doméstica en Chile se ha vuelto objeto de discusión general y problema

reconocido en la opinión pública. También se explica cómo el tema logró entrar en la agenda del ejecutivo y del legislativo, y cómo a partir de ahí resultaron, en primer lugar, programas para la prevención de la violencia y proyectos para la atención de las víctimas, y en segundo lugar la aprobación en 1994 de la Ley Contra la Violencia Doméstica.

Violencia doméstica:

Tres fases del surgimiento de un problema público

Los problemas reconocidos por la opinión pública como de interés común no surgen solos, provocados por alguna supuesta importancia objetiva, sino que son producto de la confrontación y el intercambio de discurso entre diversos enfoques de análisis por parte de actores provenientes de diferentes medios sociales. En el transcurso de este proceso se pueden distinguir diferentes fases, según el tipo de sistema político e institucional y las oportunidades que éste ofrece, según los involucrados y sus recursos organizativos, según la estructura relacional entre ellos, y según los enfoques de análisis que orientan su accionar.

La interpretación de la violencia contra la mujer como expresión de la posición subordinada de ella en la relación de género requiere un nuevo marco interpretativo, que se refiera explícitamente a su discriminación por razones de género. El reconocimiento de la violencia como problema público parte, por supuesto, del consenso básico según el cual se deben respetar la integridad física y la dignidad humana.

En el proceso que ha hecho que la violencia intrafamiliar se haya vuelto tema de la política en Chile se pueden diferenciar tres fases. La primera se refiere al surgimiento de este proceso bajo un régimen dictatorial; en la segunda, la violencia doméstica es construida como problema

público, primordialmente empujado por actores de la sociedad civil; en la tercera fase, la violencia doméstica es tratada institucionalmente como asunto de política de Estado. El contexto político originado por la restauración de la democracia ha influido significativamente en la tercera fase. A lo que se suma una participación más activa de los gobiernos democráticos en las conferencias internacionales sobre el tema, así como los compromisos contraídos por ellos.

En la primera fase las mujeres logran encontrarse en grupos homogéneos, en los que comparten sus experiencias de importancia básica y vital en toda la extensión de la palabra, y comienzan a reinterpretarlas bajo nuevas modalidades en un clima social que ha sensibilizado altamente a las personas sobre las experiencias de violencia. En la segunda fase las experiencias de violencia contra la mujer y particularmente de la violencia doméstica aparecen ya como problema público, al tiempo que se van desarrollando las actrices sociales comprometidas en el problema, así como las organizaciones que le aportan el apoyo y la fuerza social. En la tercera fase el problema de la violencia doméstica se vuelve parte del debate público e inicia su institucionalización como objeto de la política pública. De manera que la violencia intrafamiliar - un nuevo concepto para la percepción de la violencia doméstica - sobrepasa el marco social de la fase anterior y abarca nuevos actores institucionales y políticos, lo que modifica las posiciones y funciones de los protagonistas anteriores.

La primera fase: Surgen una nueva percepción y nuevas organizaciones

Los movimientos sociales y culturales usualmente si no inician, como menciona Pakmann (1996, p.296), "en un día y mediante un acto fundacional formalizado y explícitamente declarado. Son las conversaciones y acciones más

o menos ordenadas, en contextos no necesariamente susceptibles a una sola especificación sino más bien altamente contradictorios, que permiten desarrollar, paso a paso, un lenguaje para representar un aspecto específico del accionar humano. Partiendo de estos procesos y como parte de las conversaciones se produce en algún momento determinado una situación de reflexión. En el curso de ésta los grupos se autoexaminan, definen sus intereses, preocupaciones y prácticas, formalizan su lenguaje y sus estrategias, trazan una especie de línea divisoria como grupo, fijan objetivos, distribuyen funciones, en fin, se 'autofundan', por decirlo así, marcando diferencia con otros."

Las condiciones que permitieron la transformación de la violencia doméstica en problema público, surgen en Chile poco a poco a fines de los años setenta. En los primeros años de la dictadura militar la mayoría de la población estaba confrontada a experiencias de violencia de diversa índole: ataques a la integridad física, persecución, autoritarismo, poder arbitrario, desempleo o pobreza, pérdida de espacios familiarizados de referencia. Visto que la represión contra las mujeres contenía una connotación claramente sexual, la población en general empezó a sensibilizarse más sobre la vulnerabilidad de las mujeres respecto al abuso sexual. La limitación de las libertades individuales y colectivas así como la supresión de los espacios políticosociales, tales como partidos políticos, sindicatos o asociaciones de vecindario creaban un clima general de miedo e impotencia, lo que dificultó la interpretación colectiva de ese trauma social que había sido el golpe militar.

A finales de los años setenta la represión general disminuye un poco. La creación de nuevas organizaciones sociales, de asociaciones y grupos para derechos humanos es facilitada gracias al apoyo de la *Vicaría de la Solidaridad* del arzobispado de Santiago y la "*Academia del humanismo cristiano*" creada en 1975 por el cardenal Raúl Silva Henríquez, arzo-

bispo de Santiago. Aquí se encuentran personas provenientes de las organizaciones sociales tradicionales, miembros de partidos políticos, sindicalistas, juristas, médicos, científicos y otros.

En los años ochenta aumenta la cantidad de las organizaciones de derechos humanos, de los grupos de base y de las organizaciones no gubernamentales (ONGs). Estos se convierten en puntos estratégicos desde los cuales empieza a hacerse una nueva red social. En esto pueden contar con ayuda internacional que apoya los esfuerzos por la recuperación de las relaciones sociales destruidas por la dictadura. Las energías antes bloqueadas por la violencia y la represión son recuperadas en estos espacios, gracias a las relaciones más bien afectivas y emocionales entre los miembros de estos grupos, que logran concentrarse en el tratamiento colectivo de las situaciones traumáticas de la vida, y en acciones de sobrevivencia y de resistencia contra el régimen militar.

Alrededor de la *Vicaría de la Solidaridad* nacieron las cocinas populares, los talleres y otras instituciones colectivas, en las cuales participaron sobre todo mujeres - en parte porque fueron consideradas más bien como neutrales en cuanto a la lucha política y como menos involucradas en los conflictos que precedieron el golpe militar. Es por eso que estas organizaciones son marcadas por la experiencia vivencial de mujeres, en donde no sólo discuten sobre temas relacionados en lo inmediato a la represión y a la violencia política, sino también sobre su cotidianidad. Éste es el punto de partida para ir reconociendo las diversas formas de violencia a las que son sometidas las mujeres y también la violencia a la que están sujetas por sus compañeros de vida.

En esta primera fase es reconocido que la violencia política contra las mujeres tiene un fuerte tinte sexual. Sin embargo, aún están lejos de interpretar las diversas formas de

violencia a las cuales están sujetas como expresión de un mismo sistema, que privilegia a los hombres y subordina a las mujeres, privándolas de poder. Más bien existe considerable resistencia en cuanto a entender bajo el mismo concepto la violencia doméstica y sexual contra la mujer y la violencia por parte de las fuerzas policiales, debido a que la violencia es entendida básicamente como producto de las relaciones de poder entre las clases sociales. Primero son necesarios un nuevo marco interpretativo y nuevas formas de organización, para juntar, movilizar y comprometer a las mujeres en acciones colectivas contra la violencia contra la mujer.

En el caso del movimiento feminista y de mujeres, los nuevos marcos de interpretación aparecen gracias a las relaciones entre mujeres del movimiento feminista internacional y las organizaciones de mujeres en Chile. En ello el exilio llega a ser el vínculo más importante entre las corrientes nacionales e internacionales del movimiento feminista, y contribuye a difundir en el país mismo las nuevas ideas y formas de organización. Aquellas mujeres que por ser de izquierda o como compañeras de vida de exiliados tenían que salir de Chile y que estaban obligadas a organizar sus relaciones de pareja y de familia bajo nuevas circunstancias, son más abiertas, debido a sus experiencias difíciles, a las ideas de los movimientos feministas que abrieron brecha a partir de mediados de los años setenta en Europa y los Estados Unidos. El rechazo decidido de la dictadura militar por parte del movimiento feminista internacional facilita la transición de la lucha contra la dictadura al cuestionamiento de la posición subordinada de la mujer en la sociedad. Vincula el apoyo para la resistencia en Chile con la membresía en organizaciones de mujeres. Estos colectivos feministas, más flexibles y menos verticales que las organizaciones partidarias y sindicales, fortalecen relaciones más personales y facilitan respaldo afectivo y psicológico para sus miembros. Todo ello fomenta enfoques nuevos

para la interpretación de la experiencia de vida y de la cotidianidad. Temas que hasta entonces fueron considerados como "privados" hoy son reinterpretados desde la perspectiva de la discriminación de la mujer y la desigualdad entre los géneros.

Como muy importante para la elaboración y divulgación de nuevos enfoques interpretativos se revela la creación en el año 1977 del *Círculo de Estudios sobre la Condición de la Mujer* en Chile. Este grupo surge a partir de relaciones personales y políticas entre mujeres, que anteriormente participaron en partidos políticos de izquierda, en grupos de derechos humanos o apoyaron a los movimientos sociales de base. Lo que las une en su fase fundacional es un sentido muy desarrollado para la subordinación y la desprivilegiación de la mujer, así como el interés en abrirse a nuevas interpretaciones de las relaciones de género. La integración del círculo de estudios a la "*Academia del Humanismo Cristiano*", significa además que la oposición antidictatorial está dispuesta por primera vez a considerar la situación de la mujer como problema social y como tema de investigación.

El círculo de estudios se incorpora además a la red de organizaciones feministas, que empieza a desarrollarse en América Latina y el Caribe después del *Primer Encuentro Feminista* en Bogotá (1981). Sus miembros participan en las conferencias internacionales de mujeres, que son organizadas a partir de la cumbre mundial de mujeres en Copenhague (1980) y con motivo de la Década de la Mujer de las Naciones Unidas. Para las mujeres que regresan del exilio, el círculo de estudios es un primer punto de encuentro. Su trabajo es orientado hacia otras mujeres, que presentan en grupos de autorreflexión sus destinos personales e interpretan en conjunto y con el apoyo de otras participantes las diversas formas de expresión de la opresión, desarrollando de esa manera la disponibilidad para

enfocar la transformación en las relaciones de poder entre hombres y mujeres. Esta experiencia colectiva es decisiva para no considerar a las experiencias dolorosas, como meros destinos personales debidas a coincidencias o a factores individuales.

La difusión de las nuevas ideas al interior de organizaciones como la "*Comisión para los derechos de la mujer*" (CODEM), el "*Movimiento de las Mujeres de Barrios Populares*" (MOMUPO) o los grupos de solidaridad de la *Vicaría* lleva a un debate vivo entre aquellas mujeres que adoptaron estos enfoques y el resto de los miembros de estos grupos. La interpretación de la violencia contra la mujer como expresión extrema del dominio masculino, presente en todos los espacios sociales y también en la izquierda y en los movimientos sociales de base, es comprendida como contradicción con la primacía de la desigualdad entre las clases sociales y -aún peor- como intento de división, que buscaría desviar la atención de las mujeres del enemigo principal, de la dictadura. En algunos casos el conflicto se desborda tanto, que las mujeres que adoptaron los nuevos enfoques se ven obligadas a salirse de las organizaciones y a formar sus propios grupos.

En pocas palabras, en esta primera fase se articulan varios factores nacionales e internacionales. Estos crean las condiciones para el nacimiento de un movimiento social, que interpreta bajo nuevos términos las experiencias y la situación vivencial de la mujer, así como su relación con el hombre. La relación de la situación política, de las nuevas oportunidades organizativas así como de los colectivos dinámicos y los nuevos enfoques de interpretación, permiten abandonar el terreno en el cual se habían desarrollado los movimientos contra la violencia doméstica. El descenso de la represión masiva y generalizada comparado con la de los primeros años de la dictadura, el rechazo mundial y el aislamiento del régimen de Pinochet, así como

la ayuda internacional para la oposición, provocan el surgimiento de nuevos grupos y organizaciones, concentrados en la reconstrucción de las redes sociales y en la lucha contra la dictadura. Los nuevos enfoques interpretativos, que parten de la existencia de injusticia en el sistema social de las relaciones de género, les facilitan a las mujeres ubicar sus experiencias en un sistema de desigualdad, hasta entonces nuevo para ellas, y comprometerse en la lucha contra esas condiciones de género injustas.

La segunda fase:

La violencia doméstica se vuelve problema público (11.25/)

En el año de 1983, año de las protestas sociales y de la confrontación abierta con la dictadura, el movimiento social se hace sentir en la plaza pública. Pero después del atentado a Pinochet en 1986, esa estrategia es abandonada para facilitar las negociaciones de los partidos políticos con vistas a una salida política de la dictadura. Esto lleva al plebiscito en 1988, hecho que consuma el fin de la dictadura y facilita la instalación de un gobierno democrático dos años después. A finales de los años ochenta la resistencia contra la dictadura se vuelve más "política" en el sentido clásico de la palabra, es decir, los partidos políticos se reactivan y retoman su tradicional función de ser puente entre el Estado y la sociedad, y empiezan a ser el lugar privilegiado para la definición de los problemas públicos, que deben figurar en la agenda del futuro gobierno democrático.

Para la percepción y discusión pública del problema de la violencia doméstica juegan un rol importante los cambios políticos y sociales de los años ochenta. La violencia doméstica ya no es sólo un problema, que las mismas mujeres hayan definido y llevado al conocimiento del público para hacerlo visible, impedirlo y combatirlo. Más bien son las nuevas oportunidades políticas después del plebiscito y las expectativas respecto a la pronta reconstrucción de la

democracia, las que permiten poner en agenda política el tema de la "violencia doméstica". De ahí resultó también que nuevos actores, provenientes de otros sectores sociales o los partidos de oposición, participaran en el debate sobre las causas de este problema y sobre sus posibles soluciones privadas y sociales.

En ese período se abre un nuevo espacio político para el trato de la discriminación en función del género. En él participan diversas organizaciones y grupos de mujeres con un nuevo discurso sobre la discriminación y con propuestas para nuevas prácticas sociales en busca de superarla. El surgimiento de ONGs de mujeres juega un rol decisivo en ello. En el espacio público limitado por la dictadura difunden nuevas ideas sobre la realidad vivencial de las mujeres y sobre las relaciones de género. Las ONGs feministas establecen contactos con mujeres de diversa extracción social, pero particularmente con mujeres de sectores sociales desprivilegiados, mujeres urbanas de las clases bajas, y del medio rural e indígena.

Veamos más de cerca este proceso. Alrededor de 1983 alcanzaron tanta trascendencia pública los esfuerzos para llevar la discriminación en función del género y la violencia doméstica a constituirse en problema social, que se puede hablar de una nueva conciencia colectiva del problema. Además se abren posibilidades para una nueva interpretación de la discriminación de la mujer y formas organizativas más flexibles, que fortalecen el intercambio de experiencias y la discusión entre las mujeres. A través del "*Círculo de Estudios sobre la Condición de la Mujer*" se desarrolla en 1983 el proyecto de comunicación "*La Morada*" y el "*Centro de Estudios de la Mujer*". En 1984 se instala además la oficina regional de ISIS (*Servicio de Información y Comunicación para Mujeres*) y a partir de mediados de los años ochenta se forman ONGs importantes tales como el *Centro de Mujeres en Valparaíso* (1987) y el *Instituto de Mujeres* (1988).

En este nuevo espacio político que está abriéndose para el tema de la discriminación, el trabajo sobre la violencia doméstica se vuelve punto esencial y común de varias organizaciones e individuos, que llaman la atención sobre el problema y proporcionan apoyo psicológico así como asistencia jurídica para mujeres maltratadas. Existe coincidencia entre todos en cuanto a la necesidad de apoyar a las mujeres sujetas a la violencia en sus hogares, y abrirles espacio para que expresen sus sufrimientos, sus deseos y sus expectativas. La organización colectiva de ellas es considerada como primer paso hacia la transformación de las relaciones entre hombres y mujeres. En ello con frecuencia es difícil distinguir el compromiso institucional de lo personal o lo político.

El campo de la acción social relativa a los problemas de violencia está vinculado a un ámbito político más amplio, lo que constituye una compleja interrelación mutua, que en el transcurso del tiempo está sujeta a cambios. El discurso que enfoca la dimensión política de la discriminación en función del género produce afinidad entre las acciones contra la violencia. Permite además, comprender el problema como "violencia contra la mujer" (tal como se llama en los inicios de esta fase) en vez de percibirlo simplemente como casos de mujeres maltratadas o golpeadas. En relación con esto aparece un nuevo método, consistente en contrarrestar la violencia a través del fortalecimiento de la conciencia de sí misma y el tratamiento colectivo de las experiencias dolorosas como parte del proceso de recuperación. Y el discurso ofrece una red de relaciones y vínculos entre todas aquellas organizaciones y personas que están comprometidas con este tema.

Por otra parte, el ambiente político acentúa otras prioridades y demandas. Las fuerzas y la inversión de tiempo requeridas por la lucha contra la dictadura, desvía la atención del problema específico de la violencia doméstica.

Todos aquellos que se han comprometido con este problema tienen, por tanto, que hacer esfuerzos suplementarios para captar la atención pública y el encontrar apoyo. En buena parte deben crear su propio público con aquellas personas e instituciones que por alguna razón están preocupadas por la discriminación en función del género. Esto es facilitado en primer lugar por el hecho de que la diferenciación y el tratamiento práctico de la problemática, tiene considerable importancia para todo el movimiento de mujeres, ya que crea y fortalece las relaciones entre mujeres de muy diversos orígenes sociales. Compartir las experiencias de violencia en sus expresiones muy diversas permite a todas superar las barreras sociales y defenderse en caso que un grupo trate de imponerse unilateralmente en contra de las otras.

Al principio se juntan aquellas mujeres que llegaron a esta problemática por caminos distintos pero a veces coincidentes. Su denominador común es la cercanía emocional con el problema. Esta cercanía nace o bien porque estas mujeres en su infancia eran testigos de violencia en contra de sus madres, o bien por haber sufrido violencia ellas mismas en su pareja, o bien por haber tenido contacto con mujeres víctimas de la violencia. A todas es común un sentimiento de frustración y de impotencia, que no obstante puede liberar energía en caso que exista la oportunidad de una descarga y de un tratamiento colectivo para ellas.

No existe un tipo universal de liderazgo. Algunas mujeres son sin duda lideresas gracias a su capacidad de analizar, definir y reinterpretar la importancia y la dimensión de la violencia doméstica bajo nuevos enfoques y sobre la base de experiencias examinadas. Otras se destacan por su capacidad de representar a mujeres de diferentes sectores o de tratar de manera exitosa con instituciones y organizaciones. Además, la importancia de otras mujeres radica en sus relaciones con otras fuerzas sociales, tales como por

ejemplo las organizaciones de derechos humanos o de la resistencia política, o alcanzan reconocimiento por su capacidad resolutoria, su energía y su compromiso. Las iniciativas surgen desde diversos espacios y llevan a una red de comunicación sobre violencia doméstica, en la cual participan diversas organizaciones de mujeres - grupos feministas, grupos de base y otros de carácter más bien político partidario. Lo típico de esa red es su clima solidario (espíritu de compañerismo y convicción común), gran confianza (vínculos afectivos) y colaboración estrecha en la búsqueda de un objetivo común. La intensidad y la alta frecuencia de los contactos fortalecen por otro lado un cambio en la definición subjetiva de la realidad cotidiana de las mujeres. Sus grupos y el contacto personal son el fundamento social necesario para confirmar los nuevos contenidos y definiciones de violencia (ver Bregar y Luckmann 1968). Sin embargo, estas características conducen a que estos grupos tiendan a ensimismarse y a que los nuevos miembros casi sólo sean de mujeres que personalmente fueron o son sujetas a situaciones de violencia. Por más oportuno que esto sea, mientras el ambiente político aún se encuentre en proceso de constitución y consolidación, también puede llegar a ser limitante en cuanto a la apertura hacia otros sectores o actores. Es indudable que el contexto de la dictadura contribuye a este aislamiento y dificulta las posibilidades de exigir apoyo o compromiso con el tema de parte de otros actores o movimientos sociales, y mucho menos de instituciones políticas.

A partir de 1987 empieza a cambiar el panorama político del país. Alrededor de las numerosas ONGs se forma un espacio para debates públicos, que es aprovechado por todos aquellos grupos que luchan contra la dictadura y por la democratización del país. Es así como nacen diversas iniciativas en las que participan las mujeres y plantean sus conceptos y demandas. La preparación del plebiscito de 1988 y la participación en esa votación amplían el espacio

para discusiones públicas. También la constitución de la alianza partidaria "*Concertación de Partidos por la Democracia*", facilita el intercambio de conceptos e interpretaciones relativas a la situación del país y a los problemas prioritarios a tratar. La reintegración de las mujeres feministas en los partidos políticos de izquierda facilita además la aceptación de las reflexiones acerca de la discriminación de la mujer y de la violencia doméstica en estos espacios partidarios reconquistados.

Es en este contexto que se crea la "*Concertación de Mujeres por la Democracia*" entre feministas autónomas y feministas partidariamente comprometidas. Esta unión es expresión, por un lado, de los esfuerzos de las mujeres por ubicar en el debate público los problemas inmanentes a la existente relación de género, y por el otro, es muestra del grado de visibilidad de las mujeres como sujeto político. La "*Concertación de mujeres*" fomenta una plataforma nueva y ampliada para los distintos enfoques interpretativos sobre la situación de la mujer. A pesar de que muchas miembros se consideran ellas mismas feministas o son consideradas por otros como tales (alrededor de la mitad de la dirección de la "*Concertación de Mujeres*"), el porcentaje de aquellas mujeres que se acercan desde su perspectiva profesional o por el interés de su partido político en esta nueva "base social", es también muy grande.

La participación en la recién nacida "*Red Latinoamericana y Caribeña contra la Violencia Doméstica y Sexual*" abre un nuevo espacio internacional a aquellas mujeres que trabajan particularmente sobre el tema de la violencia doméstica; lo que las visibiliza aún más, las promueve a una posición de protagonismo y les permite establecer la primacía del tema de la violencia doméstica frente a otros temas promovidos igualmente por las mismas feministas. Con la creación de la sección chilena de esta red, la *Red Chilena contra la Violencia Doméstica y Sexual* (REDCHVD),

se alcanza una mayor institucionalización de la coordinación entre las organizaciones y personas activas en este campo. Una conferencia internacional en Conchalí sobre violencia contra la mujer eleva el tema no sólo a la conciencia del público, sino que acentúa además el vínculo estrecho entre las acciones a nivel nacional y a nivel internacional.

Las relaciones entre las diferentes actoras de este espacio social, que trabaja sobre la violencia, no están libres de tensiones a pesar de las tantas coincidencias entre ellas; tensiones sobre todo entre las especialistas y expertas, formadas y trabajando primordialmente sobre este tema, por un lado, y las mujeres de origen social medio y bajo por el otro. Hacia el final de esta fase estas últimas son percibidas cada vez menos en la acción pública, pierden visibilidad e incidencia ante los conocimientos especializados de las mujeres profesionales y de aquéllas con compromiso partidario. Al mismo tiempo, muchas mujeres que se habían definido fundamentalmente por su participación en movimientos y organizaciones sociales empiezan a intensificar sus vínculos partidarios. Es así como este movimiento social de inspiración colectiva pierde poco a poco su fuerza de liderazgo en la movilización contra la violencia doméstica.

La ampliación del debate público así como las experiencias de los años precedentes reflejan y cambian la percepción de la violencia doméstica y la formulación de estrategias para contrarrestarla. Al principio la violencia doméstica es interpretada como la expresión más extrema de la desigual relación de poder entre el hombre y la mujer. En el marco de esta interpretación son los grupos de autoayuda y de reflexión personal la estrategia más importante para tematizar este tipo de violencia. Son estos grupos que permiten compensar la humillación de las víctimas de la violencia, los que no sólo empiezan a testimoniar de una experiencia silenciosamente guardada durante años, sino que dejan de ser víctimas pasivas e impotentes y empiezan

a sentirse protagonistas de su propio destino en el marco de un proyecto colectivo que las liga a otras mujeres. La confrontación con la violencia es vista como asunto propio de las mujeres, y la solución del problema depende en gran medida de la organización y fuerza generadas por ellas mismas.

Sin embargo, poco a poco va quedando claro que no todas las mujeres sujetas a violencia pueden hacerse activistas del movimiento; sino que más bien deben desarrollarse prestaciones de apoyo para las víctimas, que -ojalá- cuantitativamente y cualitativamente sean suficientes, y que sean sostenidas por instancias del Estado. Es comprobado además que la conciencia del problema solo no lleva necesariamente a cambios de conducta, ya que éstos requieren en la mayoría de los casos ayudas más especializadas, que trasciendan la pura voluntad al cambio. Sicólogas feministas insisten en la complejidad y densidad del problema y explican que en la configuración de la situación de violencia hay participación tanto de la mujer como del hombre, aunque desde diferentes posiciones de poder. La repetición de estas situaciones, a pesar del grado superior de conciencia alcanzado por las mujeres, contribuye a una mayor comprensión del fenómeno y abre espacio adicional para ayudas por parte de expertas, y en particular para ayudas de carácter jurídico y psicológico.

Para que el tema de la violencia doméstica sea reconocido como problema social debe conquistar su espacio en el discurso sobre el mismo, el cual a su vez está determinado por la oposición política. Esto se puede lograr en la medida en que es subrayada la similitud entre la violencia doméstica y la violencia general, a la vez que se logra cuestionar las premisas sobre las que se elaboró la actual versión predominante sobre las causas de la violencia, al demostrar que estas causas no radican exclusivamente en las relaciones de clase sino también en la desigualdad de las relaciones entre el hombre y la mujer.

La visibilidad más clara de las mujeres es acompañada desde el inicio por la elaboración y difusión de nuevas experiencias enfiladas a desenmascarar la existencia, la dimensión y las consecuencias de la violencia doméstica y subrayar su carácter social. De ahí que las acciones políticas y sociales hayan sido sustentadas desde el inicio por resultados de investigaciones nacionales e internacionales. La creciente demanda de ayuda por parte de mujeres afectadas refleja no sólo la dimensión del problema, sino también su urgencia social.

El cambio en la comprensión de la violencia doméstica así como las nuevas oportunidades políticas facilitan la ampliación de las estrategias para el combate del problema mediante la integración del tema en las agendas de los partidos políticos, negociaciones con las fuerzas políticas de la "*Concertación*" y con el futuro gobierno, anteproyectos de reformas jurídicas y creación de instituciones públicas contra la violencia doméstica. Para ello, por supuesto, era necesario que la problemática pasara los filtros de los conocimientos especializados y de los códigos políticos partidarios.

En resumen: en el transcurso de esta segunda fase "la violencia doméstica" trasciende a ser tema social y conquista paso a paso su espacio en la agenda de los problemas públicos. Al principio el proceso se caracterizaba por una creciente y progresiva incorporación de grupos de mujeres de índole muy diversa, claramente diferenciados los unos de los otros, lo cual permitió el crecimiento y el fortalecimiento de un espacio político. El aumento de las oportunidades políticas facilitó una discusión más amplia sobre las futuras agendas públicas e institucionales. Esto implicó que los actores involucrados en la construcción del "problema público" de la violencia doméstica, se compenetraran de una nueva lógica, y provocó la reestructuración de algunos grupos y el remplazo de algunas personali-

dades con liderazgo. Al final de esta fase el movimiento de mujeres se abrió a nuevos espacios y estableció relaciones con actores de otros ámbitos políticos, lo que permitió la divulgación del tema más allá del terreno inicial.

La tercera fase:

La institucionalización política del problema

Con la reconquista de la democracia cambia el escenario político. Chile alcanza un nivel considerable de oportunidades de debate y de difusión de nuevas ideas, desarrolladas desde diversos medios y por diferentes grupos (mujeres, derechos humanos, problemas de las poblaciones indígenas, juventud, etc.). Entre el Estado y la sociedad civil crece una nueva relación que abre nuevos espacios para el encuentro y el diálogo entre actores estatales, políticos y sociales.

La "*Concertación de Mujeres*" presenta al nuevo gobierno un plan de temáticas relativo a asuntos de género y propuestas concretas sobre cómo darle tratamiento a los problemas que resultan de la situación de desigualdad a la cual la mujer está sometida. Las mujeres exigen un nuevo mecanismo institucional que coordine los campos políticos desde la perspectiva de género, el *Servicio Nacional de la Mujer - SERRANA*, y la participación de más mujeres en puestos de gobierno.

La victoria electoral de la Concertación abre el aparato estatal para personas que en el pasado inmediato todavía formaban parte de la oposición y que en parte trabajaban en una de las ONGs o en otras organizaciones de la sociedad civil. El Gobierno y algunas administraciones locales aprovecharon este formidable recurso de especialistas, principalmente en las instituciones nuevas. El traslado al aparato estatal de actores que anteriormente contribuyeron desde la sociedad civil a definir y elaborar la agenda de nuevos

problemas públicos, se convierte en factor decisivo para penetrar las instituciones estatales y para formular soluciones políticas en función de estos problemas.

En cuanto al tema de la violencia doméstica, muchas mujeres que durante la primera fase jugaron un papel protagónico, hoy trabajan en la nueva administración para la mujer SERRANA en proyectos piloto del gobierno central o a nivel local, ya sea en instituciones para mujeres víctimas de la violencia, ya sea en las oficinas de mujeres, etc. Los nuevos actores ganan más importancia y más poder de decisión. Es el caso, por ejemplo, de SERRANA y su programa del mismo nombre, de la *Comisión Interministerial para la Violencia Intrafamiliar*, o del personal de los centros que brindan atención a mujeres maltratadas. Es así como las relaciones que existían originalmente entre mujeres de ONGs, mujeres de organizaciones sociales y en menor grado feministas militantes de partidos políticos, se trasladan a un nuevo nivel: la interacción entre Estado y sociedad civil. Las actoras de la sociedad civil se unen con aquéllas insertadas en el aparato estatal, en primer lugar con SERRANA, con la *Comisión Interministerial* y con algunas administraciones locales.

En esta nueva estructuración del campo político juega un rol determinante la *Red Contra la Violencia Doméstica* (REDCHVD). Ésta representa la continuidad en cuanto a conceptos, interpretaciones y contenidos que se desarrollaron durante la década anterior. Es además el vínculo con el movimiento internacional contra la violencia, lo que le permite la difusión de nuevas ideas y propuestas. Asimismo sigue ocupando su posición entre las ONGs y las organizaciones de base. REDCHVD subraya la importancia de la autonomía de los actores sociales en lo organizativo, lo político y lo ideológico frente a los intereses institucionales. Para mantener el carácter independiente de la *Red*, sus colaboradoras renuncian de su trabajo inmediatamente

después de haber aceptado una función en la administración pública. Sin embargo, el trabajo actual de la *Red* se diferencia del anterior, pues las relaciones entre sus colaboradoras se han formalizado y los vínculos con los actores políticos y estatales se han revelado prioritarios en el trabajo político de *lobbying*.

La prioridad que REDCHVD da a la aprobación de una ley y a la instalación de instancias de asesoría para mujeres maltratadas, ha modificado la posición de las mujeres que antes trabajaban en el campo social sobre la violencia. Hoy, antes de ser tratado o respondido institucionalmente, un problema como éste debe pasar primero el filtro fino del conocimiento de las expertas. Así se explica que hoy las posiciones centrales de REDCHVD ya no estén en manos de las mujeres de la clase media o baja, sino en manos de mujeres especialistas y feministas expertas en asuntos jurídicos o en servicios sociales. Esto agudiza las tensiones entre las mujeres miembros de la Red, por el hecho que las representantes de los movimientos sociales son desplazadas y marginadas por las profesionales.

La creación de la *Comisión Interministerial contra la Violencia Intrafamiliar* por el Gobierno en 1992, abrió nuevos espacios de discusión sobre este problema en el aparato estatal. La *Comisión* es presidida por SERRANA y cuenta con la participación de representantes de varios ministerios, tales como Salud, Justicia, Educación, Relaciones Exteriores, Interior (policía), la Secretaría de la Presidencia y el Instituto Nacional para la Juventud. Es rol de SERRANA convencer a las administraciones integrantes sobre la urgencia y la conveniencia del tema y "traducirlo" a los "códigos" específicos de cada área. La invitación para REDCHVD a participar en la comisión muestra la voluntad de SERRANA de mantener las relaciones con la sociedad civil, y aumentar la presión y capacidad de convencimiento ante los otros sectores.

La *Comisión* permite a sus miembros intercambiar y modificar sus conceptos sobre violencia y las relaciones de género, discutir la responsabilidad específica de cada sector en lo relativo a la prevención y el tratamiento de la violencia, e identificar los recursos para el programa de SERRANA contra la violencia doméstica y sexual. La participación de REDCHVD es importante de cara a estos objetivos, porque puede manifestarse sobre asuntos importantes y analizarlos desde el enfoque de la discriminación en función del género, sin depender de la lógica específica de cada sector.

En resumen: el proceso de la institucionalización del problema de la violencia doméstica al interior del aparato estatal es iniciado en un principio principalmente por personas, que se sentían comprometidas con este problema y que aprovecharon sus relaciones personales para promover el accionar institucional. REDCHVD es la intermedia más representativa de los intereses de la mujer en las negociaciones con el servicio nacional de SERRANA, con el Gobierno y el parlamento, y es puente entre el anterior movimiento de combate a la violencia contra la mujer y las instancias estatales de hoy.

La homogeneidad y el consenso acerca de los conceptos, los valores y las orientaciones que caracterizaron el tema de la violencia en los años ochenta han disminuido. Esto ha tenido como consecuencia que los acuerdos se refieran hoy a aspectos meramente parciales, o que por su carácter tan general y abstracto se pierda la idea de la violencia como expresión de la relación de poder entre los géneros. Sin embargo, la mayor heterogeneidad de las actoras y de las interpretaciones contribuye de manera decisiva a posicionar el tema en un debate público más amplio.

Elaboración e implementación de una ley contra la violencia

La elaboración, discusión y aprobación de una ley contra la

violencia tiene como condición previa el hecho de que el problema haya penetrado a otra institución del Estado, el poder legislativo. Actoras que antes simpatizaban con el movimiento social contra la violencia doméstica y que ahora trabajan en el parlamento, instalan el tema en la agenda legislativa. Así, por ejemplo, la diputada que introdujo la primera propuesta de ley, era miembro activa del movimiento de mujeres en los años ochenta. Esto se refleja en los contactos con algunas de las expertas feministas, que colaboraron en la elaboración de la propuesta y en el enfoque conceptual que fundamenta el proyecto.

Tratar el tema según el procedimiento legislativo obliga a redefinir el problema bajo condiciones específicas: la ampliación de los actores y posiciones (lo que implica que los campos y temas controvertidos se multiplican) así como reglas nuevas y estrictas que a través de conceptualización y procedimiento delimitan el campo. Ante los requerimientos formales y específicos del proceso legislativo las actoras deben estar especializadas y conocer bien las reglas de procedimiento, para poder reconocer las limitantes y aprovechar los potenciales espacios de acción. El procedimiento legislativo exige de las diputadas un discurso estrictamente argumentativo y una fundamentación que respete ciertos parámetros: fundamentos constitucionales y principios jurídicos, definición de la función de los legisladores(as) y la orientación de valores en los principios básicos del entendimiento social. Los actores tienen que presentarse al diálogo, porque el espacio parlamentario es concebido por definición como lugar de debate. Estas condiciones previas llevan además a que las relaciones con actores extraparlamentarios estén sometidas a la lógica del procedimiento legislativo. Es decir, todas las demandas o problemas que son introducidos al debate deben someterse a las reglas del procedimiento parlamentario.

El procedimiento legislativo provoca dos situaciones de conflicto: existe un conflicto entre los diversos temas, que

todos compiten entre sí para ser admitidos a deliberación. Para lo cual no sólo tiene que demostrarse la existencia de un problema, su importancia y la necesidad de una ley, sino también su urgencia. La argumentación de las diputadas que impulsaron el tema de la violencia doméstica buscó demostrar que se trataba de un problema que no puede solucionarse sólo con programas sociales. Ello fue aprobado sin mayor resistencia y el gobierno se involucró para calificar el proyecto de "urgente". El segundo conflicto consiste en las diferencias entre las diversas construcciones discursivas sobre el tema. Los enfoques no surgen todos a la vez, sino que se desarrollan en el curso del proceso según los conceptos culturales y los intereses políticos de los actores. En el caso que nos ocupa son tres enfoques interpretativos que se confrontan: la discriminación, los derechos humanos y la familia.

El primer enfoque fundamentaba el primer proyecto de ley y fue apoyado por los sectores políticos más progresistas. Tiene a su base el principio según el cual el bien a proteger es la mujer y considera la violencia como expresión de una situación general de discriminación y de estructuras autoritarias, a las cuales las mujeres son sometidas. El enfoque de derechos humanos, que surgió en las comisiones parlamentarias en el transcurso del debate sobre el proyecto, ve la violencia doméstica como agresión contra los derechos humanos universales. La base argumentativa más importante de este enfoque son los tratados internacionales firmados por el Gobierno. El enfoque que pone en el centro a la familia fue desarrollado en el Senado al darle estudio al proyecto y fue defendido por las fuerzas más conservadoras. Según éste el bien a proteger por el Estado es la familia, siempre y cuando ésta garantice el mantenimiento y la salud del cuerpo social. La argumentación se concentró en el conjunto de las consecuencias de la violencia doméstica, ocultando prácticamente a la mujer como sujeto jurídico. Este proceso de la confrontación discursiva

se refleja en el cambio de nombre de la ley, que de "violencia doméstica" pasó a "violencia intrafamiliar". Lo que evidencia que fue el tercer enfoque interpretativo, el relativo a la familia, el que logró imponerse como eje conductor de la ley.

Las diferentes posiciones recurrieron a sus respectivas estrategias y posibilidades, a diversas argumentaciones, a medios de presión o a movilizaciones de poder e influencia, para inclinar en función de sus intereses la opinión pública o el aparato gubernamental. Este recurso no discursivo se reveló el de mayor importancia. Todos los involucrados transformaron, orientaron o modificaron el uso de estos recursos según los conocimientos actualizados, los avances en el debate y según los objetivos considerados como los más importantes en el transcurso del debate. Es así como en primer lugar se trataba, por ejemplo, de lograr que el procedimiento legislativo por fin empezara, y solamente después se alcanzara un consenso para facilitar la continuidad del proceso. Las posiciones opuestas de las dos cámaras del parlamento, de los diputados y los senadores requirieron la intervención del ejecutivo. Para superar el empate el Presidente emitió su veto contra el proyecto de ley. Finalmente fue adoptada una ley, que es el resultado de las negociaciones entre las distintas posiciones.

Consideración final

Hemos analizado el proceso en el cual un tema excluido del debate público y de la agenda política chilena e internacional, ha llegado en menos de 25 años a ser públicamente reconocido como problema social. Hasta hoy existe un amplio consenso en cuanto a que la violencia doméstica debe ser suprimida como práctica social. En el transcurso de este proceso ha surgido un espacio político y se han establecido nuevos discursos sobre las relaciones de género. En este sentido el proceso del posicionamiento de la

experiencia de violencia como problema público es a la vez la historia del nacimiento de las mujeres en tanto que sujetos sociales y de sus organizaciones y estrategias, con las cuales han defendido su reivindicación en contextos políticos de diversa índole.

Bibliografía

- Academia de Humanismo Cristiano (sin fecha): Folleto de Difusión. Santiago de Chile
- Berger, Peter y Luckman, Thomas (1968): La construcción social de la realidad, México.
- McAdam, Doug, McCarthy, John und Sald, Mayer N. (comp.) (1996): Comparative perspectives on social movements. Political opportunities, mobilizing structures and cultural framings, Cambridge.
- Muller, Pierre y Surel, Ives (1998): *L'analyse des politiques publiques*, París.
- Pakman, Marcelo (1995): *Redes: una metáfora para práctica de intervención social*, Santiago de Chile.
- Dabas, Elina y Najmanovich, Denise (comp.) (sin fecha), *Redes. El lenguaje de los vínculos, hacia la reconstrucción y el fortalecimiento de la sociedad civil*, Buenos Aires.
- Valente, Thomas W. (1994): *Network models of the diffusion of innovations*, Cresskill, New Jersey.

“Según el vestido... así es la gente”

La vestimenta como expresión de la creciente diversidad de concepciones sobre la identidad femenina y étnica entre las Aymara rurales del Perú

Angela Meentzen*



**Socióloga y antropóloga social. De 1981 a 1992 trabajó en Perú en distintos proyectos. Fue, asimismo, coordinadora del Servicio Alemán de Cooperación Social-Técnica (DED) para temas sociales, de mujeres y género. Este artículo se basa en un capítulo de su libro: "Identidad femenina, poder y relaciones de género entre los Aymara del Perú, desde la perspectiva femenina", Cusco 2001.*

En muchas comunidades andinas las mujeres visten todavía, diariamente, sus atuendos típicos, mientras que los hombres sólo los usan en ciertas ocasiones festivas. De esa manera se destaca y remarca, hasta en la forma de vestir, las diferencias de género. Que las mujeres todavía usen vestidos típicos y los hombres vistan a la

usanza de la ciudad, acentúa especialmente la creciente disparidad de género en las regiones rurales andinas, así como el modo distinto de cómo hombres y mujeres se adscriben a su etnicidad. Este código del vestir refuerza y hace más evidente las diferencias, la inaccesibilidad de las mujeres indígenas a la gente no indígena, así como su reclusión en el mundo rural y los espacios privados. Alude, asimismo, a la mayor presión social a que se encuentran sometidas las mujeres en comparación con los hombres, así como al mayor crecimiento de las opciones y ámbitos de acción de los hombres en comparación con las mujeres, en un contexto de cambios del tiempo y del espacio. Los hombres se pueden mover con mayor libertad que las mujeres tanto en el mundo rural como en el urbano.

Al observar más de cerca el código de la vestimenta femenina, salen a relucir contradicciones inesperadas, variedad de opciones y significados multifacéticos, que nos remiten a procesos de diferenciación crecientes entre las mujeres al interior de las comunidades campesinas. Toda una serie de aspectos, como la pertenencia a diferentes grupos de edad, las distintas experiencias con la educación escolar y la migración, la autoestima, la relación con su entorno vital, así como la propia adscripción étnica, influyen sobre los vestidos que escogen las mujeres.

La vestimenta se adecua a las condiciones climáticas y ecológicas, y se adapta a ellas. Es una expresión del estado de ánimo y de los hábitos. Por una parte, posee un valor de uso material, auxiliar para el trabajo o protector ante las inclemencias del clima. Pero también posee un valor subjetivo, ideal, de representación de la autoestima y del status de cada persona individual. El tipo de vestimenta que se usa es producto de la disponibilidad de recursos, de condiciones económicas, de habilidades y destrezas, de la moda y de los ideales de belleza. Además, encarna la autoimagen, la identidad étnica y de género, y el status del ser humano.

Indica la pertenencia a determinado grupo y, al mismo tiempo, establece una delimitación entre subgrupos y generaciones. Expresa el sistema de valores de una persona y un grupo. Con ayuda de la vestimenta se ejerce poder, y una persona es tratada de acuerdo a cómo se vista y presente. Con ayuda de la vestimenta se expresan diversas posibilidades de acción, como la adaptación, el rechazo, la revalorización o desvalorización, la delimitación o el repliegue.

Breve panorámica sobre el contexto local en la zona rural de Puno

Las reflexiones siguientes son el resultado de una investigación empírica realizada entre los aymara rurales de Puno, en el altiplano sur del Perú, entre 1992 y 1994. Una colega que trabajó con la autora varios años en dos proyectos de desarrollo, realizó y registró entrevistas a profundidad sobre las historias de vida de diecisiete mujeres y cuatro hombres, de diferentes grupos de edad, de nueve comunidades Aymara de Puno. Ella, Rosa Palomino Chahuares, es aymara y creció en su comunidad usando vestido típico tejido por ella misma. En la actualidad vive en la ciudad de Puno y viste ropa típica comprada. Las entrevistas las realizó en aymara y fueron transcritas y traducidas al español por traductores y traductoras bilingües. Apoyándonos en la interpretación de una parte de esas entrevistas se analizan ante todo el significado de los distintos códigos de vestimenta en el mundo Aymara rural de Puno. De esta manera obtendremos un cuadro de modelos de acción femenina muy dinámico y diverso, que –contra lo que inicialmente pareciera– pone al descubierto mayores ámbitos de acción individual vinculadas a la práctica de la vestimenta.

En el altiplano a 4000 metros de altura, a orillas del Lago Titicaca, en comunidades campesinas reconocidas por el Estado, las familias de pequeños productores aymara cultivan papas, quinua y habas, y crían ganado bovino,

ovejas, llamas y alpacas. Más del 86 % de la población de la provincia de Chucuito, en el departamento de Puno, es rural (INE 1984). Debido a la gran diferencia de temperatura en los Andes bajo el sol y la sombra, así como entre el día y la noche, y debido a una centenaria producción de lana, el hilado, el tejido y la vestimenta típica cobran una importancia especial.

Desde la perspectiva femenina el orden social de los Aymara es marcadamente masculino, ya que –por principio– los hombres son más respetados que las mujeres. Además, se atribuye a las mujeres más obligaciones y se les exige más trabajo que a los hombres, como por ejemplo, la transmisión de normas, reglas y patrones de comportamiento a las generaciones jóvenes, así como la producción de objetos de cambio ya sean en forma de tejidos, productos agrícolas o comidas y bebidas preparadas. Otra función de las mujeres es la de servir personalmente como objeto de cambio en las estrategias matrimoniales de los grupos familiares, en la medida en que son casadas a la fuerza con algún varón de una comunidad cercana. La mayoría de las entrevistadas, de todos los grupos de edad, rechaza de manera expresa este casamiento forzoso. A pesar de eso continúa siendo hasta la fecha, si bien en forma debilitada o modificada, parte de la estrategia de los grupos familiares para asegurar sus recursos; es decir, para garantizar su acceso a tierras de cultivo y pastoreo en diferentes comunidades y pisos ecológicos, con condiciones climáticas variadas, en terrenos más altos o bajos, escarpados o planos, con el fin de disminuir los riesgos del crudo clima de altura, evitando pérdidas de cosechas enteras o daños causados por heladas o granizadas, capaces de amenazar su existencia.

Hasta el día de hoy, a las mujeres Aymara de las comunidades se les hace socialmente responsables por la reproducción biológica, social y material del mundo Aymara rural. Como ayer, siguen siendo el centro de las estrategias familiares para incrementar los recursos y mantener las

comunidades, e incluso el sistema de relaciones sociales de reciprocidad. El prestigio, el status y el capital de honor¹ de una mujer, dependen del prestigio y el respeto de su familia de procedencia, de sus perspectivas hereditarias así como de su decencia, del status de su familia y su fertilidad, es decir, del número de hijos que haya tenido o pueda tener. Estos factores tienen una influencia sustancialmente mayor en el prestigio de las mujeres que en el de los hombres. Por ejemplo, a las mujeres casadas se les guarda mayor respeto que a las solteras, separadas, divorciadas o viudas. En las entrevistas, las mujeres solas destacan, una y otra vez, el hecho de que deben luchar de manera creciente y con mayor esfuerzo que las mujeres casadas, para que se les reconozca como miembros plenos de la comunidad y se respete su acceso a los recursos que necesitan.

Las mujeres entrevistadas de todos los grupos de edad reflexionan y cuestionan cada vez más, la función de "protectoras de la tradición" que se les asigna en el mundo Aymara. De esa manera han comenzado a rechazar muchas obligaciones impuestas mediante mecanismos de socialización y de engranaje entre la sociedad y los individuos que pertenecen a ella.

Efectos de los procesos de transformación entre los Aymara rurales de Puno, desde la perspectiva femenina

Los procesos de transformación no sólo impactan en las regiones rurales y los pueblos indígenas como transformaciones económicas y modos de producción, sino que,

¹ Se define al honor como respeto, prestigio, reputación o autoestima. Influye en las oportunidades de vida y en los ámbitos de acción, en la medida en que, por una parte, puede motivar a la acción, pero por la otra, también puede estimular la autodisciplina, reduciendo de esa manera las opciones de acción. El concepto opuesto al honor es la deshonra o el oprobio. Bourdieu designó al honor como un capital simbólico debido a que al igual que el capital dinero se puede acumular, invertir, prestar o deber. El capital de honor funciona como un crédito, como un anticipo basado en la confianza que el grupo le concede a la actora. El honor es un recurso escaso que sólo se puede acumular a costa de otros. (Bourdieu 1974, Vogt 1997)

además, con la expansión de la economía monetaria y de mercado, de los medios de comunicación –entre los Aymara de Puno–, penetran también en las estructuras sociales, las normas y los sistemas de valor de los individuos, las familias y la comunidad. La producción de subsistencia en la agricultura, con el almacenamiento de productos cosechados, que en otros tiempos fue un espacio femenino muy estimado, viene siendo sustituido cada vez más por la crianza del ganado. Esta es menos cíclica, lo que significa que requiere una elevada inversión de trabajo diario y continuo, que debe ser asumida principalmente por mujeres y niños. Las comunidades han sido rodeadas por mercados locales y regionales, se han mejorado las carreteras y los medios de transporte se han vuelto más rápidos, de tal manera que las distancias más largas pueden ser recorridas en menos tiempo. Casi todas las comunidades cuentan con una escuela primaria hasta el tercer año, sin embargo siguen faltando hasta la fecha servicios de salud pública, agua potable y energía eléctrica. Asimismo, la radio sigue siendo hasta el momento el principal medio de comunicación de masas, aunque la tradición oral de los Aymara está siendo sustituida cada vez más por el español por ser una lengua escrita. La alfabetización y el dominio del español son un requisito básico para el acceso a la información, los ingresos monetarios y las instituciones modernas del mundo urbano.

Al mismo tiempo el crecimiento poblacional, la erosión de los suelos y la creciente producción de mercado, han conducido a una escasez de tierras, de manera que sólo un promedio de dos hijos pueden heredar lo suficiente como para alimentar a una familia (Lewellen 1978). Por esa misma razón, muchos hombres –pero también mujeres– se ven obligados a migrar estacionalmente. Si bien las reglas de la sucesión hereditaria de origen español, prevén los mismos derechos hereditarios para mujeres y hombres, la mayor

escasez de recursos puede llevar a que la práctica de la herencia se vuelva cada vez más desfavorable para las mujeres. A esto se suma el hecho de que los procesos migratorios desgarran las familias y matrimonios. Los procesos para lograr consenso en el seno de las familias y las organizaciones comunitarias, se dificultan y prolongan cada vez más debido a intereses contradictorios, las distancias espaciales y la escasez de los recursos.

Las comunidades Aymara de Puno disponen de títulos de tierras comunales reconocidos por el Estado. Asimismo, cuentan con una administración comunal autónoma que reparte las tierras entre las familias. Pero en la actualidad, las mujeres que viven solas deben luchar más que antes para que los recursos llevados al matrimonio por sus esposos, de quienes se han separado o han enviudado, no sean nuevamente recuperados por el grupo familiar del ex marido. De esa manera no sólo corre peligro el acceso de la mujer a tales recursos, sino también su acceso a los hijos del matrimonio.

Si bien los procesos de transformación esconden tanto oportunidades como riesgos, los resultados de las investigaciones empíricas a nivel local indican que las condiciones de vida para la mayoría de las mujeres más bien han empeorado. Al mismo tiempo crece la desigualdad de género, debido a que los hombres disponen de mayor libertad de movimiento que las mujeres, así como mayor acceso a medios de transporte rápido, dinero, educación, alfabetización, conocimiento del español y posibilidades de trabajo en las ciudades. Además, se orientan de manera creciente por el sistema de valores urbano. Esos procesos de diferenciación y exclusión crecientes, por un lado, refuerzan la presión sobre las mujeres para mantener o mejorar su propio status y, por el otro, dificultan la superación de las desigualdades y los mecanismos de sanción.

Por otra parte se debe recordar que en el mundo y las formas de vida Aymara rurales, las mujeres siguen siendo recluidas en la familia y la comunidad, por medio de diversos mecanismos sociales. Entre ellos, los patrones de comportamiento femeninos –transmitidos a través de la socialización–, el limitado acceso que continúan teniendo las jóvenes a la educación escolar, así como el vestido típico que sólo usan las mujeres. De esa manera se logra evitar la migración de las mujeres y, también, garantizar la autoafirmación del mundo rural Aymara, incluso en tiempos de procesos de transformación complejos y acelerados. Al mismo tiempo, en el contexto urbano las mujeres Aymara que visten trajes típicos son discriminadas en forma extrema, quedando socialmente excluidas debido a su muy limitado acceso a los ingresos monetarios, el idioma español y la alfabetización. De esta forma se ven confrontadas simultáneamente con mecanismos de reclusión y exclusión, que se refuerzan mutuamente, y sucumben ante estructuras de poder marcadamente desiguales y autoritarias, dentro y fuera del mundo rural andino, que limitan de manera drástica sus posibilidades de participación y sus derechos ciudadanos.

Si bien en el mundo urbano los hombres indígenas andinos, debido a sus adscripciones étnicas y de clase, también son marginados, las mujeres sufren una mayor exclusión debido a las adscripciones de género y étnicas, que se hacen más evidentes con el vestido típico. A pesar de que la "aceleración" del tiempo y la ampliación del radio de movimiento es menor para las mujeres que para los hombres, sus vidas se transforman igualmente de modo profundo. Con el ejemplo de los códigos de la vestimenta se investigarán esas transformaciones y sus efectos sobre las concepciones de la identidad femenina.

La vestimenta de las mujeres como símbolo de identidad femenina y étnica

Junto con el idioma, la vestimenta es el símbolo más

importante de los Aymara que los diferencia como grupo étnico de otros segmentos de la población. El vestido típico de las mujeres Aymara se asemeja a los vestidos de las mujeres españolas del siglo XVII. Después de la conquista, el régimen colonial español trató en la medida de lo posible de abolir las costumbres y prácticas indígenas. Con la ayuda de una "política de la vestimenta" colonial (cf. Salomón 1988) se marcó el rango social de las personas por medio de regulaciones sobre el vestido. Los Caciques fueron los primeros a quienes se permitió vestir indumentaria española con el fin de procurarles prestigio y autoridad ante los ojos de la población sencilla de las comunidades. Con la introducción de los *repartos*, los impuestos forzosos entregados por la población andina a la administración colonial, el *repartimiento de efectos*, la distribución forzosa de las mercancías textiles recién introducidas, la población campesina fue obligada a adecuar su vestimenta al estilo español (Castañeda 1981, pp. 11-15). De esa manera se fueron adoptando cada vez más partes de los vestidos y trajes españoles. El rango social se expresaba por la cantidad de piezas de vestir españolas, la calidad de las telas y el corte utilizado. En el siglo XVIII, los señores coloniales insistieron en el uso de la vestimenta española estándar, para nivelar nuevamente el orden de los rangos y arrebatar a los dirigentes indígenas las rebeliones anticoloniales (Lentz 1994, p. 434).

En todo el Perú se introdujeron faldas amplias, las llamadas polleras, y blusas. Este vestido básico español fue combinado en cada caso con elementos regionales y locales indígenas. Los colores, el tamaño y los cortes, así como el material para las telas, variaron de acuerdo a las condiciones climáticas y ecológicas. También el famoso poncho andino se comenzó a usar a partir del siglo XVII, y los sombreros y gorras (*llucho o chullo*) tienen, asimismo, origen español. Sin embargo, se combinaron con elementos prehispánicos y fueron provistos de patrones y símbolos

propios. De esa manera la población indígena también se pudo distinguir claramente, de la que no lo era, por su vestimenta. Los vestidos de fiesta indígenas surgieron en el siglo XVII en muchas regiones como imitación del vestuario de la nobleza española y sus damas, mientras que los vestidos de diario, se tomaron más bien de las capas populares españolas. No obstante, en cada región, la población campesina se apropió del vestuario diario de los españoles en formas muy distintas, y lo modificó de acuerdo a reglas propias, independientemente de la moda de las ciudades.

El vestido de las mujeres Aymara de Puno consiste en la actualidad de muchas faldas distintas de un solo color, negro, marrón oscuro, rojo brillante o amarillo, que se usan una sobre la otra. También pertenecen a ese atuendo blusas de lana en colores un poco más claros, sobre las cuales van largos mantones tejidos multicolores y una ancha faja de lana, tejida personalmente, de varios colores, ceñida alrededor del talle. En algunas regiones se estilan grandes gorros cuadrados de lana, bordados en muchos colores, llamadas *monteras*. No obstante, desde mediados del siglo XIX se difundieron mucho entre las mujeres de la región de Puno unos sombreros marrón oscuro, en forma de melón, semejantes al *bowler hat* inglés, bajo el nombre de *borsalinos* (Castañeda 1981, p.170). Fueron introducidos inicialmente por comerciantes ingleses, coincidiendo con la construcción del ferrocarril y la organización de las grandes haciendas para la producción de lana en el altiplano. En la actualidad los confeccionan los mismos migrantes Aymara, en empresas manufactureras ubicadas en ciudades pequeñas.

Por el contrario, la mayoría de los hombres Aymara en el campo visten camisas occidentales, *T-Shirts* (polos), pantalones y gorras deportivas, con publicidad impresa. Lo único que usan tanto hombres como mujeres, sin medias, son las *ojotas*, sandalias de goma de las llantas de automóvil. Las mujeres de generaciones anteriores caminaban descalzas.

Sin embargo, muchos hombres calzan *tenis* o zapatillas con calcetines. Cualquier observador externo se preguntará: por qué las mujeres usan vestidos típicos y los hombres ropas de la ciudad. Sin embargo, la respuesta parece obvia: En las ciudades, el vestido típico es expresión o signo exterior de la pertenencia étnica y de género, y de su pobreza, estas 3 razones exponen a las mujeres Aymara a toda clase de menosprecio. Las mujeres entrevistadas viven esa triple discriminación fuera de sus comunidades, en la forma de insultos y humillación y desprecio públicos, a los que se suma la imposibilidad o dificultad extrema para su acceso a la información, a los servicios públicos, al comercio, a los puestos de trabajo, a los ingresos monetarios, etc. Ellas reaccionan ante tal situación con enojo, furia y sentimientos de impotencia, pero también, intentando defenderse y mantenerse firme. Se repliegan en los valores y las habilidades rurales, y –por su parte– desprecian a los habitantes de las ciudades, debido a que no cumplen con el sistema de valores Aymara. Para eso clasifican globalmente a todos los habitantes urbanos en el grupo étnico de los "mestizos". En su concepción, la comunidad campesina se les presenta como el lugar con el cual están familiarizadas y donde son conocidas. A pesar de que allí también experimentan subordinación, pueden contar con ser reconocidas y respetadas, pudiendo así estabilizar su confianza en sí mismas.

El vestido típico como símbolo de la procedencia, la diferenciación y la exclusión

Pareciera bastante evidente que esta forma específica de diferenciación étnica, que tiene consecuencias muy desagradables para las personas afectadas, se halla condicionada –ante todo– por la presión social de la comunidad y la familia. Por ejemplo, Patricia Oliart (1991) presume al respecto, que es ante todo el control social de la comunidad el que impide a las mujeres quechua de Cuzco usar vestidos occidentales, para que no sean objeto de burla en la misma comunidad.

De hecho el análisis de las entrevistas de las mujeres Aymara de Puno pone al descubierto que, en el caso de las mujeres, en contraposición a lo que sucede con los hombres, los marcos de referencia para la definición de sus propios códigos de vestir no se orientan por los sistemas de valores o modas de las urbes, sino por condiciones locales muy específicas. Esos códigos femeninos posibilitan una clasificación regional de la procedencia de las mujeres, y son sólo comprensibles en cada lugar concreto. La vestimenta de las mujeres es hasta la fecha un espacio en gran medida controlado por las propias mujeres, cuya interpretación plantea a cada mujer grandes exigencias, y cuyo cumplimiento lo reclaman y sancionan ante todo las mujeres mismas entre sí.

La orientación hacia la Tierra de la "caída" de las faldas pesadas de lana tejidas personalmente por las mujeres puede interpretarse como un símbolo de arraigo a sus raíces, de pertenencia a la casa, a la tierra ancestral, de proximidad a la madre tierra (*Pachamama*) y de fertilidad en la actividad agropecuaria y entre los seres humanos. Los Aymara perciben el "robustecimiento" del cuerpo femenino por medio de las gruesas faldas y la consecuente imagen de apacibilidad, como expresión de la identidad y la madurez femeninas. Además, debido a sus faldas y mantas multicolores las mujeres son fácilmente reconocibles en el entorno árido del altiplano. Por un lado, esto permite el control de la familia y la comunidad sobre su libertad de movimientos y de contactos sociales, y por otro lado, también facilita el contacto entre los miembros de la familia cuando deben pastorear el ganado o cuidar los cultivos.

Los argumentos de las mujeres en favor de los vestidos típicos de lana tejidos por ellas mismas, dan la impresión de su óptima adecuación al entorno del altiplano, su clima y las tareas de las mujeres. No sólo se les describe como bonitos y vistosos, resistentes y adaptables a toda situación

y condiciones climáticas, sino también como los más adecuados a los cambios extremos de temperatura propios de la región. Posibilitan, además, transportar las *wawas* (bebés), alimentos, productos agrícolas, rucas, madejas de lana, herramientas, etc., dejando libres las manos de las mujeres para poder dedicarse simultáneamente a otras tareas.

Los vestidos de las mujeres se diferencian –en detalles– de un lugar a otro y de región en región. Expresan su pertenencia a una zona ecológica y, en algunas regiones, incluso el status social al que pertenece la mujer. Este simbolismo resulta importante sobre todo para la demarcación espacial de los aymara, tal como lo explica María en el siguiente pasaje:

María, 56 años de edad, de Tarapoto, en la cordillera

"En esos lados nos ven simplemente mujer nomás. Aún más si estamos puesta de pollera. Es así. Si estás con ropa hecha de lana de oveja, te miran con cierta sorpresa, nomás. Una y más veces vuelven a mirarte. Además, por el hecho de que se tiene puesta ropa de lana de oveja, entre ellas se dicen 'de suni', es pues. Aquella es 'suni'.² Nuestras mantas (awayu o lliklla) tejidas por nosotras son notorias con respecto a las de las tejidas por ellas, ya que tienen diversas figuras en colores distintos. De esta forma, pues, están hechas esas mantas de lana industrial, pero de nosotras no tiene esas más que pequeñas figuritas. También es bien notorio la ropa que usamos por estos lugares de altura. Entonces, las del lado de zona lago aún más las del lado de Yunguyo suelen decirnos 'es suni'. 'Suni es'. Como para decir pues, entonces estos son pues de la altura, 'son pues los suni', diciendo. Siempre dirán algo. Parece que están observándome, nomás, una y otra vez. De esa manera las gentes observan. Es pues notoria sea la ropa. 'Por eso me debe estar observando, pues, de ese modo' diciendo, digo, inclusive hasta hace unos días".

² Ellas llaman *suni* la zona ecológica de la cordillera. En el altiplano de Puno se diferencia tres zonas ecológicas diferentes: la zona lago, a la orilla del lago Titicaca, la zona intermedia y la zona de la cordillera. El traje típico tejido por las mujeres se diferencia también en cada zona ecológica y permite ubicar la procedencia de las mujeres también a nivel local.

María describe, por una parte, con qué fuerza las concepciones de identidad femenina ocupan el primer plano en la práctica del vestir, expresándose de manera particular a través del vestido típico, pero cómo, por otra parte, a las mujeres que llevan vestidos tejidos por ellas mismas, fuera de su comunidad, se tiende a considerarlas pobres, por lo que las mujeres Aymara las miran con cierto asombro. Las mujeres Aymara ponen mucha atención al vestido que lucen otras mujeres, con el fin de clasificarlas de acuerdo a su lugar de origen. En la actualidad las diferencias se dan, ante todo, si la totalidad del vestido o sólo una parte de él, ha sido tejido por la mujer que lo lleva puesto, o si ha sido cosido con lana de oveja, llama, alpaca o, acaso, con telas producidas industrialmente. También existen diferencias en la combinación de los colores de las telas y en el diseño listado de las franjas, incluso si fueran de un solo color. En algunas zonas cercanas al lago, encontramos todavía un código de vestimenta específico para jóvenes solteras, que incluye un gorro multicolor con borlas floreadas, tejido por ellas mismas. Siendo el uso del sombrero exclusivo para mujeres casadas.

Finalmente, la difusión del tipo de vestimenta que se usa rebasa los límites de la comunidad, impactando en toda una zona e incluso en los pequeños poblados de los alrededores. Con la propagación cada vez mayor de los vestidos típicos comerciales, se amplían los marcos de referencia para un ordenamiento en el vestir y las corrientes de moda, mientras las particularidades locales o especificidades de diferentes zonas ecológicas van perdiendo importancia poco a poco. Por influencia boliviana, aunque manteniendo peculiaridades propias de Puno –por ejemplo, las *polleras* de Puno son mucho más cortas–, ha surgido la moda de los vestidos típicos como un fenómeno de masas. Esta, contrapone de manera creciente a las tradicionales diferencias comunales y zonales, una normalización del vestido a partir de una estratificación socio-económica en las comu-

nidades, que tiende a estandarizar la vestimenta al interior de cada estrato social, a lo largo de espacios geográficos mayores. Siguiendo a Bourdieu, el gusto no es nunca individual, sino una expresión de la pertenencia a un espacio social –que en el contexto de los Aymara rurales de Puno, ha sufrido una ampliación extra-local hasta alcanzar un nivel regional– y a una extracción social a los que pertenece un habitus determinado (Bourdieu 1987).

La vestimenta como expresión de los conflictos generacionales entre mujeres

La mayoría de las mujeres ha cambiado su vestimenta en varias ocasiones en el transcurso de sus vidas, no sólo por acción del propio ciclo de vida y su edad, sino también por los cambios operados en la subjetividad, en el sentido de su vida, en su autoestima y en sus espacios vitales. En la actualidad muchas mujeres disponen de vestidos típicos tejidos por ellas mismas, de vestidos comprados y elaborados con telas industriales, y de faldas o pantalones a la usanza de la ciudad, que usan de acuerdo a cada situación.

Hasta el día de hoy las mujeres esquilan las ovejas, llamas, alpacas y vicuñas, hilan la lana, tejen y tiñen las telas, y finalmente cosen sus vestidos y otros para sí mismas y sus familias: mantas para cargar, sacos, bolsos y otros productos de tela para el uso diario y ocasiones especiales (para fiestas y culto). En algunos casos todavía se bordan los chalecos. Los colores y los diseños multicolores expresan la alegría y el apego a la vida. Sin embargo, en Puno, estos diseños son poco frecuentes. En la mayoría de los casos se trata de tejidos de un solo color o con franjas de diferentes tonos.

Para las generaciones pasadas era importante la confección de sus propios vestidos. Era considerada una fuente de satisfacción y reconocimiento, al tiempo de mostrar las

habilidades manuales, la diligencia y la disponibilidad de recursos. La belleza del vestido propio era admirada entre las propias mujeres, que así demostraban poseer cualidades de buenas tejedoras y buen gusto, aspectos importantes del honor femenino, que podían ser influidos o determinados por ellas mismas, y con cuya ayuda se podía negociar una y otra vez una mejor posición en la escala del honor femenino. Por eso, las mujeres de mayor edad lucen con orgullo los vestidos tejidos por ellas mismas.

Pero también como bienes de intercambio, las telas tejidas proporcionaban reconocimiento social, debido a que el arte del tejido era una habilidad manual visible para todos, y que no podía ser dominada por igual por todas las mujeres. Hasta la fecha, las telas tejidas como bienes de uso son muy valoradas, y tanto hombres como mujeres las usan y admiran.

Antiguamente las telas y los vestidos tejidos eran considerados como obsequios muy valiosos en el intercambio de bienes. Las piezas tejidas formaban una parte sustancial de la herencia de una generación –de mujeres o familias– a otra, y tenían gran influencia sobre el honor femenino. Por el contrario, en la actualidad, las mujeres mayores que visitan trajes de lana hechos por ellas mismas se sienten cada vez más desvalorizadas debido al rechazo de hijas y nietas.

Por otra parte, el hilado y el tejido son de las pocas actividades que las mujeres de las familias pobres realizan para otras familias, con lo cual, o bien como antes, obtienen víveres o lana, o bien, como sucede en tiempos recientes, pueden ganar dinero. Con la confección industrial del vestido, esta fuente de ingresos de las mujeres en las comunidades se reduce cada vez más. La diferenciación social y el proceso de tecnificación creciente han conducido a que la confección de los vestidos típicos modernos, que son usados preferentemente por las mujeres más jóvenes, se haya

convertido en una labor de especialistas. Se confeccionan en talleres urbanos, que se han convertido en una fuente de ingreso para algunas familias migrantes. Los efectos de la integración al mercado y la economía monetaria sobre diferentes prácticas relacionadas con la vestimenta y el intercambio de bienes, han generado conflictos generacionales entre las mujeres.

Andrea, 50 años de edad, de Tarapoto, en la cordillera

"Me hilo, me tejo en telar, hacemos polleras de lana de oveja, antes no conocíamos ropa comprada. Ahora, más bien, que están en cuentos de flojos. Tanto la manta para cargar, las chompas que se ponen, tanto en el interior como encima. Antes siempre confeccionábamos nuestras ropas y si no sabíamos, lo hacíamos hacer con otro que sabe. Tejíamos el poncho. Todo se confeccionaba de lana y no de otra cosa. Por eso, hasta ahora yo quiero ropa de lana, nomás. La ropa de algodón peor, nomás, nos hace frío en este tiempo. De la gente de antes, las ropas son tan bonitas..."

Para las mujeres más viejas es incomprensible cómo las más jóvenes pueden simplemente prescindir del tan apreciado espacio del tejido, controlado por las mujeres, y del reconocimiento social que de él se deriva. Para ellas, la regla que obliga a la mujer a ser siempre activa, a nunca descansar y poseer habilidades manuales específicas, sigue teniendo valor y vigencia muy grandes. Pero el acceso a la educación escolar, los conocimientos del español y los ingresos monetarios, van desplazando y sustituyendo cada vez más a la diligencia y las habilidades personales. Mientras que los vestidos tejidos por ellas mismas eran antiguamente un símbolo de status para las mujeres, en la actualidad son a menudo considerados como expresión de pobreza. Si algunas de las mujeres más jóvenes usan todavía vestidos de lana, se debe acaso a la escasa disponibilidad de dinero. Debido a que en la actualidad las mujeres más jóvenes ya no quieren tejer sus propios vestidos, son consideradas –desde el punto de vista de las mujeres mayores– como perezosas. Pero desde el punto de vista de las más jóvenes,

los vestidos confeccionados industrialmente y a la moda, son un símbolo de ingreso monetario y riqueza, proporcionándoles, por tanto, mayor prestigio. También son una expresión de una nueva relación de las mujeres con el tiempo y el espacio. Debido a que en la actualidad se produce cada vez más para el mercado y existe un mayor número de medios de transporte más veloces que antes, el hilado y el tejido significan para muchas jóvenes una pérdida de tiempo, tal como lo expresa el siguiente testimonio:

Victoria, 36 años de edad, de Huacullani, en la cordillera

"Ahora no usan la ropa hecha de la lana de oveja. No sé, ahora parece que ya somos muy flojos, o quizás ya somos muy activos. Nosotros tenemos todavía la lana de oveja, aunque llevamos para vender, pero no vendemos a su precio. Es muy barata. Más bien, debemos confeccionar nuestra ropa, dijimos. Esa ropa es caliente, dijimos. Pero ya no confeccionamos, aunque cuidamos nuestros pequeños animales. Eso cuesta poca plata, nomás. Entonces por gusto estamos en las plazas y tenemos que vender, nomás. Luego compramos esa ropa, nomás, pero esa ropa no nos ataja del frío. Parece que fuera prestada, así nomás, son esas ropas".

Para las jóvenes que en la actualidad asisten por más tiempo a la escuela y deben vestir uniforme occidental único, de faldas grises con blusas blancas y zapatos negros con medias, el dilema ya no consiste en decidir entre un vestido típico de lana tejido, por ellas mismas, o un vestido típico confeccionado industrialmente, con delantales de algodón y chompas tejidas a máquina. Más bien deben decidirse entre seguir comprando vestidos típicos o adquirir ropa occidental, y decidirse entre usar falda o pantalones.

La vestimenta como expresión de los procesos de diferenciación social al interior de las comunidades

En la zona del lago, donde la migración es frecuente y se habla cada vez más español, se observa que la presión

social por preservar el vestido típico parece ser particularmente fuerte, pero también, que para las mujeres con conocimientos de español y experiencia migratoria, los ámbitos de acción sobre la vestimenta parecen ser mayores que en otros lugares. Se adaptan a las distintas zonas climáticas, ánimos y prácticas de vestir de cada lugar. Como resultado, muchas entrevistadas reclaman un cierto espacio libre, para hacer caso omiso de mandatos rígidos sobre el vestido y poder combinar diferentes códigos a voluntad. Lo cual, por supuesto, las convierte en blancos de una fuerte crítica por parte de otras mujeres y corren el riesgo de ser degradadas en la jerarquía del honor femenino.

La mayoría de las mujeres tienen mucho temor de las habladurías de otras mujeres sobre sus vestidos y desarrollan un marcado sentimiento de vergüenza que les impide enfrentarse a la codificación de la vestimenta, establecida. Marcela, que proviene de la zona ecológica de cordillera, carece tanto de formación escolar como de experiencia migratoria. Siente, incluso, vergüenza de usar a diario, en la comunidad, vestidos típicos confeccionados industrialmente, porque cree que la gente puede hablar mal de ella. A pesar de eso, admite que los vestidos típicos comprados, muchas veces, le parecen muy interesantes.

Marcela, 67 años de edad, de Tarapoto, en la cordillera

"A veces me gustan también estas ropas compradas, pero no siempre es de mi buen agrado. De vez en cuando para ir a algún otro lugar, nomás, nos ponemos esas ropas compradas del mercado. Mientras acá, en la comunidad, como con vergüenza, nomás, usamos. No hay cómo usarla. Por eso no suelo usar. Tengo esas ropas compradas que por ahí deben estar guardadas. Compré cuando estuve junto a mi madre, siendo soltera. Las ropas que más uso frecuentemente son estas ropas tejidas de lana de oveja. A veces digo, si usaría frecuentemente las ropas compradas, pienso que la gente no me vería muy bien. De ahí que no acostumbre usarla siempre, inclusive, hasta el día de hoy."

Mientras Marcela todavía se ocupa de decidir entre el vestido típico tejido por ella y el vestido típico comprado, para Flora que habita en la cordillera y es 30 años más joven, el problema radica en atreverse a usar en la comunidad, además del traje típico, ropa de la ciudad.

Flora, 36 años de edad, de Tarapoto, en la cordillera

"Yo nunca sé ponerme falda, tampoco sé ponerme pantalón. Algunas ausentes yendo a otro lugar, de muchacha, ya se ponen faldas que han conseguido, yo nunca sé ponerme. Ahora, mi hijita está por el lado de Yunguyo. Ella está sola y se encuentra en el colegio y tiene faldas que me envía bastante. Esas faldas se las he guardado amarradas. Por eso a veces mi esposo suele decirme: 'por qué no te pones siquiera para cocinar'. Pero no quiero, con falda parece que puedo caminar como un pajarito del río. Yo estoy acostumbrada a la pollera. Mi hija tendrá, siempre, algún día sus hijas, para ellas se los estoy guardando".

Flora sostiene que no se siente bien cuando usa faldas de la ciudad, porque no corresponden ni a su concepción de identidad femenina ni al sentido de su vida. Pero en esa actitud también juega un papel su temor de perder honor debido a las habladurías y el control social de su entorno extrafamiliar. Por otra parte, la ropa de las ciudades de la producción de masas, sería sustancialmente más barata que la vestimenta típica artesanal, resultando, por tanto, útil para las actividades cotidianas poco valoradas o que ensucian. Existe todavía otra razón por la cual Flora no termina de decidirse por la vestimenta urbana. Todavía no hace mucho que decidió pasar del vestido típico de lana tejido por ella misma, al vestido típico moderno hecho de algodón industrial u otras telas.

Flora, 36 años de edad, de Tarapoto, en la cordillera

"Algunos hombres y maestros todavía se ponen [la ropa hecha de lana de oveja]. A veces sé decir a mi esposo a que se ponga, porque tiene sus pantalones. Mi suegra andaba sin salir de la ropa hecha de lana de oveja. Y cuando murió ha dejado muchos pantalones nuevos. Pero mi esposo era solo y empezó a regalar, no quiere

ponerse, diciendo que es espinoso. Y como sólo esta acostumbrado desde pequeño a la ropa de paño y cuando se le dice que se ponga camisa de bayeta, dice que raspa hasta dejar rojo al cuerpo y eso duele. Entonces para acostumbrarse debe ser distinto. Yo tampoco uso. Pero mi papá y mi mamá usaban siempre ropa hecha de la lana de oveja, hasta el pantalón. Yo también he crecido con esa ropa. Ahora con mi esposo usamos ropa de paño, pero me he juntado con mi esposo sin una chompa comprada. Puramente ropa de oveja me tejía, toda clase de chompas nos tejíamos (...)"

El ejemplo de Flora muestra cómo el aspecto de la vestimenta marca transiciones en el proceso de modernización. Desde que recibió su formación en la costa, su marido ya no quiere ponerse camisas o pantalones de lana, porque considera que ya no corresponden a su nivel educativo y laboral. Ha tomado cierta distancia con relación al sentido de vida y valores propios del mundo rural Aymara. Por el contrario, Flora todavía creció con trajes típicos de lana tejidos por ella misma, y desde niña aprendió a hilar y tejer. No tiene experiencia migratoria, no habla bien español y tampoco lo puede leer o escribir muy bien. Como mujer casada, de buena familia, con buena reputación en la comunidad, la mejor forma de defender su status de honor entre las mujeres y la comunidad, es vistiendo un traje típico comprado.

Las mujeres entrevistadas identifican –en forma inequívoca– el uso de faldas o, incluso, pantalones de telas de algodón con el status de "mestiza", es decir, gente de la ciudad que puede hablar, leer y escribir español, prendas que no le corresponden a una mujer del campo, analfabeta y sin conocimiento del español. Podría poner en peligro su pertenencia a la comunidad y su status.

Sin embargo, los hombres si pueden vestir como "mestizos", incluso, en las comunidades, debido a que la mayoría de ellos hablan español y tienen suficiente formación escolar como para poder leer y escribir. Además de eso, es evidente que su honor masculino se encuentra mucho menos

asociado al traje típico que el honor femenino, por lo que su status como miembro de la comunidad es cuestionado con menor frecuencia.

Por el contrario, una mujer que haya aprendido a leer y escribir, y viva en el pueblo cabecera del distrito, usa como característica distintiva vestidos típicos comprados, en lugar de vestidos tejidos por ella misma. De esa manera puede demostrar que posee conocimientos sobre los habitantes de las ciudades y dispone de dinero para comprar sus vestidos. Victoria, de 36 años de edad y proveniente de la zona ecológica de cordillera, para justificar la selección que hace de sus vestidos recurre al concepto de *chola*, con lo cual se expresa tal como lo haría una Aymara de la ciudad de Puno, en Perú o La Paz, en Bolivia.

Victoria, 36 años de edad, de Huacullani, en la cordillera

"A mí me gusta usar pollera, nomás, siempre acá en el campo. La falda es buena para ir a las ciudades, nomás. Con falda me siento muy liviana y rara, no?. Luego nos hace frío. Así es con falda. Luego uso pollera, nomás, siempre. A veces conozco a las señoras que tienen falda. Entonces ellas parece que son pequeñas chicas, así nos parece. Pero con pollera nos parece una señora y parecemos a una mujer. Para una mujer siempre es bueno pollera. Así es que a mí me gusta pollera y sombrero. Eso, nomás, siempre me gusta. Me gusta vestirme de chola. Nada más me gusta".

La referencia a la *chola*, alude al carácter simbólico que tiene la vestimenta típica para la pertenencia étnica Aymara, incluso, en un contexto urbano, y a la gran admiración que se tiene por las elegantes mujeres Aymara que viven en la ciudad de La Paz (la mayor ciudad Aymara). Abandonar el vestido típico equivale a rechazar la pertenencia a los aymara, en cierto sentido es comparable con negarse a hablar el idioma aymara o rechazar los alimentos preparados en la comunidad. Por otra parte, el continuar usando el traje típico hace que –incluso, en la capital del distrito– se les trate con mayor consideración.

Pero al mismo tiempo, Victoria describe la ropa tejida por quienes las usan como algo retrógrado y sucio, como una especie de vestuario que sólo puede ser usado por gentes sin educación, que no son capaces de leer ni escribir, aunque sepan tejer muy bien. A pesar de enfatizar una vez más la tradición del vestido típico y su vínculo con las generaciones anteriores, su opinión deja claro que las concepciones de la identidad y del honor femenino se han transformado tan profundamente, bajo la influencia del bilingüismo y de la lecto-escritura, que la vestimenta de lana tejida por ellas mismas ha perdido en gran medida su incidencia en el status de honor, habiéndose desvalorizado y transformado en una expresión de pobreza. Eso no es válido, sin embargo, para el vestido típico como símbolo de la propia adscripción étnica.

Victoria, 36 años de edad, de Huacullani, en la cordillera

"No sé por qué usaremos pollera. Nuestros abuelos y nuestras abuelas siempre usaban esa ropa. Entonces ahora continuamos usando esa ropa, nomás, siempre. Sólo que antes usaban pollera y sombrero hechos de la lana de oveja. Nuestros abuelos y nuestras abuelas usaban siempre ropa de oveja. Ahora nosotros hemos dejado de usar. Quizás porque ya sabemos leer y escribir. Por eso habremos dejado de usar ropa de bayeta. Nuestra ropa ya nos parece que es sucia o diferente. Antes se teñía con anilina y eran teñidos con bonitos colores que no perdían color. Pero ahora parece que ya no venden buena calidad de anilina. Parece que están mezclados con azúcar y harina. Entonces esa anilina los tiñe medio sucio. Ya no tiñe bonito, por eso parece que ya tenemos vergüenza de usar esa ropa".

Cambios en el significado de la vestimenta y los espacios de acción de las mujeres Aymara rurales

El tema de la vestimenta pone en particular evidencia la ambivalencia y el carácter contradictorio de la identidad femenina de las Aymara rurales de Puno. Fuera de las diferencias entre los grupos de edad, que provocan mucha

inseguridad, la diferenciación al interior de las comunidades se refuerza y se expresa en códigos de vestir distintos. Estos códigos también simbolizan contenidos tradicionales o redefiniciones del honor femenino.

El análisis de los testimonios de las entrevistadas muestra que, en la escala de honor femenino, se opera una transición del vestido típico de lana tejido por las mismas mujeres al vestido típico comprado en el mercado. Esto produce una diferenciación jerárquica adicional entre mujeres. Por otra parte, en las comunidades, el paso del vestido típico comprado a la ropa de ciudad, pone en tela de juicio, no sólo, la pertenencia a la comunidad, sino, también, la filiación étnico-cultural y de género. Las mujeres jóvenes cuyo ideal consiste en poder moverse con comodidad en ambos mundos culturales, se comportan de acuerdo al contexto en que se encuentran y se adaptan al mismo. En la comunidad defienden intereses sociales y económicos, familiares e individuales. Para eso deben llamar la atención y enfatizar su identidad femenina Aymara, lo que logran mejor usando el vestido típico. Incluso, aquellas mujeres con experiencia migratoria a otras regiones geográficas, que han usado otras ropas en la costa o en las tierras bajas de la amazonía, y que tomaron distancia del sistema de valores Aymara rurales, al regresar a su comunidad tienden a usar nuevamente el traje típico. De esa manera evitan su exclusión y el cuestionamiento de su membresía en la comunidad, asegurándose para sí mismas y para sus hijos(as) el acceso vital a los recursos comunales. Fuera de la comunidad y del altiplano, las mujeres tratan ante todo de evadir los prejuicios de la discriminación, poniendo lo menos posible en evidencia que son distintas, extrañas. Para eso tienen que vestir como es usual en las ciudades y ocultar su procedencia. El cambio de vestuario les permite atribuirse a sí mismas una pertenencia étnica según convenga. No obstante, Rosalía insiste en que el vestido se puede cambiar, pero el carácter y los sentimientos de cada persona permanecen inalterables. Con esa opinión se repliega en el

mundo Aymara rural, al cual se siente emocionalmente ligada y el cual le proporciona seguridad.

Rosalía, 36 años de edad, de Cocosani, en la zona del lago

"Solamente es ropa y podemos ponernos pantalón, también podemos ponernos polleras y faldas. Eso solamente se cambia. La ropa se cambia. Pero nuestro corazón no se puede cambiar. No podemos ponernos otro corazón (...) Podemos usar otra ropa, no es ninguna vergüenza, podemos ponernos pollera, falda y pantalón. Para mí es igual, nomás. Puedo ponerme cuando estoy en medio de los que tienen pantalón, si me encuentro en ese ambiente puedo estar bien con pantalón. Cuando trabajamos nos sentamos y nos paramos. Trabajamos muy fuerte acá, entonces usar pantalón aquí no sería bueno."

En el análisis de los testimonios de las entrevistadas sobre las prácticas del vestir entre las mujeres Aymara rurales de tres distintos pisos ecológicos de Puno, destaca una serie de tendencias y posibilidades de acción, entre ellas: el regreso al vestido tejido por ellas mismas y, con ello, al ámbito controlado por las mujeres, con una alta valorización de honorabilidad, belleza y feminidad; el rechazo de los desvalorizados vestidos tejidos por ellas mismas, como un símbolo de pobreza, atraso y vejez; la utilización de códigos de vestir desadaptados, que no corresponden al status y carácter simbólico, y por tanto, no competen a la persona en cuestión; la revalorización y diferenciación de las mujeres en la escala de honor femenina en la comunidad, mediante el uso de vestidos típicos comprados, de telas caras, no obstante la discriminación en la ciudad por parte de los no-Aymara; por un lado, la adaptación pragmática a los códigos de vestir comunes en cada lugar, y por el otro, la combinación de códigos de vestimenta distintos por razones prácticas, con el permanente cambio de vestidos según la situación, el ambiente y el mundo cultural de cada lugar; el vestido típico comprado siguiendo el estilo de la *chola paceña*, modelo de mujer Aymara urbana elegante, que no niega su pertenencia étnica, a pesar de que gana dinero,

habla español y se puede comprar telas caras; la utilización de vestimenta típica en la ciudad para destacar su propia adscripción étnica (por ejemplo, en los casos de representantes de organizaciones indígenas en una conferencia internacional); el uso de ropa occidental ya sea por la fuerza en el contexto de instituciones occidentales en el campo o voluntariamente para su auto-exclusión étnica del mundo andino rural.

En un contexto de incertidumbre debido a procesos dinámicos de transformación y en la relación de tensión entre sistemas de valores Aymara rurales y urbanos, la vestimenta está cargada de valores y sentimientos muy ambivalentes. Por eso, el control social ejercido por la comunidad o por las mujeres entre sí, son sólo algunos de los factores que se toman en cuenta al escoger la vestimenta. Junto a las reglas del vestir en relación con la adjudicación de status por la comunidad, el propio sentido del honor de las mujeres juega un papel muy importante en las decisiones que cada mujer debe adoptar por sí misma, una y otra vez, y que cada grupo de edad redefine por cuenta propia. Por un lado, es importante la adaptación a las costumbres y concepciones valorativas de la mayoría, de acuerdo a cada situación. Por otro lado, factores tales como el tiempo y el dinero, la costumbre, la experiencia vivida, los conocimientos, las habilidades y el status, tienen una influencia sobre las decisiones individuales de las mujeres.

Debido a la diversidad de opciones, significados y sentimientos, y de cara al hecho de que en especial las mujeres más jóvenes se mueven cada vez más entre dos mundos culturales y dos sistemas de valores distintos, la mayoría de ellas escogen un comportamiento pragmático: se adaptan según sea el caso al código de vestir usual en el lugar. Por otra parte son pocas las mujeres que se atreven a no tomar en consideración los códigos vigentes, o a combinar de modo personal distintos códigos existentes, para crear de esa manera formas de vestir nuevas e individuales.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (1974): Zur Soziologie der symbolischen Formen, Frankfurt am Main.
- Bourdieu, Pierre (1987): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt am Main.
- Castañeda León, Luisa (1981): Vestido Tradicional del Perú, Lima.
- Instituto Nacional de Estadísticas (INE) (1984): Censo de Población y Vivienda, Lima.
- Lentz, Carola (1994): Die Konstruktion kultureller Andersartigkeit als indianische Antwort auf Herrschaft und ethnische Diskriminierung – eine Fallstudie aus Ekuador in: Kosmos der Anden, München, S. 412-446.
- Luig, Ute (1997): Ethnographische Anmerkungen zum Verhältnis von Fruchtbarkeit, Geschlecht und Macht in Afrika, in: Begegnungen und Einmischungen. Festschrift für Renate Rott zum 60. Geburtstag. Stuttgart, S. 247-268.
- Lewellen, Ted (1978): Peasants in Transition. The changing economy of the Peruvian Aymara, a general systems approach, Colorado.
- Maurer, Susanne (1996): Zwischen Zuschreibung und Selbstgestaltung, Tübingen.
- Meentzen, Angela (2000): Weiblichkeit, Macht und Geschlechterverhältnisse im Wandel. Die soziale Ordnung der ländlichen Aymara Perus aus weiblicher Sicht, Frankfurt am Main.
- Oliart, Patricia (1991): Candadito de oro fino, llavecita filigrana ...: Dominación social y autoestima femenina en las clases populares, in: Márgenes (4) Nr. 7, Lima, S. 201-220.
- Ortner, Sherry/Whitehead, Harriet (1981): Sexual Meanings. Cultural Construction of Gender and Sexuality, Cambridge.

- Salomon, Frank (1988): Indian Women of Early Colonial Quito as seen through their testaments, in: *The Americas* 44 (3), S. 326-329.
- Vogt, Ludgera (1997): *Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft*, Frankfurt am Main.

Diplomacia silenciosa

La política de las Organizaciones no-gubernamentales sobre la campaña de esterilización en Perú

Susanne Schultz*



**Licenciada en Ciencias Políticas. En 1993/1994 trabajó como colaboradora científica en el Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín; de 1995 a 1998 fue encargada para América Latina de la Sociedad de Acción Mundo Solidario. En la actualidad está escribiendo un libro sobre la teoría feminista del Estado y la política demográfica.*

"**E**n los últimos años hubo aquí cinco festivales de esterilización alrededor de los pueblos de Lircay."

"Cada enfermera estuvo bajo la presión de convencer a diez mujeres y también hombres para que se esterilizaran."

"Además, algunas mujeres murieron después de una esterilización de este tipo."

"Del pueblo vecino invitaron a veinte madres del Club de Madres a una donación alimenticia y les dijeron después, que querían vacunarlas. En realidad fue una anestesia y después las esterilizaron."

(Informes de diferentes comunidades del altiplano andino 1998)

Entre 1996 y 1998 se realizó en Perú una campaña amplia de esterilizaciones, que en muchos aspectos irrespetó los derechos humanos, especialmente de mujeres pobres e indígenas. Por cierto, hasta la fecha estos acontecimientos casi no han sido discutidos, a pesar del escenario ahora "globalizado" de ONGs feministas. Sin embargo, los derechos reproductivos, de cuya violación Perú es un ejemplo escandaloso, se valoran como indicadores del éxito que ha tenido la labor internacional de *lobby* feminista, en las conferencias de la ONU. El siguiente artículo no solamente se ocupa del trasfondo de la política peruana de esterilización, sino que también plantea la pregunta, ¿por qué las grandes ONGs feministas en Lima protestaron tarde y en el mejor de los casos con moderación contra la violación masiva de los derechos reproductivos de las mujeres peruanas y los hombres peruanos? Algunos factores de este silencio se van a poner a discusión.

Festivales de esterilización

De diferentes datos oficiales del gobierno peruano resulta, que en el marco del programa de población fueron esterilizadas entre 200.000 y 300.000 personas (de ellos 90 por ciento mujeres). (En 1996 Perú tenía 24 millones de habitantes, mujeres y hombres.)¹

¹ Si no se señala de otra manera, la siguiente información sobre el programa de la documentación proviene de Tamayo/CLADEM y de una entrevista con Giulia Tamayo el 21 de Septiembre de 1998)

Una documentación amplia sobre los derechos de la mujer del Comité Latinoamericano CLADEM comprueba, que estas esterilizaciones se realizaron bajo condiciones que contradicen en muchos aspectos el principio de un consentimiento informado. Detrás de estas violaciones a los derechos humanos estuvo un programa sistemático del Ministerio de Salud peruano, que prescribió a sus empleados cuotas obligatorias del número de personas que debían esterilizar. En 1996 todavía habían premios de hasta 10 dólares por esterilización, a más tardar a partir de 1997 las autoridades amenazaron a los empleados de todos los niveles -desde la enfermera del pueblo hasta el médico director- con despedirles, en caso de que alguno no cumpliera con su cuota de dos a cuatro esterilizaciones mensuales. Las mujeres fueron esterilizadas entre otros, en así llamados "Festivales de ligazón de trompas", las que tuvieron lugar sobre todo en el campo y en los barrios pobres. Para lograr que las mujeres participaran, las atraieron ofreciéndoles conciertos musicales, tratamientos dentales gratuitos y cortes gratuitos de pelo. También los hospitales chantajearon a las mujeres con favores, condonándoles los altos pagos por un parto en el hospital en el caso de que ellas se esterilizaran posteriormente.

A la par de estos "incentivos" el programa trabajó además con amenazas. El personal de salud visitó a las mujeres en sus casas y las presionó. Amenazaron a las mujeres que se negaban a tal esterilización, diciendo que en el futuro las iban a considerar como subversivas, que no iban a recibir más ayuda alimenticia y que ya no las iban a tratar más en el puesto de salud.

Hay también casos de una presión directa, en que las mujeres, que aparecieron en la entrega de alimentos fueron encerradas para la operación, o donde las mujeres fueron esterilizadas sin su conocimiento después de una cesárea.

No solamente se irrespetó el derecho a la decisión libre, sino que también a la salud: el informe de CLADEM documenta un total de 17 casos, en los cuales las mujeres murieron durante la esterilización o por sus consecuencias. El personal frecuentemente no estaba capacitado para este tipo de operaciones, y no hubo ninguna atención médica posterior a la intervención. A menudo tampoco se tomó en consideración contraindicaciones como el embarazo, la tuberculosis, la desnutrición, etc.

Finalmente, la concentración de la política de salud pública en la campaña de esterilización, llevó a que por lo menos en regiones rurales y urbanas pobres casi no se pudiera conseguir otro tipo de atención que fuera gratuita. La abogada Guilia Tamayo, que elaboró el estudio sobre el programa de población para CLADEM, dice sobre las consecuencias absurdas del programa: "He hecho una entrevista con una mujer que fue al médico por padecer tuberculosis y que luego fue esterilizada. Precisamente estas personas, que consultaron al médico por hallarse enfermas, fueron esterilizadas de modo preferente. Otro caso fue el de una mujer que muy claramente tenía problemas con los riñones, pero a la que se le prescribió un medio anticonceptivo. Tienen medios anticonceptivos, pero ni siquiera tienen los medicamentos más importantes como por ejemplo antibióticos."

Feminismo popular con apoyo unilateral

¿Cómo reaccionó la sociedad peruana frente a estos sucesos? Grupos locales de mujeres protestaron ya en 1996 contra la política de los puestos públicos de salud. Pero al principio sólo fueron escuchados por la Iglesia Católica, que retomó estos informes y los divulgó públicamente, aprovechando los acontecimientos para relacionarlos con su crítica fundamental a los servicios de planificación familiar.

No obstante Tamayo, la colaboradora de CLADEM, hace hincapié en que para las representantes de un feminismo popular no se trata de un rechazo a la esterilización como tal sino a la falta de libertad de decisión. "Nosotros entramos en contacto con las mujeres afectadas a través de las diferentes organizaciones locales de mujeres - por ejemplo las organizaciones campesinas, los grupos de comedores populares y los clubes de madres- y hablamos con muchas más mujeres. A algunas la esterilización en si misma les parecía muy bien, entre otras cosas por no tener acceso a otros medios anticonceptivos. Pero había muchas, que antes nunca habían pensado en esa posibilidad, que tampoco la consideraban necesaria y a las que la campaña les parecía muy autoritaria."

En un principio dos colaboradoras de CLADEM fueron las únicas representantes del escenario de ONGs feministas en Lima, que reaccionaron ante las protestas de los grupos locales de mujeres. En cambio, los grupos de base durante mucho tiempo no recibieron ningún respaldo público de las grandes ONGs feministas en Lima, que a finales de los años setenta habían trabajado sobre el tema de la salud reproductiva – en especial de las organizaciones Manuela Ramos y Flora Tristán. Fue hasta unos dos años después del comienzo de la campaña de esterilización, que crearon un espacio público más amplio para esos acontecimientos.

Tampoco fueron las mencionadas organizaciones de mujeres, sino el defensor de los habitantes peruano (ombudsmann), quien publicó en enero los informes recogidos por los grupos locales de mujeres sobre el sistema de cuotas. En el mismo mes viajó también una comisión de investigación del congreso estadounidense a Perú, para investigar sobre las esterilizaciones forzosas (y la participación estadounidense). Un mes más tarde, la prensa internacional informó ampliamente sobre la campaña (por ejemplo Washington Post del 12 de febrero 1998 y New York Times del 15 de febrero 1998).

En lo sucesivo también las ONGs feministas rompieron su silencio y publicaron en Marzo de 1998 junto con las organizaciones de los derechos humanos una declaración de protesta contra la campaña de esterilización. Gracias a las protestas nacionales como también a la atención internacional, el gobierno peruano finalizó en primavera de 1998 la política de los festivales de esterilización y las cuotas previstas.² Hasta la fecha están pendientes el esclarecimiento amplio de los acontecimientos y la persecución de los responsables. No obstante, Manuela Ramos publicó ya el 28 de mayo una declaración, en la cual se decía que ya todos los problemas estaban resueltos. Flora Tristán se comportó en el tiempo subsiguiente de manera ambivalente. En 1998 la ONG se comprometió revelar los acontecimientos y apoyó el estudio de CLADEM, pero en 1999 le restó públicamente importancia a los sucesos (ver nota).

Constelaciones orientadas por alianzas políticas

¿Cómo se puede explicar la actitud reservada de las ONGs feministas referente a la violación de los derechos reproductivos, por los cuales habían abogado durante décadas?

Una explicación puede ser que la tradición política del movimiento peruano de mujeres, se enfrenta mejor contra políticas que promueven la promoción de los nacimientos, en vez de luchar contra el control de natalidad estatal. Su historia está marcada, de un lado, por la confrontación con la fuerte influencia de la Iglesia Católica en la sociedad peruana, del otro, el movimiento de mujeres se vio históricamente enfrentado con proyectos desarrollistas de los militares, que interpretaron la riqueza poblacional como garante de la fuerza nacional. Cuando el presidente Alberto

² El Ministerio de Salud además introdujo algunas regulaciones adicionales para el procedimiento en el caso de las esterilizaciones, por ejemplo un plazo de tres días de reflexión entre la toma de decisión y la operación misma.

Fujimori proclamó en 1995 "El programa nacional para la salud reproductiva y la planificación familiar 1996-2000", en cuyo marco tuvieron lugar las campañas de esterilización, las organizaciones de mujeres respaldaron claramente este programa y no cuestionaron sus motivos. La presencia de Fujimori como único presidente en la Conferencia Mundial de Mujeres en Beijing y su discurso de toma de posesión para el segundo período de la presidencia en el mismo año, en el cual hizo un llamado a las mujeres para que "tomaran su destino en sus propias manos", también contribuyó a que los círculos feministas valoraran su programa como progresista, en confrontación abierta con las fuerzas católicas conservadoras y por tanto estuvieron de acuerdo.

Cuando se conocieron las esterilizaciones forzosas, las ONGs feministas vieron ante todo, el peligro de que los conservadores sacaran ganancia de ello, y pudieran poner en peligro el programa de planificación familiar del gobierno que, no obstante, en su totalidad siempre siguió siendo avalado. Así explicaron algunas representantes de Manuela Ramos el silencio de su organización, diciendo que temieron que "algunas fuerzas iban a aprovechar esta campaña como argumento para finalizar el programa de planificación familiar" (Galdos/Feringa 1998. p, 29). Tamayo escribió sobre eso: "Unas feministas dijeron de nuevo, que los conservadores iban a aprovechar el tema - el fantasma han sido los conservadores. Las feministas se hicieron cómplices del programa, ocultando acontecimientos, quiere decir que se comportaron erróneamente en esta situación."

No obstante, las tradiciones políticas a nivel nacional no son una explicación suficiente del por qué las grandes ONGs feministas no reaccionaron durante un lapso largo de tiempo frente a una política que no consistía en violaciones a los derechos humanos como fenómeno aislado, sino que caracterizó en gran medida la "Política de salud reproductiva" del gobierno peruano. De hecho, las dos

ONGs no sólo y sencillamente mantuvieron su reserva, sino que defendieron activamente una estrategia de cooperación con el gobierno peruano, lo cual casi no se puede explicar por los espacios de juego realmente existentes en la política nacional, sino que solamente por una coyuntura política internacional de la política de lobby feminista.

Las representantes de Manuela Ramos y Flora Tristán son parte de una red informal pero políticamente poderosa llamada HERA (Health, Empowerment, Rights and Accountability), que consistiendo en 25 peritas, altamente calificadas a nivel profesional, del movimiento internacional de mujeres para la salud, se formó en el marco de la Conferencia Mundial de Población de El Cairo en 1994 y que, desde entonces, en las conferencias internacionales, dirige la política de las ONGs de mujeres sobre el tema de la política de población. Con HERA se hizo hegemónica la posición de aquellas organizaciones de mujeres que en El Cairo abogaron en favor de una cooperación con el *population establishment*³ internacional, y que consideraron que una crítica a fondo de la política poblacional ya no era de actualidad. Se despidieron con eso de una posición que durante los años ochenta dominó la política internacional feminista y según la cual los programas de población se consideraron fundamentalmente incompatibles con la autodeterminación de las mujeres sobre su capacidad reproductiva (vea Schultz 1994). Según la estimación de *lobby* de HERA, después de la aprobación del programa de acción de El Cairo, los programas poblacionales se pueden aprovechar para ampliar los programas estatales de salud para mujeres o para financiar el trabajo de las ONGs feministas en el campo de la salud.

³ Con el término *population establishment* resumo agencias de desarrollo multilaterales y nacionales de los países industrializados, fundaciones privadas y el Fondo para la Población Nacional de la ONU, lo cual aboga por una política de reducción del crecimiento poblacional mundial (vea Hartmann 1995)

En efecto, el plan de acción de El Cairo contiene algunos criterios con los cuales se hubiera podido atacar el programa de población en Perú. Así, prohíbe la aplicación de "incentivos" como por ejemplo alimentos o dinero para poder chantajear con eso a las mujeres pobres con el fin de que acepten medios anticonceptivos de larga duración o esterilizaciones. Es decir, que el programa permite el establecimiento de objetivos demográficos ("*goals*") en la planificación del desarrollo de los países, pero prohíbe los así llamados "*targets*", quiere decir un objetivo obligatorio del plan de servicios de planificación familiar, tal como se dio con las cuotas en Perú.

Las redes internacionales de mujeres para la salud no lograron desarrollar, dándole seguimiento a El Cairo, una estrategia seria para la revisión de estos criterios. En el seguimiento a El Cairo pesó más la presión de tener éxito y con ello la necesidad de interpretar el "consenso de El Cairo", es decir, interpretar la alianza con el *population establishment* y su discurso "feminista" como el final de una política demográficamente orientada, comprometiéndose en las conferencias, sobre todo, en contra de los fundamentalismos católicos e islámicos y ya no en contra de los estrategias del control poblacional.

La diplomacia silenciosa

Sólo a partir de esta estrategia "globalizadora" del escenario internacional de las ONGs se puede explicar, por qué las dos ONGs feministas peruanas abogaron justamente en una fase extremadamente autoritaria del gobierno peruano por una participación "constructiva" en su política poblacional. Actuaron, según el lema de "*partnership*", tal como las *lobbyistas* dominantes caracterizaron su política en el proceso de seguimiento a El Cairo ("Cairo + 5").

En el apogeo de las esterilizaciones forzosas en agosto de 1997, las mencionadas ONGs se incorporaron junto con las

representaciones del population establishment, el gobierno peruano y las demás ONGs a una Comisión Tripartita, para coordinar la "salud reproductiva" en Perú, para evaluarla y para intercambiar sobre los proyectos respectivos.

Las consecuencias políticas que el trabajo de las ONGs peruanas tuvo en la Comisión Tripartita, las describió un miembro de HERA, Mabel Bianco: "Por su membresía en este grupo, las ONGs de mujeres en Perú tienen que tratar intereses contradictorios y son al mismo tiempo Insider y Outsider del proceso político. ... Las ONGs y los grupos de mujeres están en la obligación de asumir un nuevo papel y negarse a atacar la política del gobierno, para poder reservarse la posibilidad de ejercer influencia." (Bianco 1998, p. 92). El trabajo en la *Comisión Tripartita* contribuyó entonces, fundamentalmente, al silencio de las ONGs feministas - sin influir, por cierto, en la política de esterilización, como algunas colaboradoras de Manuela Ramos admitieron a finales de 1998. "Los esfuerzos de la diplomacia silenciosa no fueron efectivos." (Galdos/Feringa 1998, p. 29).

A pesar de tales momentos de autocrítica, que indican la carencia de verdaderos espacios políticos en la Comisión Tripartita, las dos ONGs siguieron a continuación, evaluando como totalmente positiva la política "*partnership*".⁴ En la presentación internacional de los acontecimientos en Perú se invirtieron las dimensiones: Cuando se evaluaron los desarrollos en la política internacional de población, con motivo de las conferencias de "Cairo+ 5", las ONGs peruanas no presentaron las experiencias en Perú como un fracaso del consenso de El Cairo, sino que como una historia de éxito. Un informe de la red DAWN, que se

4 En un seminario de la Comisión Tripartita en 1998 para la evaluación de los últimos años, las representantes de las ONGs de mujeres no mencionaron para nada la política de esterilización. En vez de eso, una representante de Flora Tristan elogió los avances de El Cairo en relación a los derechos reproductivos y la voluntad del Estado, de involucrar a las ONGs y de mostrar apertura para discutir conceptos.

refiere a ellas, menciona las esterilizaciones forzosas en sólo una oración como un "episodio", mientras la prioridad, que Fujimori postula en su política de programas de población, igual que se menciona el trabajo de la Comisión Tripartita como un ejemplo para los avances después de El Cairo (DAWN 1999 pág. 14,27).

A pesar de que las protestas de 1998 han demostrado que sólo una acción pública ofensiva puso fin a las campañas de esterilización, las ONGs peruanas no le dieron la espalda a la Comisión Tripartita, sino hasta que en 1999 firmaron a tiempo para las conferencias de seguimiento a El Cairo una declaración de la *Comisión*, en la cual liberaron a su contraparte para el diálogo, el gobierno peruano, de su responsabilidad por las violaciones de los derechos humanos y negaron el carácter sistemático del programa de esterilizaciones. Los informes de la prensa sobre un "programa masivo de esterilizaciones que ejerce presión" fueron "engañosos y no reflejaban la realidad del programa", decía la declaración, la cual le restó importancia a los acontecimientos como si fueran casos aislados dentro de un sistema de salud mal equipado (Comisión Tripartita 1999).

Política internacional de población: sensitiva al género o neomaltusiana

Pero no solamente se negó la existencia de una estrategia de esterilización a nivel de gobierno, sino que la política "*partnership*" condujo también a no tocar los trasfondos internacionales de la política peruana de esterilización. Ni las ONGs peruanas, ni el *lobby* internacional de mujeres para la salud investigaron cómo el programa peruano de población había sido generado con la cooperación de otros y financiado a nivel internacional. En el fondo, se suponía que después de El Cairo en las agencias internacionales se había dado un cambio político fundamental.

Así, precisamente las dos ONGs, poco antes del comienzo de la campaña de esterilización dejaron a un lado la reserva que hasta ese momento habían tenido frente a uno de los principales financiadores de la política peruana de población, la Agencia Internacional para el Desarrollo (US-AID), y solicitaron un financiamiento adicional para un programa amplio de salud reproductiva llamado "*Repro-salud*". Para eso Manuela Ramos fue seleccionada e inició en 1996 con cinco millones de dólares estadounidenses anuales uno de los más grandes proyectos de mujeres a nivel mundial, que jamás fue coordinado por una sola ONG feminista.

Manuela Ramos justificó la aceptación del financiamiento a través de US-AID todavía en 1998 de la siguiente manera: "Hace menos de diez años.... rechazamos estrictamente a US-AID, porque representaba una política la cual apuntaba a las mujeres con categorías demográficas y sobre todo porque divulgaba medios anticonceptivos de larga duración." Después de El Cairo se ha superado esta política: "El nuevo personal de US-AID muestra una alta sensibilidad para las relaciones de género y los derechos de las mujeres." (Galdos/Feringa 1998, p. 31).

Este análisis demuestra que al aceptar el financiamiento no sólo se trataba simplemente de otro trato con la cuestión de la dependencia financiera y la autonomía política sino que, de hecho, se trataba de una estimación errónea de lo que las agencias internacionales entienden por política de población.

Una de las preguntas centrales del debate feminista con motivo de la conferencia de El Cairo, fue la de cómo se debería analizar el concepto de política de población. Mientras el *lobby* en favor de las reformas, a partir de El Cairo, define la política de población cada vez más como un término neutral para la descripción de programas, que

tienen que ver con la salud reproductiva, las críticas insisten en que las interpretaciones neomaltusianas de las crisis, es decir, la vinculación ideológica original de la cantidad de población con los problemas como la pobreza, la destrucción del medio ambiente o la migración, siguen siendo el motor de los esfuerzos internacionales e inmanentes a los objetivos demográficos del concepto de política de población (cf. CWPE 1999, Hummel 1998).

En efecto, la política peruana de esterilización sólo se puede explicar a través de un apoyo del *population establishment* al programa claramente neomaltusiano de Fujimori. Fujimori presentó su programa 1996-2000 enfáticamente como remedio para combatir la pobreza. Ya el plan de golpe de Estado, elaborado por oficiales del ejército a finales de los años ochenta, y puesto en práctica por Fujimori en 1992, habló un lenguaje claro. "El problema más importante de Perú después de la Segunda Guerra Mundial es un crecimiento poblacional casi epidémico. Debe ser detenido inmediatamente." El plan propuso "la aplicación general de la esterilización en grupos culturalmente atrasados y económicamente empobrecidos" (cf. Burt 1998, p. 5). Cuando en 1991 Fujimori declaró que el primer año de su presidencia era el "Año de la austeridad y planificación familiar", una "misión estratégica" del Fondo Poblacional de la ONU (UNFPA) elogió los conocimientos del gobierno peruano sobre las relaciones entre crisis económica y número de población" (UNFPA 1991, p.1).⁵

Este acuerdo tuvo como consecuencia que, a partir de 1991, "creció fuertemente la confianza en los donantes financieros en el campo de la política poblacional". (UNFPA 1991, p. 28) A mitad de los años noventa Perú fue el país de

⁵ También después de El Cairo, la UNFPA justificó el financiamiento del Ministerio de Salud peruano con el "objetivo de lograr tasas del crecimiento poblacional que corresponden a los objetivos de desarrollo del país" (UNFPA 1997). Algunas expresiones parecidas aparecen también en los programas de las demás agencias financieras.

Latinoamérica que recibió, por bastante margen, el financiamiento más alto para sus programas de población (UNFPA 1996). Además, una gran parte de los fondos de US-AID, del Banco Mundial y del UNFPA pasaron al Ministerio de Salud peruano. Este financiamiento ocurrió en el marco de las reformas estructurales de la salud pública coordinadas a nivel internacional, las cuales fueron supervisadas por los donantes. US-AID controló la ampliación de la política poblacional peruana mediante el "Proyecto 2000" para la reestructuración del Ministerio de Salud, cuyo éxito, según una carta del Departamento de Estado a la embajada estadounidense en Lima, dependía del aumento del presupuesto de salud peruano para la planificación familiar.⁶ En septiembre de 1996 US-AID asignó al programa más fondos, para ampliar la cobertura de la planificación familiar a la máxima cantidad de la "clientela de riesgo", manteniendo al mismo tiempo un "mínimo de calidad". En un estudio detallado sobre el proyecto, la autora Elisabeth Liaigin llega a la conclusión: "Frente al contexto político del Proyecto 2000 y la naturaleza del programa mismo, sólo se puede concluir que la campaña de esterilización en Perú no hubiera sucedido y no hubiera podido suceder, sin la ayuda y la supervisión del gobierno estadounidense." (Liagin/ Information project for Africa 1998).

La programática neomaltusiana del programa peruano se tradujo además en requisitos cuantitativos para la modificación de las tasas de natalidad. La UNFPA incluso presionó al gobierno peruano en 1992, para que endureciera los objetivos que hasta entonces perseguía,⁷ una exigencia

⁶ También el Banco Mundial, en su programa de reforma para la salud pública peruana, puso entre 1994 hasta 1999 claramente su énfasis en la planificación familiar (Banco Mundial 1997).

⁷ "Ya que las cuotas actuales previstas parecen muy poco frente a la última tendencia del crecimiento poblacional, la UNFPA va colaborar estrechamente con el gobierno, para analizar el avance del proyecto y para tomar en consideración la posibilidad, de revisar los objetivos cuantitativos del programa nacional de población." en UNFPA 1992.

que el gobierno peruano cumplió: mientras que durante los años noventa se preveía una tasa de natalidad de un promedio de 3,0 hijos por mujer, el programa entre 1996-2000 pretende una tasa de 2,5. Según el plan de acción de El Cairo este tipo de "goals" no son condenables –sólo hay un pequeño paso de los objetivos generales de desarrollo hacia los reprochables "targets" a nivel de los programas. Se trata, precisamente, del paso de la teoría a la práctica, incluso cuando los donantes más tarde se distanciaran del sistema de cuotas del gobierno peruano debido a "un afán exagerado". En todo caso, en el texto del muy elogiado "Programa Nacional para la salud reproductiva y la planificación familiar 1996 -2000", los objetivos del plan fueron expresados de tal manera, que las formas de coacción se anunciaron de una manera manifiesta: "100 por ciento de las pacientes que consultaron una institución de salud por partos o abortos espontáneos, después de salir de ella deben comenzar con un medio anticonceptivo seguro." (cit. según CLADEM/Tamayo 1998, p.15).

Igual de evidente fue la prioridad de las agencias internacionales en Perú de alcanzar estos objetivos, ante todo, a través de la esterilización y de medios anticonceptivos de larga duración. Por eso mismo UNFPA importó al Perú el implante quinquenal Norplant y la inyección de tres meses Depo-Provera. Asimismo US-AID capacitó a las ONGs en la aplicación de "*long-lasting contraceptives*". Las agencias pusieron claro énfasis en la realización de la esterilización como un método anticonceptivo "permanente" para mujeres pobres peruanas. Tanto US-AID como UNFPA presionaron al principio de los años noventa para que se liberalizara la legislación peruana sobre la esterilización, cosa que se realizó en 1995. US-AID promovió el trabajo de la *Association of Voluntary Sterilization (AVSC)* que capacitó a médicas y médicos peruanos en métodos de esterilización. Una cooperante de esta ONG declaró: "Una gran parte de los materiales y del equipo técnico que proveemos al

sistema de salud pública, y la gente que hemos capacitado, muy probablemente se pusieron en servicio en los festivales de esterilización. Tenemos que admitir, entonces, que jugamos un papel en este programa." (Eschen 1999).

Política de "*partnership*" globalizada

El silencio de las grandes ONGs peruanas sobre la política de esterilización se puede explicar a partir de una política globalizada de cooperación con programas de política poblacional, que ellas apoyaron después de El Cairo como parte de un *lobby* hegemónico internacional de mujeres. Esta política podría tener sentido, en países donde el movimiento nacional de mujeres por la salud de hecho puede aprovechar los espacios políticos para presionar. Pero en Perú la política de "*partnership*" tuvo como consecuencia, que los grupos feministas de base con sus demandas respecto a la violación de los derechos humanos no fueran escuchados y que la protesta pública se dejara casi por completo a cargo de los conservadores. Los instrumentos útiles de El Cairo, a saber, la proscripción de medidas forzosas y de "incentivos" chantajistas, quedaron fuera de uso. En vez de eso, se mostraron en Perú muy claramente las debilidades del proceso de El Cairo: por un lado el *lobby* de mujeres negó la responsabilidad de sus aliados, quiere decir, del gobierno nacional y del *population establishment*, para no cuestionar el éxito de su estrategia, que fue muy debatida en el movimiento de mujeres. Por el otro, en el caso de Perú se hizo evidente que El Cairo ha establecido al fin y al cabo un discurso esquizofrénico, que se refleja en la diferenciación sutil entre *goals* y *targets*, siguiendo fielmente el lema paradójico siguiente: se debe tratar de alcanzar los objetivos de la política poblacional, sin hacer visibles esos objetivos al nivel del programa. Perú ha demostrado que el objetivo estatal de convencer de cualquier manera a las mujeres para tener menos partos, siempre genera de nuevo formas de violencia.

En fin de cuentas la estrategia en El Cairo llevó a que la política de los derechos reproductivos se redujera a un apoyo a los proyectos de planificación familiar- en el sentido del derecho a ofrecer métodos anticonceptivos. Al mismo tiempo, el derecho reproductivo de poder negarse a ese tipo de ofrecimientos, quedó relegado a un segundo término. La diferente situación de los proyectos de las organizaciones feministas, muestra la enorme desigualdad con que se les pudo dar seguimiento esos dos lados de los derechos reproductivos. Mientras Manuela Ramos realiza su proyecto Reprosalud con 100 empleados, CLADEM investigaba las violaciones a los derechos humanos con dos personas. Y mientras las colaboradoras de Manuela Ramos y Flora Tristán se reunían con funcionarios del gobierno, Giulia Tamayo, la autora del estudio de CLADEM, fue amenazada. Desconocidos violentaron su vivienda durante la realización de sus investigaciones y robaron documentos y diskettes. Además, varias veces recibió amenazas de muerte anónimas. Igual cosa sucedió a los familiares de las víctimas de la política de esterilización, que no quisieron callarse.

Bibliografía

- Bianco, Mabel (1998): Monitoring the Implementation of the Cairo Programme of Action as a Women's Citizenship Practice in Five Latin American Countries, en: HERA: Confounding the Critics: Cairo, Five Years on, Conference Report, Cocoyoc, Mexico, 15 al 18 de Noviembre.
- Burt, Jo-Marie (1998): Sterilization and its discontents, en: NACLA, Marzo/Abril 1998, pág. 5.
- CWPE (Comitee of Women Population and Environment) (1999): Open letter to oppose the "Day of 6 Billion", Amherst.

- DAWN (Development Alternatives with Women for a New Era) (1999): *Implementing ICPD: Moving Forward in the Eye of the Storm*, DAWNs Platform for Cairo+5, Suva, Fiji, Enero.
- Eschen, Andrea, Senior Director, Programs, AVSC International (1999): *Entrevista el 27 Septiembre en Nueva York*.
- Galdos, Susana y Feringa, Barbara (1998): *Creating Partnerships at the Grassroots level: The Reprosalud Project, Peru*, en *HERA: Confounding the Critics: Cairo, Five Years on, Conference Report*, Cocoyoc, Mexico, 15 al 18 de Noviembre.
- Hartmann, Betsy (1995): *Reproductive Rights and Wrongs: The Global Politics of Population Control and Contraceptive Choice*, Boston.
- HERA (Health, Empowerment, Rights and Accountability) (1998): *Confounding the Critics: Cairo, Five Years on, Conference Report*, Cocoyoc, Mexico, 15 al 18 Noviembre.
- Hummel, Diana (1998): *Feministische Debatten über Bevölkerungspolitik und reproduktive Rechte : Einmischungen und Abgrenzungen en: Shalini, Randeria und Klingebiel, Ruth: (eds.): Globalisierung aus Frauensicht*, Bonn.
- Liagin, Elisabeth y Information Project for Africa (1998): *US-AID and Involuntary Sterilization in Peru*, Maryland.
- Movimiento Manuela Ramos (eds.) (1998): *Seminario: Fortaleciendo las Coordinaciones entre Estado y Sociedad Civil en la Implementation de los Acuerdos de El Cairo y Beijing*, Lima, Diciembre 1998.
- Schultz, Susanne (1994): *Feministische Bevölkerungspolitik? Zur internationalen Debatte um Selbstbestimmung*, en: *Cornelia Eichhorn y Sabine Grimm (eds.): Gender Killer*, Berlin/Amsterdam.
- Tamayo, Giulia (1998): *Entrevista el 21 Septiembre en Lima*.

- Tamayo, Giulia y Comité de América Latina y del Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (CLADEM) (1998): Nada Personal. Anticoncepción Quirúrgica en el Perú, Reporte de Derechos Humanos, Noviembre.
- Tripartite Commission (1999): Statement of Consensus from the Tripartite Commission for the Implementation of the ICPD on Voluntary Surgical Contraception Activities included in the Family Planning and Reproductive Health Programme of the Ministry of Health of Peru, Febrero.
- UNFPA (1991): Programme Review and Strategy Development Report PERU, Nueva York.
- UNFPA (1992): Recommendation by the Executive Director for Assistance to the Government of Peru: Support for a Comprehensive Population Programme, Nueva York, Mayo.
- UNFPA (1996): Global Assistance Report, Nueva York.
- UNFPA (1997): Inventory of Population Projects in Developing Countries around the World, Nueva York.
- World Bank (1997): Staff Appraisal Report: Peru. Basic Health and Nutrition Project, Washington, Enero.

“Para mi una virgen es como un carro nuevo”

Reflexiones sobre la sexualidad en Cuba

*Dra. Monika Krause-Fuchs**



**Fuchs fue directora del Centro Nacional de
Educación Sexual y catedrática en el Instituto de
Ciencias de la Medicina en
La Habana, Cuba*

La sociedad cubana experimenta, desde la revolución de 1959, profundas transformaciones que abarcan todas las esferas de la vida. Parte de ellas son vigorosos esfuerzos que se realizan también en el campo de la sexualidad, por introducir un cambio tajante de la conciencia y el comportamiento. El objetivo de estos esfuerzos, en un país que tiene una imagen de hombre exagerada y sobrevalorada, conocida como "machismo", es transformar la actitud sobre la sexualidad, la relación de pareja y la relación con la mujer.

Cuando llegué a Cuba al inicio del año de 1962, las personas y la isla se encontraban en un ambiente entusiasta de cambio. Una conciencia nueva de sí mismo sostenía al país, fue un despertar de un letargo y una rebelión. Fidel Castro y el "Che" Guevara eran los ídolos universales de la nueva generación. Los ideales de la humanidad esperaban su realización. Alrededor del globo se llevaba a cabo la descolonización. También Cuba se liberó de las influencias y las presiones externas.

Yo llegué siendo una mujer joven, estudiante, llena de energía, llena de ideales, dispuesta a transformar y construir. Mis esfuerzos se dirigieron al mejoramiento del destino de la mujer cubana. En este punto, son imprescindibles algunas indicaciones autobiográficas. En 1976 me encargaron la elaboración de un concepto multidisciplinario para la educación sexual, la terapia sexual y la planificación familiar. A partir de 1979 fui nombrada coordinadora del grupo nacional de trabajo para la educación sexual, el cual posteriormente fue rebautizado como "Centro Nacional para la Educación Sexual", cuya directora fui hasta mi salida de Cuba en Noviembre de 1990. En 1985 me eligieron miembro del Comité Nacional de la Federación de Mujeres Cubanas (FMC) y fui reelecta en 1990, en el IV Congreso Nacional de la FMC. Es así como he podido colaborar de modo decisivo en el desarrollo de la concepción, que supuestamente nos iba ayudar a mejorar de manera sostenible la situación de la mujer cubana, con cubanos y cubanas comprometidos e incansables, partiendo de la realidad cubana, un proceso original bajo las condiciones específicas de la revolución cubana.

Este proyecto se perfiló como extraordinariamente difícil en Cuba con su herencia de siglos de valores anacrónicos, mitos, prejuicios, tabúes y su mentalidad religiosa atrasada, así como con una doble moral, la cual establece los derechos específicos para el hombre y sólo las obligaciones para la

mujer. Para la comprensión de esta compleja y contradictoria problemática, puede ser muy útil una breve visión general sobre los aspectos históricos y socioculturales de la sexualidad.

¿Cuál es el origen del "machismo"?

Los *conquistadores* de la isla fueron más que todo conquistadores masculinos. Provinieron de una España profundamente medieval con su Iglesia Católica que dominaba todo, una Iglesia inquisidora que condenaba cualquier tipo de sexualidad como pecaminoso. Los aborígenes indígenas de Cuba fueron exterminados en pocos años y sustituidos por esclavos africanos. Todas las circunstancias de la vida fueron sometidas a las costumbres españolas, marcados por la ética y la moral católicas y una influencia árabe fuerte. Según ellas, el hombre es el ser superior de la creación, el amo y dueño, la mujer es su súbdita y sirvienta.

Por su lado, los esclavos que provenían de Africa, de diferentes tribus y capas sociales, fueron portadores de una forma de pensar procedente de sus círculos culturales nativos, en la cual de manera parecida se sobrevaloraba la posición del hombre y el significado de la mujer fue determinado por el número de sus descendientes masculinos. Los modos de comportamiento sexual del hombre y la sumisión de la mujer fueron eminentemente influidos por estos principios.

No obstante, existían algunas diferencias marcadas en las percepciones de los españoles y de los africanos sobre la sexualidad y su realización. Para los españoles la sexualidad era equivalente a la reproducción, la cual solamente era permitida en el matrimonio. El placer relacionado con la sexualidad era un pecado mortal. Al contrario, para los africanos - hombres y mujeres - a la par de la reproducción ella tenía un valor jerárquico elevado, siendo la fuente del

placer y bienestar. En sus acciones de culto se expresó y se sigue expresando todavía hoy en día, de manera evidente y determinante, un erotismo desinhibido que hace hincapié en el placer, lo cual se puede reconocer especialmente en sus danzas, su música y sus gestos.

La sexualidad de los esclavos africanos, bajo las reglamentaciones y las delimitaciones de los amos, mediante prohibiciones y sanciones, tomó obligadamente un camino que se formó de manera diferente al de su tierra natal perdida. La mayor parte de ellos fueron condenados a realizar trabajo forzado en las plantaciones de caña de azúcar. Fueron alojados en barracas en condiciones de vida infrahumanas. Así casi no se podían desarrollar relaciones de pareja que se fundamentaran en el respeto mutuo y una conciencia de responsabilidad. Como consecuencia se difundió la prostitución.

Se puede suponer, que también se dieron también con frecuencia relaciones homosexuales. Estas últimas hallaron y siguen hallando todavía hoy una valorización discriminatoria en Cuba. Se les condenan como antinaturales, propias de la corrupción y descomposición de la sociedad.

Así, desde el inicio, la apreciación del comportamiento sexual ha tenido múltiples formas. Existieron y siguen existiendo, paralelamente y mezclados hasta la fecha en la sociedad y en el individuo, la inhibición, el libertinaje, la superstición, la ignorancia, la tolerancia y la intolerancia, la irresponsabilidad, los deseos de posesión y de poder así como en el desfreno y la hipocresía.

El placer sexual es en el hombre- una ley natural!

En todos los factores antes mencionados encontramos las justificaciones consideradas como naturales en la sociedad cubana, para las concepciones masculinas sobre el valor de

la mujer, la liviandad y superficialidad que caracterizan las relaciones de pareja, así como la opinión muy difundida entre los hombres sobre su inherente derecho a las necesidades sexuales, para cuya satisfacción la mujer debe estar a disposición. El hombre cubano necesita hacia afuera y también para él mismo la reafirmación de su capacidad sexual, para poder presentarse frente a la sociedad como hombre potente y evitar que surjan sospechas de que su diferente forma de ser se deba a la homosexualidad.

Los mismos niños se preparan desde su temprana infancia para el papel que les corresponde en el futuro, en que arraiga en la psique del adolescente la sobrevalorización de lo masculino.

En toda Cuba -en el campo como en la ciudad, en el este como en el oeste- en la presentación de muchachos pequeños que apenas pueden decir sus primeras palabras, es la norma que se ponga énfasis en mostrar al visitante que estos "hombrecillos," aún pequeños, ya "entendieron" la finalidad futura de sus genitales. Mamá comienza con la presentación de su descendiente. Con el índice levantado, mostrando la mano pregunta, : "Pepito, ¿qué es eso?" Pepito contesta: "dedo". " Y esto? ", "amano". Y ahora mamá indica el pene pequeño, para todos visible (los niños pequeños casi siempre no llevan puesto pañales, debajo del ombligo por lo general andan desnudos, mientras las niñas siempre llevan puesto pañales o un calzoncillo, muchas veces incluso tienen un diminuto brassier, donde todavía no hay nada que sostener). Mamá pregunta: "y esto, ¿qué es?" Pepito: "epiiito". Mamá: "¿Y para que sirve?". Pepito: "pa-la-cha-cha!". Aplauso, risas, comentarios como: "¡es todo un macho!" y "¡cómo sabe este machito!" finalizan el show. Pepito es el héroe del día.

En la presentación de las niñas pequeñas se procede de otra manera. Como amaestrada mueve Clarita, que se agarra de su corral, porque todavía no puede caminar, su trasero al

compás de ritmos musicales de alto volumen. Ella pestañea con los ojos, mueve las pestañas, hace una boca de besar, regala besitos, coquetea abiertamente con los visitantes masculinos. Todos dan un aplauso. Clarita está feliz. Comentan: "¡Miren, qué *sexy* es!"

La preparación del hombre para el matrimonio, por lo general, se dio y se da a través de una práctica sexual prematrimonial, que comienza a partir de la pubertad. El hombre debe acumular antes del matrimonio experiencias, para poder ser superior referente a la sexualidad de la esposa, supuestamente virgen, para poder demostrar su fuerza y experiencia. Esto sucedía y sucede desde siempre y no pocas veces por la presión del padre, en todo caso, con el consentimiento consciente de los padres. La masturbación no se aceptó y fue rechazada estrictamente como una transgresión grande, personal y un acto causante de enfermedad. Al joven que se masturba se le considera y se le consideró como débil, que nunca llegaría a ser un hombre en el sentido pleno de la palabra.

En los tiempos antes de la revolución fue usual, que el padre, cuando podía disponer de dinero para ello, enviaba a su hijo a una prostituta con especial habilidad para los "principiantes", o que le pusiera un billete en la mano con la exhortación de ir a un prostíbulo para aprender lo que un hombre tiene que hacer con una mujer. La necesidad de rendir una prueba de hombría es, como antes, un deber, sólo que hoy en día ningún joven cubano tiene que pagar por ello. Las muchachas están a su disposición. En la actualidad la mayor parte de los padres no tienen la posibilidad de conocer lo que hacen o lo que dejan de hacer sus hijas, que estudian o trabajan en los internados o en otras instituciones, muy alejadas de la casa de sus padres.

Tradicionalmente a las muchachas se les ha controlado rígidamente en casa o —cuando se contaba con las

facilidades- han sido en escuelas dirigidas por monjas. El enfoque principal se puso en la formación para hacerse cargo del hogar, para el cuidado de niños y adultos. En el campo se casaron a temprana edad, o se comprometieron en relaciones parecidas al matrimonio. La menstruación fue el indicador para la madurez de formar su propia familia. A la muchacha, que por supuesto tenía que ser virgen, se le consiguió una pareja con la cual se le casó. La virginidad muchas veces formó parte del contrato matrimonial entre el padre de la novia y el novio.

El hombre no tenía que llenar ningún requisito referente a la fidelidad. Pudo hacer antes y después del matrimonio lo que le daba la gana. Y, en efecto, lo hizo y lo sigue haciendo. Así se consideraba y se considera como muy "macho" haber "iniciado" el mayor número posible de mujeres.

Todavía en los años ochenta, supimos mediante entrevistas en profundidad, que todos los jóvenes a partir de los 15 años eran sexualmente activos, y estas personas tan jóvenes nos reportaron, de cinco a quince, en algunos casos aislados, hasta veinte muchachas con las cuales habían interactuado sexualmente. Eso, decían ellos- era parte del ser hombre. Seguramente uno u otro ha exagerado o incluso ha inventado "conquistas", pero el hecho, que alguien se glorifica por estas cosas, demuestra cuán importante es esta norma de conducta y que valor jerárquico contiene. Oiga y sorpréndase: más del 70% de estos jóvenes sexualmente activos (¡¡¡entre ellos también estudiantes de pedagogía!!!), querían casarse con una virgen! Ahora bien, entendían muy bien que eso con una población de 50 % de hombres y 50% de mujeres, era una cosa irreal, que uno podría buscar a plena luz del día con una vela en la mano a su virgen y no la encontraría. No obstante, muchos opinaron, que necesitaban cada semana otra mujer, porque un hombre tenía que acumular experiencias; la práctica como criterio de la verdad es un principio marxista-leninista. El encuestado

Pedro opinó que el iba a encontrar con seguridad su virgen, mientras sus amigos Miguel y Antonio no tendrían esta suerte.

Esta constante "presión de prueba" acompaña a la mayoría de los hombres cubanos durante toda su vida. También es una creencia firme que la hombría se refleja en la actividad sexual diaria, se tenga ganas o no. Si este "programa" no se puede cumplir con la propia mujer, entonces siempre ha sido usual, hacerlo fuera del matrimonio.

Mientras el coito extramarital del hombre formaba parte de su dignidad de hombre, en el caso de la mujer la misma práctica se consideraba como el mayor pecado, y era criticada, despreciada, condenada y castigada por toda la sociedad, incluyendo la mayor parte de las mujeres. La mujer tenía que estar a disposición de las necesidades sexuales del hombre, le gustara o no. Sólo una minoría de ellas sabía que la sexualidad también podía ser algo que les diera felicidad, que enriqueciera su vida emocional, y si lo sabían, sus deseos no eran determinantes.

En la mitad de los años setenta, se puede ver en la muy escasa literatura propia del país sobre distorsiones sexuales y su tratamiento, que se intentó de modo casi exclusivo ayudar a hombres sexualmente distorsionados. Uno de los más prestigiosos psiquiatras cubanos se ocupó del problema de la impotencia, en cuya curación involucró a mujeres sustitutas. Todavía en el año 1979, se recomienda en la obra cubana estándar de la Psicología Clínica, la cual sirve como "vademecum" a los médicos generales cubanos para los problemas psicológicos de sus pacientes, ofrecerles a las mujeres "frías" que buscan ayuda, la "regla de oro". Esta consistía en simular el orgasmo, para que el marido no buscara en otra mujer su placer. A parte de eso el autor afirma que la mujer, biológica y socialmente condicionada, es un ser sexualmente pasivo. Es evidente que de estas

recomendaciones "científicas" no resulta ninguna comprensión para mejorar la situación de la mujer.

Sobre toda la sociedad cubana se extiende como un velo, nutrido por diferentes fuentes, un culto a la masculinidad. Los cultos africanos, el catolicismo español con sus matices de una forma de pensar moro-islámica, han creado una imagen de masculinidad que marca el estilo de vida cubano en todas sus fases, así como también en la sexualidad, en especial en la relación del hombre con la mujer, sin tomar en consideración el culto contradictorio hacia la madre. La subvaloración de la mujer, su sumisión sexual, su condición de objeto social del hombre están más o menos marcadas en todas las capas sociales, pero está presente en todas. Desde los tiempos de la "invasión turística" norteamericana, y para miles de marinos estadounidenses, que permanecieron en La Habana y Guantánamo, ese estado de la "utilización" de la mujer cubana, representó lo más atractivo que pudo ofrecer el país.

La situación económica extremadamente difícil que existe en la actualidad, así como la posibilidad de "ganar" con facilidad por medio de la prostitución grandes sumas de dinero en dólares, conduce a muchas muchachas cubanas menores de edad a ejercer el oficio horizontal. Hasta las egresadas de la universidad, cuyos trabajos oficiales están tan mal pagados que apenas pueden alimentar a sus familias, no retroceden ante la posibilidad de ofrecerse a turistas extranjeros.

El cuidadoso comienzo de la emancipación

Los cambios radicales de un estado que perduró durante siglos, en el cual la mujer dependía económicamente del hombre, y de ahí la resultante minoría de edad y sumisión, de su pasividad sexual "natural", requieren esfuerzos a largo plazo, sistemáticos y apoyados por instancias de

máximo nivel, pero ante todo, la participación consciente de la mujer misma en la lucha por su emancipación. Las mujeres se ganaron, por su participación en la lucha ilegal como también en acciones directas en las montañas de la Sierra Maestra, el reconocimiento, el respeto y el prestigio de los dirigentes del Ejército Rebelde, así como también de la población. Esta participación aconteció con la certeza de que después de la victoria se iban a abrir en Cuba nuevas posibilidades, antes no conocidas, de cambiar el destino humillante de la mujer a algo bueno, y con esperanza de salvar las relaciones de pareja que nacieron y fueron comprobadas en la lucha, fundamentadas en la igualdad, la confianza y una afinidad verdadera, llevándolas también hacia la esfera privada.

Así, después del cambio revolucionario en 1959, las mujeres emancipadas de todas las capas sociales que ocupaban posiciones destacadas, las que por su participación activa en la lucha de liberación contra la dictadura de Batista habían ganado el reconocimiento de sus compañeros de lucha y las que desde aquel entonces habían rechazado su estatus social desvalorizado, fueron las que comenzaron con ánimo, idealismo y realismo a despertar una conciencia distinta entre las mujeres. En la Asamblea de la Federación de Mujeres Cubanas que se realizó en Agosto de 1960, iniciaron pasos, primero a tientos y luego exigentes.

En todos los intentos de solucionar un problema, nacen otros, más complejos. El ejercicio del derecho formal de la mujer cubana a la educación, al trabajo y a la seguridad social, creado por primera vez, fracasó por la casi ininterrumpida dependencia económica de las mujeres. Se perfila gradualmente una de las tareas muy importantes del futuro, la educación sexual. La alta mortalidad infantil y materna, y el número terriblemente alto de embarazos de adolescentes ponen en el centro la pregunta sobre la autodeterminación sexual de la mujer.

La Federación de Mujeres Cubanas luchó consecuentemente por el derecho elemental de la mujer, de decidir por sí misma, si quiere, cuando y cuantos hijos quiere tener. Fijar este derecho solamente en papel, sino que convertirlo en una realidad puesta en práctica, presuponía la cooperación más estrecha entre FMC y puestos de gobierno. Sólo mediante esa relación de trabajo entre la Federación Cubana de Mujeres y la coordinación de las actividades más diversas se hizo posible su realización.

La FCM fue la primera fuerza política, que bajo condiciones de fuertes, resistentes prejuicios y tabúes y posiciones machistas predominantes tuvieron el valor de ofrecerle a la población, ya en 1962, mediante la revista "Mujeres", educación sobre la reproducción humana y temas relacionados con la sexualidad. Se requería bastante fuerza de superación y un espíritu de vanguardia, para exigir en aquellos tiempos derechos y, además, capacitar a las mujeres de reclamar esos derechos, que hasta entonces no habían existido para ellas.

¿El aborto como planificación familiar?

Ante presiones de la FMC, el Ministerio de Salud dio su permiso para que todas las mujeres que no estaban dispuestas a llevar a cabo un embarazo, tuvieran la garantía de poder abortar en condiciones médicas óptimas, en lo cual sólo el deseo de la mujer era determinante. El aborto, prohibido hasta esa fecha, se despenalizó mediante una interpretación flexible de los reglamentos pertinentes del Código Penal. Desde 1965 se puede interrumpir gratuitamente un embarazo no deseado a petición de la mujer, en instalaciones del Ministerio de Salud. A partir de esta fecha se redujeron súbitamente los casos de mortalidad de madres debido a abortos ilegales e impropios.

Como consecuencia secundaria de esta posibilidad de remediar sin costos y sin trabas burocráticas un problema,

se pudo constatar que a nivel de todo el país, el aborto lamentablemente se ha considerado y utilizado, y se sigue considerando y utilizando, como un instrumento "normal" de planificación familiar. Esto, por su lado, requería una labor más amplia y sistemática de educación, para que se entendiera que la interrupción, a pesar de las mejores técnicas médicas, no se debía considerar como método de planificación sino como una última posibilidad con muchos riesgos.

A la población cubana le faltaba en gran medida una posición consciente referente a la anticoncepción, que además no alcanzaría durante muchos años. Por tanto, no se podía esperar hasta que se desarrollara un cambio de esa posición; tan graves eran los efectos negativos de la conducta sexual "generosa" de la población a todo nivel, especialmente de los jóvenes.

El "boom de bebés" que llegó en 1965 a su clímax, representó un reto grande para el aún joven sistema de salud pública. Mujeres que pertenecían a tres generaciones, adolescentes, madres y abuelas, tuvieron al mismo tiempo sus hijos, con frecuencia hijos no deseados y no planificados. Con apoyo propagandístico a través de la Federación de Mujeres, se distribuyeron masivamente y en todo el país anillos de nylon anticonceptivos. Estos, al nivel mundial únicos diafragmas intrauterinos, se fabricaron en todos los consultorios ginecológicos con nylon para la pesca. Los diafragmas comerciales usuales no se podían adquirir debido al bloqueo económico de los Estados Unidos. El anillo de nylon cubano fue una copia del anillo de plata desarrollado en los años veinte por el Dr. Gräfenberg; copia sencilla y muy económica, pero por eso no menos eficaz. El anillo introducido en el útero lograba un efecto anticonceptivo sorprendente y muy eficaz. Durante muchos años el anillo de nylon fue el único medio anticonceptivo serio en Cuba. No obstante, a menudo se ignoró la indicación médica de su colocación. A muchas adolescentes que

habían interrumpido un embarazo no deseado, por decirlo así, como prevención de nuevos embarazos no deseados, se les ajustó un anillo sin que ellas lo supieran. Años después, como pacientes de la "consulta especial de ayuda para embarazos deseados", supieron que no podían tener hijos, mientras fueran portadoras del diafragma intrauterino. Tampoco se tomó lo suficientemente en consideración el peligro de una infección originada por el anillo de nylon, lo cual con frecuencia tuvo como consecuencia la esterilidad de las mujeres.

A pesar de los ocasionales efectos negativos de esta práctica de anticoncepción, no se puede estimar lo suficiente la sobresaliente ayuda que significó para la mayor parte de las mujeres que hicieron uso de ella. Durante varios años más, la educación "sexual", modesta pero constante, llevada a cabo por la revista de mujeres, se orientó únicamente por los temas de la salud reproductiva de la mujer.

La palabra "sexualidad" (y todavía más la palabra "condón") se percibía como verbalmente ofensiva. Después de la publicación de un artículo, en lo cual defendí y promoví el uso del condón, y después de un programa de televisión de contenido parecido, recibí incontables cartas insultantes, en las cuales me acusaron no solamente de amoral y de haber ensuciado los sentimientos de la población cubana, sino que también me dieron el "título honorífico" de *Reina del condón*, por el cual fui conocida desde aquel entonces en todo el país.

Sexo en la escuela?- Prohibido! Hormonas, aténganse a eso!

La presión de realizar un cambio en la opinión y el comportamiento de los cubanos acerca de la sexualidad surgió más que todo, cuando a partir de 1971 en toda Cuba se introdujo para los adolescentes entre 12 y 18 años el sistema de internados como norma. Los internados, que se extendieron masivamente en el campo -lejos de la civilización, situados

en medio de las plantaciones de bananos y cítricos- se mostraron muy pronto criaderos de problemas psicosociales. El problema de los embarazos de adolescentes, que siempre fue aceptado como un problema tradicional, adquirió mediante este nuevo sistema una dimensión inaceptable.

Uno tiene que imaginarse, que cada vez se alojaban aproximadamente seiscientos muchachos y muchachas en un internado de nuevo tipo. A cada escuela pertenecía una plantación grande de aproximadamente 500 hectáreas. Las instalaciones por norma, se encontraban lejos de la ciudad más cercana. No existían conexiones de ferrocarril hasta allí. A una tal escuela sólo se podía llegar en autobuses, muchas veces sobre calles no asfaltadas. Para miles de niños que se encontraron en la Isla de la Juventud, sólo fue posible llegar por barco. Se quedaban seis semanas en la escuela para después poder estar unos días en la casa de sus padres.

La vida real para un alumno de internado se estaba jugando en su escuela. Los profesores no recibieron ninguna formación especializada para poder manejar correctamente los problemas complejos, inherentes a la estadía en el internado. A los niños se les puso un pastel grande frente a su puerta, y les prohibió comer de él, porque el reglamento estaba lleno de prohibiciones. La dinamita y el fuego estuvieron el uno a la par del otro, en un espacio muy estrecho, y se pensó que esta mezcla no iba a explotar, porque lo que era prohibido no podía acontecer. Los alumnos conocían el reglamento escolar. El pretexto: " no sabía que eso era prohibido", no fue aceptado.

Al reglamento escolar rígido se le opusieron una serie de factores, los cuales sabotearon permanentemente los esfuerzos "pedagógicos" del cuerpo docente : el clima favorable de Cuba permitía durante todo el año la estadía al aire libre. ¿Hay cosa más linda que una plantación de

naranjas para poder darle rienda suelta a las hormonas, las cuales, mediante el aroma embriagante de azares de naranja, reciben un impulso adicional? Contra eso no ayudó ninguna lista de prohibiciones, no ayudó ningún muro, la razón estuvo fuera de servicio. Nadie pensó en las posibles consecuencias. El reglamento no tuvo -cómo podría ser de otra manera- ningún poder.

Los profesores - en la mayoría solamente unos años mayores que sus alumnos- tuvieron problemas para canalizar su propia sexualidad de manera responsable. Para ellos tenían validez las sabidurías machistas tradicionales. Nunca habían recibido -ni en su casa, ni en el instituto de formación para maestros- alguna educación sexual. Sus posiciones o su conducta no se diferenciaban casi en nada de las de los padres de sus alumnos o hasta de las de los alumnos mismos, lo cual ha sido comprobado por estudios relevantes.

A esto se agregó que de parte de las instancias más altas de la Educación Popular se propagó una posición irracional y extremadamente hostil hacia la sexualidad, cuyo objetivo era, alejar cualquier actividad sexual de los internados. "La escuela es para aprender. La sexualidad no tiene un derecho de existir en ella", me decía con indignación la directora de un internado, cuando le pregunté por los problemas sexuales más frecuentes de sus alumnos.

A pesar de las amenazas permanentes, sanciones, restricciones y diversas medidas que deberían haber alejado a la sexualidad de los internados, se acumularon los problemas. Los profesores, separados de sus familias, tuvieron relaciones sexuales entre ellos o con alumnas o alumnos. Los muchachos pusieron muchas veces en práctica su futuro papel de hombre con sus compañeras de escuela, las cuales por su lado, lejos de los ojos de papá, dejaron rápidamente su miedo y sus inhibiciones y le dieron a sus compañeros su exigida "prueba de amor".

A partir de 1971, el número de las madres adolescentes aumentó de una manera preocupante (aproximadamente una cuarta parte de los anualmente nacidos tenían madres menores de edad), y entre las mujeres que terminaron el embarazo con un aborto, registramos entre de un 30% a un 40% adolescentes. Para el Ministerio de Educación Popular, la solución fue muy fácil: a las muchachas embarazadas las expulsaron de la escuela.

De esa manera miles de muchachas jóvenes dejaron sus estudios a medias y tuvieron que dedicarse a obligaciones de madre, para las cuales no habían sido preparadas, a los padres se les imputó la responsabilidad del hecho, a pesar de que éstos no podían ejercer ninguna influencia sobre la vida del internado. Los causantes de los embarazos, fuesen alumnos o adultos, no sufrieron ninguna consecuencia.

El Ministerio de Salud tuvo que enfrentar las consecuencias negativas del libertinaje en todo el país (los jóvenes prefirieron el eufemismo *amor libre*) -embarazos y maternidad no deseados, abortos y un aumento de las enfermedades venéreas- con medidas eficaces, dirigidas a recuperar la salud de los afectados. No se pudo mandar a la calle a una muchacha embarazada o a un muchacho con gonorrea. El éxito y el fracaso se midieron en primer lugar por el estado de la mortalidad infantil y de las madres. Por lo tanto, no sorprende que la salud pública a pesar de los prejuicios y en contra de posiciones machistas fijas, tuviera que ofrecer una solución practicable e inmediata.

Se toma en serio la educación sexual

En el II Congreso de la FMC, que tuvo lugar en 1974, en Cuba se aprobaron por primera vez resoluciones que tuvieron como contenido una educación sexual sistemática y a largo plazo, de cuya realización quedaron encargadas las instancias educativas y la salud pública. Las resoluciones que conllevaron un carácter legal fueron completa-

das en el Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba (PCC), así como en el III Congreso de la FMC y en el II Congreso del PCC (1980), adaptadas a la situación dada y de la misma forma aprobadas como programa a realizar obligatoriamente. Un grupo de expertos, al cual pertenecían destacados científicos de los campos de medicina, sociología, psicología y pedagogía, tuvo que preparar y encaminar los planes curriculares de cada campo con la literatura técnica correspondiente, la realización de estudios, la ejecución de las actividades de consultoría sexual y de terapia a nivel nacional y el trabajo con los medios de comunicación.

Al principio este trabajo fue dirigida por la presidenta de la FMC y coordinado por mi persona, después se asignó a los grupos de trabajo interdisciplinario el estatus de un Centro Nacional para la Educación Sexual, el cual presidí como directora manteniendo una relación estrecha de trabajo con el Ministerio de Salud, de Educación Popular, de Cultura, de Justicia, con organizaciones de niños y de la juventud, y naturalmente con la FMC.

Comenzamos a capacitar un *pie de cria*, un núcleo de expertos seleccionados pertenecientes a los diferentes campos como multiplicadores futuros. Para esto nos servimos de sexólogos extranjeros, financiados por la WHO (Organización Mundial de Salud) y la UNFPA (Fondo de Naciones Unidas para Actividades Poblacionales). Los especialistas formados en cursos intensivos, realizaron la capacitación de los técnicos especializados a nivel nacional, de tal manera que dentro del más corto tiempo, todas las provincias del país pudieron generar según criterios uniformes y con el apoyo constante de parte del Centro Nacional para la Educación Sexual, posibilidades para la consultoría sexual y para terapias. Seminarios que se realizaron con regularidad, en los cuales se debatían y se reportaban éxitos y fracasos, los diferentes métodos de terapia, situaciones

específicas de cada provincia y noticias relevantes al nivel nacional, sirvieron para mantener un constante *feed-back*.¹

La elaboración de literatura especializada como también popular para todos los grupos de diferentes edades representaba un reto de alto grado. Para los médicos y los psicólogos estaba disponible, la en ese tiempo declarada obra estándar de la sexología, en el hemisferio occidental, "*The Human Sexual Response*" de W. Masters y V. Johnson en todas las bibliotecas de las facultades de medicina, pero se utilizaba raras veces, porque no es una lectura "fácil". En algunas bibliotecas especializadas se pudo hallar el "*Kinsey-Report*". En unas pocas familias, la traducción al español de la "Biblia" de la educación sexual, el libro "El matrimonio completo" escrito por el holandés Van de Velde en los años treinta de este siglo, formaba parte de los tesoros bien cuidados. Eso fue todo lo que se pudo hallar en Cuba acerca de la literatura especializada y científica popular sobre el tema de la sexualidad. En las librerías públicas no había absolutamente nada sobre el tema de la sexualidad.

La editorial cubana, una dependencia del Ministerio de Cultura, nos abrió todas las puertas, cuando después de una búsqueda tediosa y cuidadosa, propusimos para la publicación unos textos seleccionados y actualizados (literatura especializada como también libros populares científicos para adultos, adolescentes y niños). No obstante, antes de dar el permiso de imprimir los libros tenían que superar varios obstáculos de censura. "Comisiones de Expertos", consistentes en representantes de la Educación Popular, de medicina, de sociología, del partido y de la FMC, en su mayoría ignorantes del campo de interés o hasta enemigos implacables, tenían que juzgar si el contenido correspondía al nivel científico más reciente y a los principios éticos y morales de la sociedad cubana. Los textos

¹ nota de traductora: retroalimentación.

originales en parte se modificaban de tal manera, que ya no nos atrevíamos a proporcionar los nombres de los autores.

Especialmente difícil fue el debate sobre el tema de la homosexualidad. La descriminalización y el fin de la discriminación, incluso el reconocimiento de los derechos iguales de los homosexuales, exigidos por los autores y los primeros defensores, se enfrentó con una protesta enérgica, con la resistencia y el veto de parte de los "peritos" cubanos. Finalmente seguía teniendo validez completa una resolución del Primer Congreso para Educación y Cultura (1971), según la cual los homosexuales eran hombres afeminados, no dignos de confianza, elementos antisociales, a los cuales se les tenía que negar el acceso al partido, al estudio académico y a posiciones de dirección. Esta resolución tenía carácter legal y se aplicó rigurosamente en todo el país hasta finales de los años ochenta. Los que eran reconocidos como homosexuales o sospechosos fueron excluidos con meticuloso cuidado de las filas de la organización juvenil y expulsados de las universidades. Y ahora ¿todo esto ya no debería valer? Sólo porque algunos sexólogos expresaran concepciones "modernas, generosas y liberales", no se podía tomar en serio sus habladurías sobre la dignidad humana y los derechos humanos para homosexuales.

Quienes habían propuesto los textos ilustrativos tuvieron necesariamente que hacer concesiones y aceptar compromisos. A pesar de todos los reparos pudo publicarse casi completamente el primer libro de esta nueva serie, "El hombre y la mujer en la intimidad", porque a pesar de todas las prohibiciones, habíamos ignorado la mayor parte de las cancelaciones y modificaciones que fueron ordenados por instancias superiores.

El mencionado título fue distribuido por medio de cupones a médicos, psicólogos, sociólogos y pedagogos, porque frente a la enorme demanda la primera edición de 50.000 ejemplares significaba un alivio pequeño. Durante los

trabajos de impresión y empastado desaparecieron varias veces las matrices de imprenta y cientos de ejemplares todavía con la tinta fresca fueron vendidos en el mercado negro. Una verdadera ola de protestas de los que no habían recibido cupón para obtener el libro, obligó a una pronta edición nueva de ahora 100.000 ejemplares. El éxito de este libro fue tan impresionante, que las ediciones nuevas posteriores ya no estuvieron sometidas a ninguna restricción. El tema de la sexualidad adquirió así sus cartas credenciales.

En todo el país se discutió sobre la sexualidad. Los medios - incluso "Granma", el órgano oficial del PCC, se ocuparon de este tema. En la educación sexual al nivel del país participaron bajo las instrucciones permanentes, la consultoría y el intercambio con el Centro Nacional para la Educación Sexual las revistas "Mujeres", "Somos jóvenes", "Bohemia", "Muchacha" así como también la radio y la televisión. "Somos jóvenes" y "Muchacha" publicaron capítulo por capítulo el libro juvenil: "¿Piensas ya en el amor?", del cual se editaron 100.000 ejemplares, que en un instante desaparecieron de las librerías. Los libros para niños y sus padres, y para niños de edad preescolar completaron las ediciones nuevas sobre la sexualidad. Con eso, había en Cuba una literatura básica sobre la sexualidad para toda la población, la cual tenía como fuente de información un valor inapreciable. A finales de los años ochenta se agregaron algunos títulos, los cuales siendo libros especializados dieron un gran servicio a los médicos, psicólogos, sociólogos y pedagogos, y los que -afortunadamente- ya no tuvieron que ser adaptados, cuyo contenido fue incorporado sin limitaciones, incluyendo las ilustraciones de cada original.

En los programas de capacitación correspondientes a la Educación Popular, a la medicina y la psicología, se realizaron reformas fundamentales. El Centro Nacional para la Educación Sexual fue obligado a elaborar planes curriculares y formar multiplicadores, proporcionar ayuda para comenzar y organizar permanentemente a nivel

nacional eventos formativos actualizadores, así como facilitar un continuo intercambio de experiencias. En las facultades de medicina, psicología y pedagogía, en las escuelas de medicina especializada e incluso en la Escuela Nacional de Cuadros de la FMC, la sexología o más bien dicho la educación sexual se convirtió en un componente obligatorio en los planes curriculares.

Finalmente llegó el momento de poder realizar investigaciones relevantes a nivel nacional sobre los conocimientos sexuales, sobre opiniones y comportamientos sexuales de niños, jóvenes, adultos, así como también de futuros médicos de familias y también entre otros sobre la problemática de los embarazos de adolescentes. Los resultados comprobaron nuestras experiencias, procedentes de investigaciones empíricas y del trabajo diario, sobre el poder de las tradiciones, de las costumbres y de las posiciones machistas de todas las capas de la población, incluyendo los niveles más altos de dirección.

Confirmamos una y otra vez que la actividad sexual es para los muchachos un deber para dar prueba de su masculinidad, que se despierta y que se orienta e dirección correcta - es decir heterosexual. El papel de los padres o maestros como "educadores sexuales" se limitaba a la exigencia casi obsesiva, de dar prueba de su masculinidad lo más pronto posible, sin considerar el peligro de un embarazo no deseado o el contagio con una enfermedad venérea, no hablando del posible trauma psicológico que un muchacho pueda sufrir, si se le presiona de hacer algo para lo cual el no tiene todavía la madurez suficiente, y que para él no representa aún una necesidad.

La presión del grupo, de la pandilla (la "mara"), del "colectivo" tiene un valor jerárquico importante. Con eso se impone un patrón de conducta premarcado como norma para el comportamiento masculino, el cual ellos intentan satisfacer. También las muchachas se sometieron a la pre-

sión del grupo, actitud que cimentaron con expresiones como "yo no soy monja" o "ya no soy una niña" y "todos lo hacen, no me puedo excluir". Ellas impresionaron con amoríos verdaderos o inventados. En efecto, a través de entrevistas individuales también supimos, que las muchachas reservadas, tímidas, inventaron sus aventuras de amor, para poder mantener su imagen en el grupo y para no se burlaran de ellas llamándolas mojigatas.

En conversaciones individuales, la mayoría de los jóvenes se vanagloriaron, diciendo que necesitaban muchas mujeres, de ser posible una diferente para cada día de la semana, para acumular experiencias, para poder "brillar" cuando llegara el momento del matrimonio. Las muchachas, por supuesto, tenían que ser "nuevas, como envueltas en un papel de regalo, porque uno tampoco va comprar zapatos usados", me dijo un quinceañero en frente de sus compañeros de grado de la misma edad, quienes sin reservas estuvieron de acuerdo con él. "Estos muchachos inmaduros hablan sobre las mujeres, como si fueran bicicletas," opinó otro, y yo ya me imaginé, escuchar finalmente alguna opinión positiva, cuando continuó su explicación, "No, para mí una virgen es como un carro nuevo maravilloso." ¡Entonces, también para él sólo eran objetos de uso!

Las muchachas encuestadas estaban seguras de que los hombres tienen necesidades sexuales fuertemente marcadas, para cuya satisfacción las mujeres tienen que estar a su disposición, de la misma manera que las muchachas nacieron para asumir todas las cargas domésticas, para cuidar al hombre, a los hijos, a los enfermos y a los ancianos. Esto es injusto, pero no tenía sentido de ponerse en contra de una cosa "natural", como el destino de haber nacido mujer. "Los muchachos se enferman si no pueden bajar las tensiones con la actividad sexual. Lo necesitan y una muchacha debe darle al que ama, la exigida "prueba de amor". Esa fue la opinión unánime de las alumnas encuestadas. Tanto los adolescentes masculinos como también los estudiantes

encuestados defendieron sus pretensiones de poseer una virgen y paralelamente la licencia para el "entrenamiento" sexual.

Los médicos de familia que fueron encuestados, tenían opiniones machistas parecidas a los alumnos de secundaria, de bachillerato y a los estudiantes universitarios. En el caso de ellos se agrega un factor agravante: como médicos la mayoría se atrevía a fungir como consejero sexual, expresando a la vez conocimientos tan pobres y cargados de prejuicios, que uno tiene que partir del hecho, que su consulta iba a significar más daño que ganancia para sus pacientes. A mi me causó preocupación, que los médicos encuestados ni siquiera hicieran uso de la literatura especializada para sus necesidades profesionales y que defendieran su evidente ignorancia y sus manera prejuiciosa como si fuera ciencia. Esto se manifestó de modo particular en el tema de la homosexualidad, cuando médicos graduados rehusaron siquiera escuchar argumentos actualizados, no digamos debatir seriamente sobre ellos. Aquí se confirmó la afirmación de Jean-Paul Sartre, que aterrizado por la discriminación exagerada de homosexuales cubanos, se dice que expresó: "Lo que para los nazis el judío, es para los cubanos el homo". La presión interna y externa impulsó a las máximas instancias cubanas al final de los años ochenta, a inducir una revisión de la política agresiva sobre la problemática de los homosexuales.

Una posición destacada adquirió la problemática del SIDA, que se hizo relevante a partir de la mitad de los años ochenta. A ella se le dio una prioridad especial por parte de los máximos puestos oficiales. Todos los cubanos que ingresaban a Cuba procedentes del exterior tuvieron que someterse obligatoriamente a las pruebas del HIV. En el caso de resultados positivos, los aislaron sin excepción en sanatorios especialmente instalados para esos efectos. Fueron retirados del radio de influencia de la consultoría sexual y de la terapia generales, volviéndose, por decirlo así, "secreto guardado bajo llave".

Perspectiva: los obstáculos crecen nuevamente

La sexualidad como fuente del bienestar físico y psicológico en condiciones de amor recíproco y respeto entre la pareja, bajo la exclusión de cualquier discriminación y violencia, se convirtió en la meta de los mayores esfuerzos sociales. El nuevo Código de Familia (1976) y las más diferentes medidas especiales adoptadas como consecuencia de resoluciones políticas relevantes, aportaron a su realización, en especial la fundación del Centro Nacional para la Educación Sexual. No se trata de campañas limitadas en tiempo y volumen, sino que de un programa educativo de larga duración para todo el país. Un programa tan integral, tal vez único en Latinoamérica, requiere recursos inestimables. Su naturaleza extraordinaria encontró el apoyo de organizaciones internacionales y fue propagado de manera ejemplar en los países del "Tercer Mundo". Pero la tenacidad del machismo tradicional, agravado por la miseria económica en constante crecimiento, hicieron casi imposible un trabajo sistemático y eficaz. Los cambios positivos observados seguramente no significan más que unos "rasguños" de la cubierta exterior. Los cambios fundamentales en la opinión y el comportamiento requieren no solamente mucho tiempo, fuerza y voluntad, sino que también- y sobre todo- dinero, muchísimo dinero. De ahí las donaciones y las ayudas esporádicas no sean más que la famosa gota de agua para apagar el fuego.

Seguramente en Cuba va a transcurrir un tiempo muy largo, seguramente tienen que pasar varias generaciones, antes de que se logre la igualdad y una conciencia de responsabilidad como fundamento de una sexualidad saludable para todos los que participan. El comienzo está hecho. Esperemos que las cosas sigan para adelante.

(El ensayo se fundamenta en el manuscrito de un libro, todavía no editado, con el título: "Machismo"?- No, gracias!- Cuba: Sexualidad en cambio".)

Construcción de masculinidades



La tierra gira masculinamente, compañero

El ideal de masculinidad del guerrillero

Andreas Goosses*



**Estudió Literatura Latinoamericana, Etnología de América y Politología en la Universidad Libre de Berlín (FU), Alemania. Durante varios años colaboró con proyectos de solidaridad con Centroamérica. Actualmente realiza estudios de doctorado sobre investigación de cuestiones masculinas y trabaja en asesoría y capacitación específicas para hombres.*

A pesar de todos las carencias y los factores en contra, incansable poniendo en juego su vida, el guerrillero lucha por "la causa justa y de honor". Este ideal de masculinidad ha atraído a muchas generaciones de izquierdistas. Hay que analizar el mito. El ejemplo del exguerrillero, político y escritor nicaragüense Omar Cabezas¹ es

¹ Omar Cabezas Lacayo nacido en León, Nicaragua participó en la revolución nicaragüense como comandante guerrillero. Después de la victoria del FSLN fue miembro del Consejo de Estado, de la Asamblea Sandinista y fue Viceministro del Interior. (Hechavarría 1982, 11 s., Gordils 1983, 27)

especialmente adecuado para esto. Su libro autobiográfico *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*², muestra con que cualidades se presenta y pone en escena un guerrillero a sí mismo. En primer lugar, se trata de los orígenes de la revolución sandinista en Nicaragua, que fue uno de los pocos intentos de transformación revolucionarios victoriosos de este siglo y que tuvo gran importancia más allá de Latinoamérica.

Cabezas recuerda -en el libro publicado en 1982- la época de 1968 a 1975, en la cual él se incorporó a la guerrilla y se convirtió en guerrillero en las inaccesibles montañas de Nicaragua. En segundo lugar, informa extensa y abiertamente sobre sus vivencias, dificultades y pensamientos. El exguerrillero describe su realidad subjetiva y con esto hace posible echar una mirada a sus pensamientos, sus ideas e ideales. En tercer lugar, su presentación de masculinidad es especialmente pronunciada. En cuarto lugar Cabezas, como alto representante de los sandinistas, comunica en su libro qué cualidades constituyen a un guerrillero y ciudadano sandinista ejemplar. En quinto lugar este libro alcanzó a un público muy numeroso.

El libro alcanzó, solamente en Nicaragua, un tiraje de 100,000 ejemplares y se convirtió en aquel entonces en el libro más comprado en la historia del país (Cf. Pesara 1993, 99). También a nivel internacional, Cabezas, se convirtió, con este libro, en un autor conocido. Un año después de su aparición estuvieron listas nueve traducciones que fueron distribuidas en 16 países (Cf. Gordils 1983, 28).

La montaña, escribe Cabezas, es el lugar de estancia de los guerrilleros y donde son formados. Sin embargo, para poder ir a la montaña, tiene que ponerse a prueba en el

² La traducción alemana de 1983 lleva un título totalmente diferente y raro: *Die Erde dreht sich zärtlich*, Compañera significando La tierra gira tiernamente, compañera.

trabajo político para el FSLN. Cabezas describe casi como en un manual, el trabajo político que realiza y con ello su camino a convertirse en guerrillero. Por lo demás, describe extensamente su subida a la montaña y cómo se puede marchar por terrenos inescudriñables, pasando por lodo y caminos escabrosos (Cf. Cabezas 1982, 72 ss.), cómo es posible encender fuego en la montaña a pesar de tanta humedad (Cf. *ibíd.*, 87 s.), cómo se caza y prepara un mono (Cf. *ibíd.*, 84 ss.), cómo se sostiene una lámpara de mano sin ser visto (comp. *ibíd.*, 69), cómo hace sus necesidades un guerrillero (Cf. *ibíd.*, 91 s.) etc. Cabezas hace tema la vida de los guerrilleros en la montaña, marcada por el frío, la soledad, el hambre, la enfermedad y el entrenamiento militar, y describe como él se convierte de un estudiante de derecho en un guerrillero e instructor guerrillero con identidad colectiva, en un *hombre nuevo*.

Hoy se lee el texto con un nuevo trasfondo histórico. Los sandinistas perdieron las elecciones de 1990. El sueño de muchos izquierdistas, dentro y fuera del pequeño país, de una transformación social revolucionaria permanente no se hizo realidad. Los cambios iniciados en los once años de gobierno sandinista no fueron duraderos. Los sandinistas han mostrado que una revolución puede ser victoriosa, pero además, también han mostrado cuan rápidamente los revolucionarios pueden perder el poder. En la campaña electoral de 1990 los sandinistas presentaron a su candidato presidencial Ortega con la divisa 'Daniel mi gallo'. La estrategia de utilizar el machismo de la sociedad nicaragüense no produjo el éxito deseado. Por último, la mayoría de las nicaragüenses y nicaragüenses se decidió en contra de la mala situación económica del país y con ello en contra de Ortega.

La naturalidad del propio machismo de los sandinistas que se expresa en esas estrategias electorales se encuentra ya en el libro de Omar Cabezas y en el mito del guerrillero. El

libro *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde* puede ser leído como una presentación programática de masculinidad³ y de un correspondiente ideal de masculinidad⁴. Sin embargo, hasta ahora las imágenes de masculinidad transmitidas y cuya tradición es cultivada por Cabezas han sido analizadas sólo en pocas ocasiones (Rodríguez 1992 y 1996).

El Mito del guerrillero

Los relatos de Cabezas hacen surgir una especie de aura en torno a los guerrilleros. Ya en el relato de la motivación propia para entrar a la guerrilla se hace claro que la realidad no fue lo decisivo para Cabezas sino el mito. El objetivo de Cabezas es llegar a ser como el Che Guevara. Cuenta cómo tomó la decisión en la universidad, después de que en una conversación entre estudiantes escuchó hablar de eso a su amigo Leonel Rugama.

“Recuerdo que entonces dijo al grupo de compañeros que estaban allí discutiendo con él, frunciendo el ceño: ‘Hay que ser como el Che... ser como el Che... ser como el Che...’ Sus gestos, ademanes y su frase, con todo y lo explosivo de la carga que llevaba adentro, me hicieron impacto al centro del cerebro. ‘...Ser como el Che... ser como el Che...’”

Salí de la universidad con la frase repitiéndola interiormente como si fuese una cinta magnetofónica; aún recuerdo

³ Masculinidad no es aquí una categoría biológica sino una construida histórica y socioculturalmente. Comportamiento específico conforme a papeles preestablecidos acorde al género es aprendido, interiorizado y transmitido por generaciones. Es construido socialmente en un proceso permanente de prácticas y por ello es transformable a través de procesos de conscientización y desarrollo individuales y colectivos. La formación de papeles acorde al género es parte de una estructura social, que está impregnada, entre otras cosas por el poder, la desigualdad y la represión (comp. Connell 1986, p. 330)

⁴ Denomino ideal de masculinidad a la suma de todas las cualidades y valores masculinos deseables construidos histórica y socioculturalmente. En el caso de una construcción de masculinidad efectuada una y otra vez dependiendo de muchos factores resultan imágenes del hombre e ideales del todo diferentes diferenciándose por ejemplo según aspectos sociales, étnicos, geográficos, de clase social o inclinación sexual.

con nitidez los gestos y la expresión de la cara, la firmeza con que Leonel pronunció eso: ‘ser como el Che... ser como el Che...’ (Cabezas 1982, 24)

El mito, sigue contando Cabezas, es algo de donde se puede tomar energía, algo bien visto y que parece poseer una fuerza secreta que se transmite a aquellos integrantes del grupo. También la montaña y los campamentos guerrilleros que allá se encuentran eran un tal mito.

“Pues la montaña en la ciudad era un mito, la montaña era un símbolo [...]. Yo iba pensando cómo serían los campamentos, [...] es decir la idea de llegar al campamento y develar, [...] conocer ya las interioridades, todo por lo que yo había pasado trabajando casi seis años, día y noche, sin navidades, sin Semana Santa, sin descansar, en función de esa montaña, en función del FSLN, de ese misterio, que cada día se hacía más grande ese misterio.”
(*ibíd.*, 81)

A Cabezas le fascina lo legendario, lo desconocido, de lo que se ocupa la gente, lo secreto, peligroso, impredecible. Describe cómo lo ata ese mito y con su presentación sin crítica contribuye a la conservación de esa construcción. Pero el mito no tiene solamente para el autor Cabezas su función, sino también para algunos de esas lectoras y esos lectores que están dispuestos(as) aceptarlo y adoptarlo. Roland Barthes escribe sobre la función del mito:

“El mito no niega las cosas, su función consiste por el contrario en hablar de ellas. Las purifica simplemente, las hace inocentes, las fundamenta como naturaleza y eternidad, les da una claridad que no es la de la aclaración sino la de la afirmación. [...] Pasando de la historia a la naturaleza el mito construye un ahorro. Abole la complejidad de las acciones humanas y les proporciona la sencillez de las esencias, reprime toda dialéctica, todo salto más allá de lo inmediatamente visible, organiza un mundo sin contradicciones por la falta de profundidad, un mundo extendido en la evidencia, fundamenta una claridad feliz.” (1964, 131 s.).

El mito vive sobre todo en las cabezas de las receptoras y receptores y satisface su necesidad de ilusiones y claridad sencilla. La fuerza, la energía secreta del mito ayuda a compensar el propio sentimiento de debilidad. Esta función tuvo también el libro de Cabezas para nosotros, los izquierdistas de entonces en la República Federal de Alemania y se convirtió aquí en un gran éxito.

Así, Cabezas presenta a sus lectoras y lectores, probablemente en acuerdo total con las ideas de éstos, relatos acerca de la legendaria guerrilla nicaragüense. El mito asume una función social, es confirmado y se confirma así mismo. Al informar sobre sus vivencias, Cabezas se presenta como un ejemplo viviente y es visto como tal, por ejemplo, por el crítico cubano Hernández Novas: “El revolucionario se pierde a sí mismo (o al hombre viejo que lleva en sí) para subir, realmente, un escalón, para ganar una calidad más alta” (1982, 135). Los revolucionarios se encuentran en un nivel más elevado, más aún “el nivel más elevado de la especie humana”, como lo anotó el Che Guevara en su diario boliviano el 8 de agosto de 1967:

“Este tipo de lucha nos da la oportunidad de convertirnos en revolucionarios, el escalón más alto de la especie humana, pero también nos permite graduarnos de hombres; los que no puedan alcanzar ninguno de estos dos estadios deben decirlo y dejar la lucha.” (1972, Tomo 3, 186)

Para Hernández Novas y Guevara los guerrilleros son portadores de rasgos casi sobrehumanos y son invulnerables. El mito que contribuyó a crear al Che Guevara y del cual es hoy en día símbolo, es renovado por Cabezas. Éste lo utiliza conscientemente y sabe contarlos de un modo en el que él se convierte en parte del mito. Al mismo tiempo, el libro de Cabezas muestra que el revolucionario y el hombre forman un conjunto. El mito del guerrillero es entonces un ideal de masculinidad, un mito de masculinidad.

Mujeres y hombres en el texto

Ya en un análisis cuantitativo se puede constatar que Cabezas menciona a hombres mucho más frecuentemente que a mujeres. En el libro solamente se mencionan mujeres en 59 ocasiones, y de ellas únicamente de unas pocas se menciona el nombre completo (Cf. Rodríguez 1992, 25)⁵. Aún cuando en la época de Cabezas, como miembro de la guerrilla, el FSLN constaba principalmente de hombres con seguridad también, había mujeres⁶. Sin embargo, ellas no ocupan en su relato ningún lugar, ni en la forma ni en el contenido. Las mujeres no juegan ningún papel importante, su descripción es parte del colorido local (Cf. Goosses 1998, 70 ss.). En todo caso al autor le sirven de objetos sexuales o de pantalla para la proyección de fantasías sexuales, como las prostitutas en León (Cf. Cabezas 1982, 22)⁷.

Cabezas sólo menciona en forma aislada a sus compañeras guerrilleras (Cf. *ibíd.*, 118). Los papeles que se encuentran en el libro son: madre, mujer que atiende y cuida, buena revolucionaria y puta. Ninguna de ellas, incluso su compañera Claudia, significa en verdad algo para él. Por el contrario, los hombres presentados alcanzan presencia porque son muchos y diferentes y sobre todo porque actúan. Aun en sus opositores ve Cabezas a personas a quienes hay que tomar en serio (Cf. *ibíd.*, 12 ss.). En contraste con las mujeres, los aprecia. Para Cabezas los hombres son sobre todo algo: no son como mujeres.

⁵ Marta Harnecker (Cabezas 1982, 32), "las compañeras Doris Tijerino y Gloria Campos" (*ibíd.*), "María Esperanza Valle, 'la Tita'" (*ibíd.*, 35) y Mónica Baltodano.

⁶ En 1967 se integraron las primeras mujeres a la guerrilla, a partir de 1970 aumentó considerablemente su participación en la lucha armada. A fines de los setentas constituían un 30 por ciento de la guerrilla, de las cuales más o menos la mitad participaba activamente en el combate (cf. Luger/ Sulzbacher 1984, 44).

⁷ Su confesión de que él mismo era cliente de ellas es notable ya que el FSLN veía en la prostitución uno de los peores males de la sociedad vieja a combatir (cf. Luger/ Sulzbacher 1984, 112 ss.).

“Era el héroe para las muchachas”

Al principio Cabezas se presenta como un hombre normal del pueblo a quien le gusta hacer lo que muchos otros hombres también hacen: ir al bar. Hace relatos detallados de los lugares para hombres de León, su ciudad natal, como el bar Prios y el billar Lezama. En los relatos utiliza el autor un lenguaje sexista. Cabezas cuenta por ejemplo como contempla con amigos del Frente a las chicas de la burguesía:

“[...] uno no hallaba ni a cuál ver. Es que todas eran lindas... Unas entraban rojitas, rojitas, quemadas... El Gato Munguía decía: ‘Sólo han de tener un manchoncito blanco.’ Entonces Leonel decía: ‘¡Mejor...! para acertar en el blanco.’” (ibíd., 31)

Cabezas también hace claras alusiones en sentido sexual cuando describe los necesarios pasos de aprendizaje de un guerrillero. Con trabajos tiene que aprender a hacer fuego en la montaña: “El fuego de la montaña es un arte. Es más difícil encender fuego que encender una mujer ahí” (*ibíd.*, 87). Como prueba de su virilidad deben servir algunos pasos en el texto en los que el autor expresa su éxito con las mujeres (Cf. *ibíd.*, 38). Como joven activista del FSLN es Cabezas, según cuenta él mismo, “el héroe para las muchachas” (*ibíd.*, 82). Obviamente no se cuestionó críticamente el machismo en el ámbito de la guerrilla.

Llegar a ser hombre como guerrillero

El autor describe su camino para llegar a ser guerrillero como un desarrollo hacia la masculinidad. El no ve la masculinidad sólo como una categoría biológica, sino como un estatus social que puede alcanzar desarrollando su personalidad. Valora su ascenso a la montaña como un momento importante en esa dirección: “Ahí empieza una etapa nueva en mi físico, en mis convicciones, en el desarrollo de mi personalidad, en todo, en la madurez, en todo, en todo...” (*ibíd.*, 70). Él ya es desde antes un hombre,

sin embargo la agotadora marcha a los campamentos guerrilleros en la montaña es para él apenas el paso hacia la 'verdadera hombría':

"[...] recordá de dónde venía: bebiendo, desvelándome, fumando, mal comido, sin hacer ejercicios, de repente, pum, a esas cuestiones que eran para hombres [...]. Viendo lo inútil que me iba sintiendo en la caminata, después de estar acostumbrado a ir al frente de las marchas de los estudiantes en la pavimentada, en las caminatas a Managua, te das cuenta que era el héroe para las muchachas. ¡Ah!, ahora era un desgraciado caminando, un miserable." (ibíd.:82)

Cabezas describe los esfuerzos que tiene que hacer en el camino a la montaña como una prueba de masculinidad,⁸ un rito de iniciación, (Cf. *ibíd.*, 83 s.). Además de eso Cabezas se refiere explícitamente al machismo:

"Leonel te planteaba la cuestión de ser hombre, pero no ya en el caso del macho, sino del hombre que adquiere responsabilidad histórica, un compromiso para con los demás, de quien lo da todo para felicidad de los demás." (ibíd., 24)

Leonel distingue aquí entre el guerrillero que corresponde a su idea de masculinidad y la imagen de masculinidad de un macho. Según esto, el guerrillero encarna un nivel superior de masculinidad al del macho común y corriente. Esta jerarquía de las imágenes de masculinidad corresponde a las ideas de Guevara según las cuales los revolucionarios encarnan el nivel más alto de la especie humana. Sólo el ideal del 'hombre nuevo' está más allá del guerrillero real.

La relación de Cabezas con Claudia

Acerca de su compañera Claudia, Cabezas cuenta solo poco. En todo el testimonio no describe en ningún paso

⁸ Una referencia en torno a pruebas de masculinidad en diferentes culturas se encuentra en Gilmore (cf. 1991, 12 ss.).

detalladamente su persona, ni su carácter, ni su posición política ni siquiera su aspecto físico. Para Cabezas la relación con Claudia adquiere relevancia narrativa hasta que están separados por la distancia. El se encuentra en los campamentos guerrilleros en la montaña, ella se quedó en la ciudad. Cabezas describe la separación positivamente. El amor a Claudia había sido frecuentemente un aliciente y le había brindado energías extra (Cf. *ibíd.*, 225 s.). En la montaña Cabezas se entera de que Claudia está embarazada (Cf. *ibíd.*, 176). El nacimiento de su hija adula la masculinidad de Cabezas y es en primera línea prueba de su virilidad. Después de algunos meses Claudia le comunica que ya no lo ama, que en lugar de ello tiene otro compañero y que se quiere separar de él. En el libro relata Cabezas sobre su tristeza, decepción y rabia de aquel entonces. No obstante, en la montaña oculta sus sentimientos frente a los otros: “Estaba deprimido interiormente, pero nadie sabía” (*ibíd.*, 229). Él había amado a Claudia incondicionalmente, así lo escribe, sin embargo, puede comprender por qué no lo espera como a un cruzado (Cf. *ibíd.*, 227). Entonces por fin se dedica por completo a la lucha de la guerrilla bajo la divisa “Patria libre o morir” (*ibíd.*, 236). Entonces está completamente a disposición de la lucha armada. Ahora ya no lo detiene nada. El último hilo importante que lo conectaba con su identidad anterior está roto (Cf. *ibíd.*, 235). Cabezas se siente incluso aligerado. Se despide de las ideas de un amor romántico y se decide finalmente como un caballero por la cruzada y contra su dama. La lucha de la guerrilla por ideales elevados será la única legitimación de su existencia.

Cualidades de un guerrillero

En su texto, Cabezas por un lado, se pone en escena a sí mismo. Por el otro, describe en forma programática un ideal de masculinidad del guerrillero. Ya el Che Guevara había indicado que el guerrillero ideal es masculino: las

mujeres pueden luchar con las armas en la mano, pero solamente cuando esto sea absolutamente necesario. Por lo demás, hay que confiarles otras tareas como las de la cocinera, maestra y enfermera. Porque las mujeres logran aligerar la vida de completos colectivos de guerrilla mediante ciertas comodidades (Guevara 1972, Tomo 1, 131 s.). Según Cabezas el guerrillero debe tener las siguientes cualidades y habilidades características.

Formalidad y honor

En conexión con su reclutamiento para el Frente, hecho por Juan José, escribe Cabezas: “Entonces, más por confianza en él que por convicción, le digo: ‘Sí hombre, perfectamente...’ porque ahí había una cuestión casi de hombría” (Cabezas 1982, 16). La confianza en el amigo y el sentido del honor o de la masculinidad son para él los verdaderos motivos para ingresar al Frente. Por el honor vence Cabezas sus grandes temores: “[...]delante de él yo no podía aparentar ser un miedoso” (*ibíd.*). La preservación de su honor parece ser obligatoria y viene a ser equivalente a una prohibición de debilidad. Para Cabezas el deber, la obligación y la responsabilidad son de central importancia. El macho está obligado a defender el honor de la mujer propia, el guerrillero tiene tareas que van más allá.

“Él basa casi toda su politización sobre mí, en ese momento, en el compromiso que tiene el hombre de sacar al hombre de la pobreza, de la explotación, de ascender en el escalafón revolucionario.”
(*ibíd.*, 24)

El honor de ser guerrillero tiene en todo caso su precio. Cabezas se identifica con el grupo y sus objetivos, y es obediente a todas las exigencias. No solamente acepta las jerarquías de mando militares autoritarias, sino que después también las representa, como instructor con estilo autoritario (Cf. *ibíd.*, 192). Junto a la responsabilidad y la

obligación el honor tiene para Cabezas un aspecto más: su honor de hombre o sea su sentido de la vergüenza es para Cabezas la energía de impulso decisiva que le ayuda a superar situaciones difíciles (Cf. *ibíd.*, 81). Por miedo a la deshonra se decide por la guerrilla. Como guerrillero hace suya la obligación para con el pueblo impuesta por él mismo. Sin embargo a través de esto participa del honor colectivo y del prestigio de los guerrilleros. Honor, obligación y responsabilidad están estrechamente entrelazadas para Cabezas. El guerrillero es un hombre de honor consciente de sus obligaciones y responsabilidades.

Represión del miedo y control de sí mismo

El guerrillero no puede tener miedo o bien no puede mostrarlo y sabe controlarse siempre. El comportamiento respecto al miedo en la guerrilla es descrito por Cabezas con un ejemplo de una situación en la montaña en la que acabando de llegar mata a tiros un mono, lo desolla y prepara para la comida: “Nosotros en el fondo mirábamos que parecía un niño pero no decíamos nada para no parecer mujeres, que les da miedo o asco” (*ibíd.*, 86). Quien no vence su miedo es un cobarde o es ‘como una mujer’. El guerrillero reprime el miedo a la muerte poniendo más a menudo su vida en juego: “Yo diría que entre menos jugás con la muerte más miedo le tenés y viceversa” (*ibíd.*, 29). Cabezas no deja lugar al dudar que un guerrillero tiene que estar dispuesto a reprimir sus sentimientos.

Héroe ejemplar y combatiente

Según Cabezas, el guerrillero es un soldado y merece el mayor reconocimiento cuando muere heroicamente en combate. Cabezas quiere equipararse a los mártires y se dedica a luchar, dispuesto a sacrificarse por la divisa ‘Patria libre o morir’. Con esta frase clave la lucha de la guerrilla se convierte en una cuestión de honor. Cabezas plantea con

toda intensidad el ideal del guerrillero como figura directriz y heroica. Ese ideal es su credo, su legitimación. Un ejemplo concreto de la representación del prototipo de combatiente heroico, aparece en el relato que Cabezas hace en su libro acerca de la muerte del comandante Julio Buitrago: cuando éste es descubierto en una casa en Managua, la Guardia Nacional desata una operación militar, “sin precedentes en Nicaragua” (*ibíd.*, 32 s.). Buitrago lucha decidido hasta que - así lo relata Cabezas- sale de la casa disparando en todas direcciones y cae muerto frente a las cámaras de televisión (Cf. *ibíd.*, 32 ss.). Doris Tijerino, quien más tarde fuera jefa de la policía sandinista de Nicaragua y quien participó en la mencionada acción, contradice la versión de Cabezas y la califica de ser una leyenda (Cf. Borge 1989, 372 s.). Sin embargo, para Cabezas el comandante Julio Buitrago es un héroe y ejemplo a seguir. Más importante que la presentación exacta de los sucesos es el ejemplo heroico. Cabezas hace de Buitrago un mito. Buitrago muere, como el Che Guevara, por sus convicciones. Una vida para el ideal sin rupturas y una muerte heroica en combate por la causa son las mejores premisas para hacer surgir un mito partiendo de una persona, a seguir por todo el que quiera llegar a ser un verdadero guerrillero.

El hombre nuevo

Estas cualidades a las que según Cabezas tiene que aspirar un guerrillero, coinciden en lo esencial con las proclamadas por el Che Guevara. Según Guevara, junto a una movilidad tanto intelectual como física, pertenecen a las virtudes revolucionarias sobre todo una moral revolucionaria, el ascetismo, el control de sí mismo, la disposición incansable al trabajo, la conciencia del deber, la disciplina y el estar dispuesto a sacrificarse (Cf. 1972, Tomo I, 195 ss.). Para este ideal u objetivo de todo anhelo de transformación personal impregnó Guevara el concepto del ‘hombre nuevo’. Cabezas se refiere una y otra vez a él. En su opinión la revolución sandinista produjo al hombre nuevo dentro del FSLN.

A mí tanto el hombre nuevo de Guevara como el de Cabezas, me parece más bien un fantasma, una imagen ideal del ser humano que tiene solamente cualidades positivas, pero en todo caso las necesarias en el instante. Todas las cualidades adscritas al hombre nuevo son ideales de masculinidad tradicionales. Cabezas persigue el objetivo de querer cambiar la situación reinante pero no llega a decir que quiere abolir el patriarcado reinante. Por el contrario, incluso propaga pensamientos y conductas patriarcales. En consecuencia, cuando habla de un hombre nuevo no está hablando de un ser humano nuevo. Está hablando de un hombre que encarna ideales de masculinidad disciplinados militares, cosa que tampoco es algo verdaderamente nuevo.

El libro *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde* no puede ser entendido exclusivamente como el testimonio de un combatiente por la libertad. Cabezas pone en escena al guerrillero -y con eso a sí mismo- como nicaragüense y sandinista ejemplar. El texto tiene así además de una función propagandística y pedagógica, una función autorepresentativa. Además Cabezas describe un ideal de masculinidad programático. El machismo es una ideología tan fuertemente presente como el sandinismo. Cabezas confiesa francamente no haberse detenido largo tiempo en la lectura de teóricos clásicos. La ideología del machismo la había vivido ya antes de su época de guerrillero. Como en el caso de Guevara, es claro que mantiene ideas patriarcales, aunque propague el hombre nuevo. Cabezas produce una jerarquía de masculinidades: el guerrillero disfruta de una estima claramente más alta que el macho común y corriente. El objetivo de un guerrillero es llegar a ser un 'hombre nuevo', lo cual debido a las grandes exigencias que hay que satisfacer apenas es posible. Solamente aquel que se ha sacrificado en combate heroico por la 'causa justa', el mártir, tiene un prestigio semejante al del 'hombre nuevo'.

En Alemania, de manera semejante a lo que sucede en otros lugares, los izquierdistas han debatido largamente acerca

de los más diferentes conceptos de revolución y teorías de la guerrilla. Había que vencer el imperialismo, resolver la principal contradicción, plantear la cuestión del poder, impulsar la revolución. Un planteamiento más a fondo de la contradicción secundaria (así fue disminuida la importancia de la cuestión de los géneros muchas veces por los hombres) no tuvo lugar. En consecuencia en los círculos de la izquierda permaneció intacto el ideal del combatiente masculino-militar, y el libro de Cabezas se convirtió sin ser cuestionado en un éxito de ventas.

En Nicaragua había que ganar la lucha contra el dictador Somoza. Después de la victoria de los sandinistas siguió la guerra. Había que evitar la contrarrevolución. La lógica de la guerra siguió su rumbo. Sofía Montenegro exguerrillera urbana y una de las feministas dentro del FSLN, resumió esa situación en septiembre de 1990, en un congreso en Frankfurt/Alemania, o sea después de la derrota electoral de los sandinistas

“La revolución ha generado una ética para la lucha pero ninguna ética para la vida cotidiana. Esto es una limitación de los izquierdistas que se encuentra por todo el mundo.[...] Como todos fuimos más o menos estalinizados todo el complejo de cuestión de la enajenación, de la subjetividad y de las mujeres no fue discutido verdaderamente.” (1991, 152)

Sofía Montenegro fue una de las que intentaron plantear esas cuestiones. Sin embargo, los esfuerzos para discutir temas feministas en Nicaragua fracasaron: Se tomó todo como un diálogo entre sordomudos” (*ibíd.*, 160). Con estas experiencias se puede explicar probablemente el cinismo que expresa en su comentario sobre los guerrilleros de la montaña:

“En Nicaragua se dice que además de Sandino nadie regresó inteligente de la montaña pero sí embrutecido y tonto” (*ibíd.*, 154). Mediante la guerra de guerrillas pudo ser

derrocado Somoza. Pero a esa necesidad de la historia no hubiera tenido que seguir la institucionalización programática del ideal del combatiente. No obstante, en *La montaña es algo más que una estepa verde* Cabezas hace precisamente eso. El más de la montaña significa para el autor su desarrollo para llegar a ser revolucionario, hombre de verdad, guerrillero. Cabezas quiere dejar atrás los errores de la sociedad, pero en la descripción literaria sobre el tiempo de la guerrilla retoma al antiguo ideal del combatiente heroico y guerrero y transmite su tradición. El guerrillero con honor, fiel y consciente de su deber ha aprendido a reprimir sus miedos y a controlarse a sí mismo. Cabezas describe una masculinidad propia de asociaciones de hombres como ya se encuentran en muchas otras leyendas acerca de soldados, héroes y combatientes.

Bibliografía

- Barthes, Roland (1964): *Mythen des Alltags*. Frankfurt/ M.: Suhrkamp.
- Borge, Tomás (1989): *La paciente impaciencia*. Managua: Vanguardia.
- Cabezas, Omar (1982): *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*. Managua: Editorial Nueva Nicaragua.
- Cabezas, Omar (1983): *Die Erde dreht sich zärtlich, Compañera*. Wuppertal: Peter Hammer.
- Connell, Bob (1986): *Zur Theorie der Geschlechterverhältnisse*. En: *Das Argument*, 28, 157, 330-344.
- Gordils, Yanis (1983): '*La montaña es algo más que una inmensa estepa verde.*' *Conservando con Omar Cabezas*. En: *Areito*, 33, 27-34.
- Gilmore, David D. (1991): *Mythos Mann. Rollen, Rituale, Leitbilder*. München: Artemis & Winkler.

- Goosses, Andreas (1998): *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde. Die Figur des Guerilleros als literarisches Motiv und programmatisches Männlichkeitsideal bei Omar Cabezas*. Freie Universität Berlin: Tesis de licenciatura.
- Guevara, Ernesto Che (1972): *Escritos y Discursos*. Tomos 1-3. La Habana: Instituto Cubano del Libro.
- Hechavarría, Frank (1982): *Un hombre, una historia, un libro*. Conversación con el comandante Omar Cabezas. En: *Bohemia*, 38, 11-15.
- Hernández Novás, Raúl (1982): *Romper contra lo ciego*. En: *Casa de las Américas*, 137, 131-146.
- Luger, Lisa, Bärbel Sulzbacher (1984): *Somos. Nicaraguas Frauen zwischen Alltag und Befreiung*. Berlin: FDCL.
- Montenegro, Sofia (1991): *Zum Verhältnis von nationalem Befreiungskampf und Frauenemanzipation in Nicaragua*. En: *Emancipación e Identidad de América Latina 1492-1992* (Hg)(1991): *Sieger und Besiegte im Fünfhundertjährigen Reich*. Bonn: Pahl-Rugenstein Nachf., 150-160.
- Pesara, Dirk (1993): *Zur Testimonio-Literatur und Autobiographie. Omar Cabezas' Erinnerungen*. Freie Universität Berlin: Tesis de licenciatura.
- Rodríguez, Ilena (1992): *Transición: Nación, Etnia, Género. Lo masculino*. Maryland: University of Maryland at College Park, Latin American Studies Center Series.
- Rodríguez, Ilena (1996): *Women, guerrillas, and love. Understanding War in Central America*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

Más allá del machismo

La construcción de masculinidades

Martha Zapata Galindo *



**Trabaja como socióloga en el Instituto para América Latina de la Universidad Libre de Berlín.*

En el curso de los últimos veinte años la investigación sobre la mujer y el género ha conquistado su espacio en las ciencias. Mientras al inicio eran la mujer, la construcción de la feminidad y las relaciones de género que se encontraban en el centro de las investigaciones, últimamente se ha prestado atención a la construcción de masculinidad. Sobre todo fueron grupos de masculinidad formados en los Estados Unidos los que además de estudiar el feminismo, empezaron a problematizar la violencia masculina y la construcción de masculinidad. En América

¹ Una excepción entre los campos de investigación es la antropología, que empezó desde bien temprano con estudios culturales comparativos sobre la masculinidad.

Latina la investigación de género es la que goza de mayor atención por parte de los investigadores (Rott 1996); en cambio, la investigación sobre la masculinidad aún encuentra bastante resistencia en las ciencias sociales.

A continuación expongo a título de introducción los enfoques relativos a la masculinidad, sobre todo los conceptos de identidad de género o de subjetividad, como son usados por Judith Butler, Pierre Bourdieu y Robert W. Connell, por ser fundamentales para la discusión científica en América Latina. En el debate latinoamericano la "deconstrucción" de los conceptos "*macho*" y "*machismo*" es de primordial importancia. Fue la etnología comparativa que contribuyó a descifrar estos conceptos. "*Macho*" y "*machismo*" no son consideradas formas genuinas de masculinidad, sino constructos? de una combinación de elementos históricos, sociales y culturales muy diversos. Este nuevo enfoque permite entender también la identidad de género como "construcción", y vincularla con el concepto de etnicidad. El debate científico abre así nuevas perspectivas para el análisis de masculinidad y lo conecta con los procesos de modernización y democratización en América Latina, los cuales a su vez influyen considerablemente estos análisis y su "objeto". El ejemplo de México evidencia, sin embargo, que aún quedan resistencias considerables a superar y que a la investigación sobre masculinidad todavía le quedan bastantes tareas por cumplir.

Performatividad y construcción de la identidad de género masculina

La feminista y filósofa Judith Butler estudia en sus dos obras "El descontento de los géneros" (*Das Unbehagen der Geschlechter*, 1991) y en "Cuerpo de peso" (*Körper von Gewicht*, 1995) el discurso sobre las identidades de género. Trata de demostrar que las categorías fundamentales del sexo (*sex*), de la identidad de género (*gender*) y del deseo

(*desire*) son efectos discursivos de dos instituciones, el *falocentrismo* y la *heterosexualidad forzada*. Ambas, responsables de la construcción de "identidades de género inteligibles" (Butler 1991, p. 38). Tales identidades muestran continuidad entre el sexo anatómico, la identidad de género, la práctica sexual y el deseo, y son reconocidas socialmente como legítimas. La heterosexualidad forzada construye oposición entre "lo femenino" y lo "masculino" como atributos de lo biológico y legitima el deseo basado en esta oposición. De esta manera son excluidas las identidades de género que no nacen de esa relación binaria.

El falocentrismo utiliza la identidad masculina de género como producto de los tabúes del incesto y la homosexualidad. Esto generalmente no es percibido. Ejemplo de ello es la tesis sobre el fortalecimiento de las relaciones de parentesco, el cual es producto de la constitución de la mujer como objeto de intercambio (ver Lévi-Strauss 1984). En esta relación de intercambio a las mujeres se les niega identidad propia. Pero sí sirven para reflejar la identidad masculina, para diferenciar y vincular los diferentes grupos de hombres, asegurando así la estructura patrilineal, y por fin para introducir el intercambio simbólico entre hombres. En efecto, estas relaciones entre grupos de hombres están basadas en el "deseo homosocial" (ibíd., p.71), que es reprimido para que pueda producirse la heterosexualidad. Se trata de relaciones que pueden realizarse únicamente a través del "intercambio heterosexual y la distribución de mujeres" (ibíd., p. 71).

El proceso de masculinización, que Butler considera exclusivamente como proceso de identificación, necesita una diferenciación de los deseos físicos y de las partes del cuerpo, la que sólo se hace posible en base a los significados culturalmente producidos de la identidad de género. La sexualidad masculina centrada en el falo es producto de

manera performativa² del trabajo regulador de las normas heterosexuales. Tanto el cuerpo como el sujeto, o el ego, son construidos a través de la repetición forzada de normas (Butler 1995, p. 133). La reiterada evocación de estas normas lleva a la formación de sujetos "capaces de vivir". "Capacidad de vivir", entendida aquí como la capacidad de comprender y reproducir las normas culturales. La performance resulta de la evocación de la norma por autoridades reconocidas. Cuando por ejemplo nace un niño y el médico exclama: "es varón", empieza el proceso de "varonización". El proceso de evocación es además complementado por la formación de una masculinidad físicamente predefinida, a la cual el individuo debe someterse para que el sujeto masculino pueda desarrollarse. Sin identidad de género no puede existir ningún sujeto, sin que esto quiera decir que pueda reducirse únicamente a esa identidad. Los discursos del régimen falocéntrico, o de la heterosexualidad forzada, constituyen a través del disciplinamiento del cuerpo, posiciones, gestos y movimientos un ego determinado por el género, que permanentemente debe someterse a un proceso de reconocimiento. En este proceso Butler ubica oportunidades de acción por parte del sujeto, que pueden transformar la identidad de género.

La identidad de género postula la preeminencia de lo masculino y discrimina por ello, según Butler, a la mujer, al determinarla como simbólicamente subordinada a la sexualidad y posición de poder del hombre. Pero también otras identidades de género, tales como la homosexual o la lesbiana, son discriminadas por clasificárselas como *condenables* y culturalmente *no inteligibles*. Gracias a que las identidades de género nunca constituyen identidades

² Para Judith Butler los actos performativos o *actos de habla* (Sprechakt) (Austin 1986), son "formas autoritativas del habla". "La mayoría de las expresiones performativas son por ejemplo explicaciones acompañadas por una acción determinada y que ejercen poder vinculante" (Butler 1995, p.297). Ejemplos son sentencias jurídicas, bautizos, ritos de iniciación, declaraciones de propiedad, expresiones de deseo y exclamaciones.

estables, queda en evidencia la supuesta naturalidad de las condiciones histórico-culturales, sugerida a través de efectos discursivos. Es decir, las identidades son transformables, al igual que se puede cambiar la preeminencia masculina en la economía, en la sociedad, en la política y en la cultura. La visión del sujeto como producto de un procedimiento de interpelación (Althusser 1977), con sus respectivas consecuencias para los cuerpos, permite comprender cómo funciona la injerencia y la intervención del poder y de las instituciones estatales sobre los sujetos, y qué papel juegan en ello las condiciones de poder y las instituciones *heterosexualidad forzada* y *falocentrismo*, producto de ellas.

Poder masculino y violencia simbólica

En su trabajo sobre "*El poder masculino*" (1997) el sociólogo Pierre Bourdieu trata de demostrar cómo persisten y se mantienen hasta hoy en las cabezas de los individuos elementos constitutivos del poder masculino. Por un lado, el poder masculino está inscrito en "la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras mentales" (Bourdieu 1997, p. 153). Las instituciones del Estado y de la sociedad expresan el poder masculino, igual que los sueños y las fantasías acompañan la percepción del mundo. Por otro lado, el poder masculino se presenta como un sistema binario, basado en el antagonismo hombre-mujer, que clasifica los objetos del mundo y las *praxis* de los individuos según características específicas. Este antagonismo aparece como "natural" por ser coherente con el sistema y es grabado en los cuerpos de los individuos a través de una "violencia simbólica", hasta lograr la constitución de disposiciones duraderas, que regulan la *praxis* humana.

Bourdieu introduce el concepto de *hábitus* para mostrar el modo a través del cual son interiorizados la violencia simbólica y el poder. El *hábitus* es una estructura estructurante de la *praxis* y de la percepción, pero a la vez es

esquema estructurado (Bourdieu 1987, p. 279), que provoca determinadas disposiciones y principios, con los cuales los sujetos aprehenden el mundo como producto de la interiorización de la división de la sociedad en clases sociales y en géneros. Es por ello que en el sujeto existe coherencia entre las estructuras objetivas y las subjetivas, lo que hace que la división construida entre los géneros, aparezca como "natural". El hábitus fabrica "construcciones sociales generizadas del mundo y del cuerpo", dice Bourdieu (1997, p.167).

Un aspecto esencial de su análisis se refiere a las praxis masculinas, que reproducen masculinidad. Poder simbólico y violencia no sólo producen la segregación de la mujer, sino que se dirigen también contra los hombres, porque éstos en tanto que "dominadores" son a la vez "dominados" (ibíd., p. 187) por su propio poder. El "ser del hombre" se revela en este caso como "deber-ser" (ibíd., p. 188). Los hombres no sólo disponen de privilegios sino que también tienen deberes y obligaciones. A fin de estar preparados para la acumulación de capital simbólico y material³, deben adquirir determinadas disposiciones. Para eso los hombres se mueven en espacios reservados exclusivamente para ellos, en los cuales se hallan entre ellos y llevan a cabo sus luchas y competencias. Todos los juegos dominados por hombres son, según Bourdieu, juegos de honor, independientemente de si son del campo económico, político, científico o artístico.

Para Bourdieu (como para Butler) la exclusión de las mujeres de lo público y de su encierro en lo privado así como la primacía de lo masculino, tiene su base en la "lógica

³ Bourdieu distingue tres formas de capital: el capital económico es el capital material, intercambiable de manera inmediata por dinero; el capital social es el conjunto de recursos potenciales, ligados a la posesión de una red de relaciones. El capital cultural se presenta bajo tres formas: 1. en tanto que disposición adquirida por el organismo, como el gusto; 2. bajo forma de objetos culturales, tales como cuadros o libros, y 3. en forma objetivada como títulos académicos (Bourdieu 1992, p. 49-80).

de la economía del intercambio simbólico" (ibíd., p. 205), es decir, en la organización de las relaciones de parentesco y de matrimonio, que asignan a la mujer el estatus social de un objeto de intercambio. Lo decisivo es que el acto fundacional de la sociedad (Lévi-Strauss) constituye "el lado opuesto del acto inaugural de la violencia simbólica" (ibíd., p.206), a través del cual las mujeres son apartadas de las luchas simbólicas y degradadas a ser simples instrumentos de producción y reproducción de capital simbólico.

Masculinidad hegemonal

Para el sociólogo Robert W. Connell el cuerpo juega un rol esencial en la constitución de la masculinidad (*Der gemachte Mann. Konstruktion von Männlichkeiten*, 1999. "El hombre hecho. Construcción de masculinidades"). Este autor considera el cuerpo como objeto y agente de una práctica de la cual surge los mecanismos dentro de los cuales son formados los cuerpos. La masculinidad nace ante todo en concepto de "cuerpo significativo y significado corporizado" (ibíd., p.83). Las "prácticas reflexivas relativas al cuerpo" (ibíd., p. 81) forman a los hombres y configuran a la vez su mundo social. La masculinidad, pensada en tanto que "configuración de práctica" (ibíd., p. 94), es determinada por tres estructuras. 1. Las relaciones de poder: éstas reproducen el patriarcado al establecer y mantener la subyugación de la mujer y la dominación del hombre en lo económico, lo político, lo social y lo cultural. 2. Las relaciones de producción: la división laboral por género se encuentra en el centro de la práctica social generizada y determina la producción y reproducción en el sistema capitalista. No sólo en la redistribución de la riqueza social, sino también en la acumulación de capital se trata sin ninguna duda de un proceso relacionado con el género, que asegura la preeminencia masculina en el campo económico. 3. Las relaciones emocionales: aquí se trata de las prácticas que determinan el deseo y la sexualidad, y que explican por qué

a la heterosexualidad se le concede la preeminencia social en la construcción del sexo, de la identidad de género, del deseo y de la sexualidad (ibíd. p. 95).

Connell distingue cuatro tipos de masculinidad: masculinidad *hegemonial*, *subordinada*, *cómplice*, y *marginalizada*. No se trata de identidades de género o de tipos de caracteres consolidados e inalterables, sino de paradigmas de comportamiento que se desarrollan históricamente, y que nacen a través de las transformaciones en la malla de relaciones arriba mencionada.

La forma *hegemonial* de masculinidad legitima el patriarcado y asegura la dominación de los hombres y la subordinación de las mujeres. Prescribe la heterosexualidad forzada como constituyente de la identidad de género y de la práctica en función del género; y posee el monopolio de violencia. Para que esta forma de masculinidad pueda imponerse como hegemonial, es necesario el apoyo de un poder institucional. El ideal cultural de masculinidad debe ponerse en escena y sancionarse permanentemente en los niveles de dirección de la economía, del ejército, de la política, etc. La masculinidad se reproduce gracias al trabajo de socialización sobre todo en la familia y la escuela.⁴

La masculinidad *subordinada* remite a la subordinación de las identidades homosexuales de género y a la preeminencia de los hombres heterosexuales. En parte los homosexuales se identifican con la masculinidad hegemonial, a la vez que la cuestiona al manifestar otras formas de deseo y de prácticas sexuales. Esto conduce a que sean calificados de "femeninos" por los hombres dominantes y sometidos también a la discriminación sexista. Todas las prácticas que amenazan la "ideología patriarcal", así como algunas prácticas heterosexuales, son atribuidas a la feminidad y por

⁴ La masculinidad es transmitida del padre al hijo, y del hermano mayor al hermano menor.

consiguiente excluidas del círculo de la masculinidad legítima (ibíd., p. 100).

La masculinidad *cómplice* caracteriza a los hombres que no defienden el prototipo hegemonal de manera militante, pero que "participan en los dividendos patriarcales" (ibíd.), es decir que gozan de todas las ventajas obtenidas gracias a la discriminación de la mujer. Se benefician de ventajas materiales, de prestigio y de poder de mando (ibíd.), sin tener que esforzarse. La mayoría de los hombres forma parte de estos "mirones de la masculinidad hegemonal" (ibíd.). Tienen una especie de función de reforzamiento en la sociedad, por organizar adhesión y consenso para la ideología masculina hegemonal.

Por fin, la masculinidad *marginalizada*. Ésta describe las relaciones de exclusión entre las masculinidades hegemónicas y las marginalizadas de aquellos hombres que forman parte de las clases sociales subordinadas o de grupos étnicos. La masculinidad marginalizada contribuye también al sostén del poder de la masculinidad hegemonal (ibíd., p. 102), porque interioriza los elementos estructurales de sus prácticas. Dentro de estas formas de masculinidad pueden producirse otras masculinidades marginalizadas.

Algunas tesis sobre la construcción de masculinidad

Los enfoques antes mencionados parten de un constructivismo que se diferencia tanto en lo metodológico como en lo teórico. Butler se mueve en el marco de un enfoque discursivo-semiótico que reduce el significado de acción al concepto discursivo de performatividad. Bourdieu y Connell en cambio parten del análisis de estructuras sociales. Ambos definen la acción como práctica social. Butler ve la consecuencia de las condiciones de poder para los sujetos sólo como efectos discursivos y excluye el

análisis de lo social, de lo político y de lo económico. Bourdieu y Connell al contrario se esfuerzan por determinar estas tres dimensiones teóricamente. La fuerza del enfoque de Butler consiste en la consideración de las estructuras síquicas, que son esenciales para la construcción de identidades masculinas. Este elemento subjetivo no es considerado por Bourdieu, a pesar de que investiga la interiorización inconsciente de estructuras sociales. Connell por su lado trata de introducir los "vínculos emocionales" en la constitución de masculinidad, pero no logra determinar de manera convincente la interrelación entre aquéllos y las relaciones de producción y de poder. Independientemente de estas diferencias básicas pueden derivarse algunas tesis de las reflexiones mencionadas hasta hoy, que pueden contribuir a profundizar el análisis de masculinidades.

1. El constructivismo rechaza, tanto metodológica como teóricamente, la idea de una forma esencialista de masculinidad. Existe una pluralidad de configuraciones masculinas que científicamente sólo se pueden reconstruir a través de un análisis contextual. Este trabajo de reconstrucción dependerá de las respectivas formaciones sociales históricas, en las cuales los sujetos viven y manifiestan determinadas formas de masculinidad.
2. El análisis de identidad de género requiere diversas categorías que deben diferenciarse, tales como sexo, identidad de género, prácticas sexuales y deseo. No deben ponerse en relación de causa a efecto, a pesar de que siempre están vinculadas las unas con las otras. Más bien se debe investigar específicamente en cada formación social respectiva, la manera en que estas categorías están vinculadas entre ellas y cuáles son las transformaciones que se dan.
3. La construcción de masculinidades es una práctica performativa, que sólo puede ser analizada si diferenciamos

entre varios niveles. En primer lugar el nivel de la interiorización de estructuras sociales, luego la de las instituciones y discursos, que ponen en escena y legitiman la masculinidad. Por fin el nivel de las prácticas y técnicas, que disciplinan los cuerpos. Estas prácticas se encuentran en todos los espacios sociales (los económicos, los científicos, los artísticos, los políticos, etc.) y deben ser analizadas separadamente porque cada campo tiene su propia dinámica. Las prácticas masculinas deberían analizarse de cara al trabajo modelador, realizado primero en la familia en luego en la escuela. La consideración de la dimensión simbólica del poder permite objetivar y visibilizar ciertas prácticas masculinas (por ejemplo las peleas simbólicas).

4. Las formas hegemónicas y establecidas de la masculinidad usan determinados mecanismos para excluir prácticas y comportamientos alternativos del espacio legítimo de la cultura y la política. Un análisis crítico de la tendencia que afirma que las condiciones históricas y culturales son "naturales", permite tematizar estas exclusiones y prácticas alternativas.
5. Lo que se manifiesta en determinado momento como identidad de género masculina es el resultado de un proceso de transformación. Características que son definidas como masculinas y que en la investigación son usadas como punto de referencia, deben ser cuestionadas, porque su significado resulta únicamente de la práctica histórica y social. En ciertos momentos históricos o en determinadas formaciones sociales pueden tener diversas valoraciones que se encuentren en contradicción con los significados que tienen atribuidos. Estas características deben ser integradas a un sistema relacional contextual en el cual la posición del sujeto en el espacio social debe servir como orientación para su definición.

Machismo y construcción de masculinidad en América Latina

El efecto que los enfoques aquí discutidos han tenido en el debate en América Latina, no ha sido suficientemente estudiado hasta la fecha. A continuación se intentarán seguir las huellas de posibles efectos, para luego -tomando el ejemplo de México- exponer los problemas con los que se ve confrontada una investigación crítica de masculinidad.

Desde fines de los años ochenta la investigación feminista está presente en las universidades latinoamericanas gracias a los estudios de género (*gender studies*). En cambio la investigación de la masculinidad sólo fue reconocida como parte importante de la investigación de género en los años noventa, siendo también introducida en las universidades gracias a una ampliación de los currícula o a la creación de proyectos de investigación específicos. Este impulso está relacionado entre otras cosas, y no es la menos importante, con el surgimiento de grupos de hombres influenciados desde los Estados Unidos y con las consecuencias dramáticas del SIDA, que condujeron a reflexionar sobre las prácticas homosexuales de los hombres. La discusión europea relativa a las condiciones de género y a los enfoques de Butler, Bourdieu y Connel, que son parte de ese debate, llegaron por diversas por diversas vías a América Latina: a través de la difusión de la investigación antropológica anglosajona (Gilmore 1990, Cornwall y Lindisfarne 1994a), por medio de su historial de recepción y del efecto de estudios latinoamericanos en los Estados Unidos (Gutmann 1996, Mirandé 1997), así como a través del análisis de algunos trabajos de autores franceses: Elisabeth Badinter (1993), Michel Foucault (1983), Pierre Bourdieu (1987) y otros.

Sintomático para el trabajo sobre construcciones de masculinidad es la posición dominante que ha tenido el machis-

mo en las discusiones habidas hasta la fecha en América Latina, posición cuya raíz está en los proyectos nacionalistas que entendían la figura del macho como parte de la identidad nacional. (Melhuus y Stølen 1996). Los términos *macho* y *machismo* se establecieron en los años cuarenta y cincuenta, y pronto tuvieron uso internacional, aplicados principalmente a hombres de la clase obrera latinoamericana y de las capas pobres en los barrios populares urbanos, sobre todo de México y de América Central⁵.

Estudiar la construcción de masculinidad implica por lo tanto en primer lugar trabajar la deconstrucción de los términos *macho* y *machismo*. En esto han jugado un rol significativo los estudios de Cornwall/Lindisfarne, Gutmann y Mirandé. A través de la recepción de los enfoques constructivistas arriba mencionados, dichos autores han cuestionado la visión esencialista de la figura del macho tal como fue usada en los discursos nacionalistas y en los trabajos del antropólogo Oscar Lewis.

Cornwall y Lindisfarne parten, por ejemplo, de que el significado de masculinidad sólo puede ser captado adecuadamente apoyándose en estudios etnográficos y a través de un análisis crítico del uso de categorías de género. El término *macho* tiene, según ellos, connotaciones múltiples y ambivalentes, dependientes de condiciones sociales y culturales. *Macho* es equivalente en español y en portugués de *hombre* (pero originalmente designa más al animal masculino, en contraposición al femenino). En la provincia española de Alicante *macho* señala la potencia sexual masculina y en Argentina existen -dependiendo del contexto-

⁵ En ste contexto deben mencionarse los estudios de Oscar Lewis (1959 - 1961), que tuvieron gran impacto para la investigación de masculinidades en las ciencias sociales. A diferencia del significante positivo y legitimante del término *macho* en los discursos nacionalistas, esos estudios muestran una distancia crítica ante el fenómeno, a pesar de no siempre estar libres de generalizaciones inadmisibles.

varios significados: por un lado es equivalente de virilidad, fuerza y poder, pero en otras situaciones se relaciona con generosidad, autocontrol o seducción (1994b, p. 16). Las imágenes y paradigmas de comportamiento que contiene el término *macho* no siempre son coherentes, porque el comportamiento del individuo puede ser determinado por varias construcciones de masculinidad. A partir de una comparación de material etnográfico Cornwall y Lindisfarne concluyen que el término *macho* no representa una forma de masculinidad, sino una construcción de una serie de elementos que entre sí pueden ser opuestos o contradictorios. Ejemplo de ello es la imputación tradicional según la cual la heterosexualidad sería atributo de la identidad *macho*, que cuestiona las identidades homosexuales, las que a su vez orientan su comportamiento según el prototipo del *macho*, como los bofes en Brasil (ibíd., p. 17).

Estos enfoques abrieron el camino a una nueva investigación sobre la masculinidad, que considera la identidad de género como construcción, lo que ha permitido diferencias esenciales en los análisis, los cuales están relacionados con los conceptos de clase y de etnicidad (Archetti 1996, Krohn-Hansen 1996, Crain 1996, Stølen 1996). Por fin estas consideraciones dirigieron la mirada hacia las prácticas masculinas centrales (Archetti 1999, Schifter 1999, Mirandé 1999), que son constitutivas de la identidad masculina, tales como la sexualidad, la paternidad y la reproducción (Lancaster 1992, Mirandé 1997, Lerner 1998). Además, la investigación sobre la masculinidad ha descubierto en los últimos años la función básica de las ideologías masculinas, examinándolas a partir de sus efectos discursivos (Ramírez 1999, Melhuus 1996, Villarreal 1996). Así es como fueron admitidos nuevos temas considerados hasta hace poco tabú, por ejemplo la homosexualidad, la bisexualidad y la ampliamente difundida homofobia. Gracias a estos estudios se ha descubierto también la funcionalidad

que tienen las relaciones homoeróticas para las prácticas masculinas (Ramírez 1999, Schifter 1999, Prieur 1996).

El desarrollo de los estudios sobre la masculinidad en México muestra cuán necesario era rechazar la reducción de la identidad masculina al fenómeno del machismo. Es de reconocer el aporte del estudio etnográfico de Matthew C. Gutmanns sobre la identidad masculina en la ciudad de México, al revelar que la construcción de masculinidad, predominante en el discurso oficial del gobierno, fue invención fatal de la cultura política mexicana⁶. En su estudio Gutmann hace la diferencia entre varios modelos de masculinidad y sus prácticas específicas, y así analiza el efecto que tienen los discursos de masculinidad sobre los sujetos; y el proceso de interiorización en el desenvolvimiento de disposiciones masculinas. Cuestiona toda forma de masculinidad considerada como tipo ideal y descubre con ello que en todo sujeto coexisten⁷ distintas -y a veces hasta contradictorias- disposiciones y formas de masculinidad y que el proceso de masculinización depende de la posición socioeconómica. Es importante además haber tematizado la modificación de las prácticas masculinas y de las identidades de género debida a los efectos de modernización, a la participación política en movimientos sociales y a los procesos de democratización ⁸.

Si bien como ya se ha mencionado, en América Latina se pueden observar avances en la investigación sobre masculinidad y género influenciados por la recepción de los enfoques constructivistas, en las ciencias sociales, como lo muestra el ejemplo de México, este proceso sigue aún muy

⁶ Sobre el desarrollo de la cultura nacionalista y de los ritos masculinos en México ver Monsiváis 1976 y 1981.

⁷ A la misma conclusión llega Jacobo Schifter en su investigación sobre los conductores de transporte pesado en América Central (1999).

⁸ Las mujeres que estuvieron activas en movimientos sociales juegan un papel importante en la transformación de la identidad masculina.

marginal y avanza sólo lentamente⁹. La investigación sobre masculinidad en México es dominada por estudios latinoamericanos hechos en los Estados Unidos. Los científicos norteamericanos y entre ellos los "latinos" que viven y han hecho su carrera académica en los Estados Unidos, publican más, más rápido y más temprano estudios críticos sobre el tema del machismo, que los científicos y las científicas de las universidades mexicanas. En parte esto tiene validez también para otros países de la América Latina. El ejemplo de México sin embargo es particularmente notorio no solamente por su cercanía geográfica con los Estados Unidos, sino también por la importancia paradigmática que tienen tanto la figura del macho como las prácticas de lealtad de los mexicanos para con su propia cultura política y la construcción de la nación (Briaga 1992, Briaga y De Barbieri 1996, Lomnitz 1997). Existe además en México una serie de temas importantes que la investigación sobre género aún no ha tratado. El uso sexista del lenguaje y otras prácticas masculinas, que son expresión de violencia simbólica y que reproducen la preeminencia masculina, hasta hoy por ejemplo ni son objeto de la investigación científica ni de los discursos o prácticas feministas. Un ejemplo de ello son las interpretaciones de las luchas por capital simbólico (Bourdieu 1997) en relación con el levantamiento indígena en Chiapas: en cuanto al impacto para la cultura política mexicana o en cuanto a la función de la figura de Marcos en tanto que dirigente del EZLN¹⁰ y del movimiento zapatista. Ambos ejemplos demuestran que las construcciones de masculinidad y sus prácticas no sólo son sublimadas sino también desconocidas.

⁹ He analizado dos de las revistas feministas más importantes (*Debate Feminista*, editado por Marta Lamas en México D.F., y *La Ventana*, editada por Cristina Palomar en Guadalajara) en relación a su trabajo sobre la construcción de masculinidad. La primera revista apenas se esforzó en tratar el tema, mientras que *La Ventana* publicó en 1998 dos tomos sobre la construcción de masculinidad. Se tradujeron algunos artículos del mundo académico norteamericano (Gutmann 1998, Coltrane 1998, Mirandé 1998) y se presentaron algunos proyectos de investigación y estudios sobre el hombre (Garda 1998, Cazés 1998, Bastos 1998).

¹⁰ Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

En la numerosa literatura mexicana sobre Chiapas las condiciones de género quedan relegadas. Esto sorprende aún más si se considera que el trabajo discursivo del subcomandante Marcos se sirve de construcciones de "masculinidad" y de "feminidad" para sus puestas en escena políticas. Puestas en escena que lo hacen aparecer no sólo como "héroe popular" sino, entre otros, como "símbolo sexual, mujeriego y supermacho" (Huffschmid 1995b, p. 182). Marcos recoge elementos de diferentes discursos para crear efecto de reconocimiento y de resonancia en diversos receptores (Huffschmid 1997, p. 139ff.). Para lo cual no sólo usa metáforas y estereotipos sexistas, sino que se vale también de términos patriarcales, neoliberales, marxistas, indígenas y hasta feministas, que él utiliza en sus mensajes políticos y literarios según el momento y que le garantizan una amplia resonancia positiva o negativa.

Un análisis más profundo de los discursos del movimiento zapatista y de sus intermediarios deja ver que la voz de la población indígena femenina no es escuchada por sus supuestos traductores e intermediarios. Marisa Belausteguigoitia Ruiz (1995, p. 315f.) constata con razón que el EZLN en la lucha simbólica ha utilizado formas de protesta femeninas, arrebatadas a las mujeres, y que de esa manera quedaron invisibilizadas tanto las mujeres como su opresión. Para asegurarles a las mujeres una posición en lo cultural, el EZLN hubiera tenido que escuchar y ver a sus propias mujeres. En los discursos zapatistas las mujeres sólo encontraron espacio en la publicación de las leyes para la mujer. En la parte introductoria de la ley se confirma el tradicional gesto patriarcal de los hombres, al hablar solamente desde la posición masculina del EZLN. Las mujeres son integradas a las tropas guerrilleras, pero no como sujetos autónomos, sino como sujetos subordinados a la lucha revolucionaria y a los objetivos del EZLN y a partir de ahí aceptadas. Sólo de esta manera son reconocidas, y

tomadas en cuenta en el programa político, las demandas de las mujeres. (Lovera und Palomo 1997, p. 40).

La no consideración de las condiciones de género en el debate en México sobre la figura de Marcos remite a dos factores, que son la causa de la miopía estructural frente a esta problemática. Por un lado el efecto discursivo de la identidad y cultura nacional en una intelectualidad que creía que con la rebelión estudiantil de 1968 se había liberado ya de ese nacionalismo cultural. Nacionalismo construido en los años cuarenta y cincuenta sobre la base de una hipermasculinidad que glorificaba la violencia, la agresividad, el odio a la mujer y la homofobia¹¹. El otro factor es el desarrollo de las ciencias sociales, que no podía resistir a las consecuencias de un régimen antidemocrático, autoritario y populista, que para la reproducción de su cultura política necesita justamente esa hipermasculinidad y las relaciones de lealtad masculina emanadas de ella¹².

Bibliografía

- Althusser, Louis (1977): *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, Hamburg.
- Archetti, Eduardo P. (1996): *Playing Styles and Masculine Virtues in Argentine Football*, en: Marit Melhuus und Kristi Anne Stølen (comp.), *Machos, Mistresses, Madonnas. Contest-ing the Power of Latin American Gender Imagery*, London y Nueva York, p. 34-55.
- Archetti, Eduardo P. (1999): *Masculinities. Football, Polo and the Tango in Argentina*, Oxford y Nueva York.

¹¹ Un excelente ejemplo de esto es la obra de Octavio Paz *El laberinto de la Soledad*, que fue publicado en México en 1950.

¹² Un análisis muy bueno sobre el populismo y el sistema político mejicano se encuentra en Braig (1999).

- Austin, John L. (1986): Performative Äußerungen, en: Gesammelte philosophische Aufsätze, Stuttgart.
- Badinter, Elisabeth (1992): XY. Die Identität des Mannes, München y Zürich.
- Bastos, Santiago (1998): Desbordando patrones. El comportamiento doméstico de los hombres, en: La Ventana 7, julio, p. 166-224.
- Béjar Navarro, Raúl (1968): El mito del mexicano, México.
- Belausteguigoitia Rius, Marisa (1995): Máscaras y posdatas: estrategias femeninas en la rebelión indígena de Chiapas, en: Debate Feminista 12, 6. año, octubre, p. 299-317.
- Bourdieu, Pierre (1997): Die männliche Herrschaft, en: Beate Kreis y Irene Dölling (comp.), Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktionen in der sozialen Praxis, Frankfurt am Main.
- Bourdieu, Pierre (1992): "Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital", en: Pierre Bourdieu, Die verborgenen Mechanismen der Macht, Hamburg.
- Bourdieu, Pierre (1987): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main.
- Braig, Marianne (1999): Sehnsucht nach Legitimation. Zum Wandel populistischer Politik in Mexiko, Habilitationsschrift (MS), Berlin.
- Braig, Marianne y De Barbieri, Teresita (1996): Geschlechterverhältnis zwischen Modernisierung und Krise, en: Dietrich Briesemeister y Klaus Zimmermann (comp.): Mexiko. Politik, Wirtschaft, Kultur heute. Frankfurt am Main.
- Braig, Marianne (1992): Mexiko. Ein anderer Weg der Moderne. Weibliche Erwerbsarbeit, häusliche Dienste und Organisation des Alltags, Köln, Weimar y Wien.
- Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt am Main.
- Butler, Judith (1995): Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Berlin.

- Cazés, Daniel (1998): Metodología del género en los estudios de hombres, en: La Ventana 7, diciembre, p. 100-121.
- Coltrane, Scott (1998): La teorización de las masculinidades en la ciencia social, en: La Ventana 7, julio, p. 7-48.
- Connell, Robert W. (1999): *Der gemachte Mann. Konstruktion von Männlichkeiten*, Opladen.
- Cornwall, Andrea y Lindisfarne, Nancy (comp.) (1994a): *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*, London y Nueva York.
- Cornwall, Andrea y Lindisfarne, Nancy (1994b): *Dislocating Masculinity. Gender, Power and Anthropology*, en: Andrea Cornwall y Nancy Lindisfarne (comp.), *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*, London y Nueva York.
- Crain, Mary M. (1996): The Gendering of Ethnicity in the Equatorial Andes: Native Women's Self-Fashioning in the Urban Marketplace, en: Marit Melhuus y Kristi Anne Stølen (comp.), *Machos, Mistresses, Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*, London y Nueva York, p. 134-158.
- Ewel Rengel, Rolando et al. (1998): *¿Somos machistas los cochabambinos?*, Cochabamba.
- Foucault, Michel (1981): *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main.
- Garda, Roberto (1998): Modernidad y violencia de los hombres. Reflexiones desde la masculinidad sobre el espacio-tiempo y el poder, en: La Ventana 7, diciembre, p. 174-206.
- Gilmore, David D. (1990): *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*, New Haven.
- Gramsci, Antonio (1967): *Philosophie der Praxis*. Hg. von Christian Riechers. Frankfurt am Main.
- Gutmann, Matthew C. (1998): Machos que no tienen ni madre: La paternidad y las masculinidades en la Ciudad de México, en: La Ventana 7, julio, p. 120-165.

- Gutmann, Matthew C. (1998): Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad, en: *La Ventana* 7, julio, p. 47-99.
- Gutmann, Matthew C. (1996): *The Meanings of Macho. Being a Man in Mexico City*, Berkeley, Los Angeles y London.
- Huffs Schmid, Anne (comp.) (1995a): *Subcomandante Marcos. Ein maskierter Mythos*, Berlín.
- Huffs Schmid, Anne (1995b): Vom Hunger nach Helden – Der Marcos-Kult, en: Anne Huffs Schmid (comp.): *Subcomandante Marcos. Ein maskierter Mythos*, Berlin, p. 177-187.
- Huffs Schmid, Anne (1997): Die Wortergreifung. Notizen zu einer Diskursguerrilla, en: REDaktion (comp.): *Chiapas und die Internationale der Hoffnung*, Köln.
- Institut für Sozialforschung Frankfurt (comp.) (1994): *Geschlechterverhältnisse und Politik*, Frankfurt am Main.
- Krohn-Hansen, Christian (1996): Masculinity and the Political among Dominicans: The Dominican Tiger, en: Marit Melhuus y Kristi Anne Stølen (comp.), *Machos, Mistresses, Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*, London y Nueva York, p. 108-133.
- Lancaster, Roger (1992): *Life is Hard: Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*, Berkeley.
- Lerner, Susana (1998): *Varones, Sexualidad y Reproducción*, México.
- Lévi-Strauss, Claude (1984): *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, Frankfurt am Main.
- Lewis, Oscar (1959): *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*, Nueva York.
- Lewis, Oscar (1961): *The Children of Sánchez: Autobiography of a Mexican Family*, Nueva York.
- Lomnitz, Larissa y Gorbach, Frida (1997): Zwischen Kontinuität und Wechsel. Das Ritual der Präsidentennachfolge in Mexiko, en: Marianne Braig,

- Ursula Ferdinand y Martha Zapata (comp.), *Begegnungen und Einmischungen. Festschrift für Renate Rott*, Stuttgart, p. 349-371.
- Lovera, Sara y Palomo, Nelly (comp.) (1997): *Las alzadas*, México.
- Melhuus, Marit (1996): *Power, Value and the Ambiguous Meanings of Gender*, en: Marit Melhuus y Kristi Anne Stølen (comp.), *Machos, Mistresses, Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*, London y Nueva York, p. 230-259.
- Melhuus, Marit y Stølen, Kristi Anne (comp.) (1996a): *Machos, Mistresses, Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*, London y Nueva York.
- Melhuus, Marit y Stølen, Kristi Anne (1996b): *Introduction*, en: Marit Melhuus y Kristi Anne Stølen (comp.), *Machos, Mistresses, Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*, London y Nueva York, p. 1-33.
- Mirandé, Alfredo (1998): *Los hombres latinos y la masculinidad: un panorama general*, en: *La Ventana* 7, julio, p. 7-46.
- Mirandé, Alfredo (1997): *Hombres y Machos. Masculinity and Latino Culture*, Boulder.
- Monsivaís, Carlos (1976): *La nación de unos cuantos y las esperanzas románticas (Notas sobre la historia del término „Cultura Nacional" en México)*, en: Héctor Aguilar Camín (comp.): *En torno a la cultura nacional*, México, p. 159-221.
- Monsivaís, Carlos (1988): *Escenas de pudor y liviandad*, México.
- Montecino Sonia y Acuña, María Elena (comp.) (1996): *Diálogos sobre el género masculino en Chile*, Santiago de Chile.
- Ramírez, Rafael L. (1999): *What it Means to be a Man. Reflections on Puerto Rican Masculinity*, New Brunswick, New Jersey y London.

- Rott, Renate (1996): Geschlechterkonstruktionen in Lateinamerika, en: aala (afrika, asien, lateinamerika), p. 219-230.
- Schifter, Jacobo (1999): Los trailers y la vida loca, Binghamton.
- Stølen, Kristi Anne (1996): The Power of Gender Discourses in a Multi-Ethnic Community in Rural Argentina, en: Marit Melhuus y Kristi Anne Stølen (comp.), Machos, Mistresses, Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery, London y Nueva York, p. 159-183.
- Villarreal, Magdalena (1996): Power and Self-Identity: The Beekeepers of Ayuquila, en: Marit Melhuus y Kristi Anne Stølen (comp.), Machos, Mistresses, Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery, London y Nueva York, p. 184-206.

