

Mujeres Latinoamericanas: Entre el desarrollo y la supervivencia

PILAR SANCHIZ
ISABEL M^a MARTÍNEZ (Coords.)



UNIVERSIDAD INTERNACIONAL DE ANDALUCIA
SEDE IBEROAMERICANA DE LA RABIDA

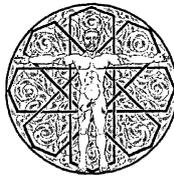
Colección Encuentros Iberoamericanos

Mujeres Latinoamericanas:

Entre el desarrollo y
la supervivencia

Mujeres Latinoamericanas:
Entre el desarrollo y
la supervivencia

Pilar Sanchiz Ochoa
Isabel M^a Martínez Portilla (Coords.)



UNIVERSIDAD INTERNACIONAL DE ANDALUCÍA
Sede Iberoamericana Santa María de La Rábida

*Edita: Universidad Internacional de Andalucía
Sede Iberoamericana de La Rábida*

*Colección: «Encuentros Iberoamericanos», nº 6
Secretaría Colección: María Dolores Lobo García*

*Mujeres Latinoamericanas: Entre el desarrollo y la supervivencia
Dirección: Pilar Sanchiz Ochoa
Isabel M^a Martínez Portilla.*

*© De la edición: Universidad Internacional de Andalucía
Sede Iberoamericana de La Rábida*

© De los capítulos: Los autores correspondientes

Depósito Legal: SE - 2601 - 99

I.S.B.N.: 84-7993-016-0

Portada: Asamblea constitutiva de la Organización de Mujeres Guatemaltecas
«Mamá Maquín». Chiapas, México, Agosto de 1990.
Fotografía: Isabel M^a Martínez Portilla

Composición, e Impresión: Selecciones Gráficas Manuel Carmona, S.L.
Juan Sebastián Elcano, 18. SEVILLA

1^a edición: 1999

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
LA MUJER EN CENTROAMÉRICA	
<i>Adriana Prado</i>	11
PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES EN MÉXICO	
<i>Anna M. Fernández Poncela</i>	29
INTERVENCIÓN SOCIAL DEL ESTADO: APUNTES PARA UN CAMBIO DE ENFOQUE	
<i>Haydée Birgin.</i>	46
MUJERES PARAGUAYAS, CIUDADANÍA SOCIAL Y DEMOCRACIA POLÍTICA	
<i>Clyde Soto</i>	60
POR LA UNIDAD EN LA DIVERSIDAD	
<i>Milú Vargas E.</i>	72
EL MOVIMIENTO DE MUJERES EN CENTROAMÉRICA: ENTRE LA IDENTIDAD ÉTNICA Y LA IDENTIDAD DE GÉNERO	
<i>Marta Elena Casaús Arzú</i>	82
MOVIMIENTO SOCIAL DE MUJERES Y PARADOJAS DE AMÉRICA LATINA	
<i>Magdalena León</i>	109
DIMENSIÓN POLÍTICA DE LOS MOVIMIENTOS DE SOBREVIVENCIA	
<i>Norma Villarreal Méndez</i>	119
DE REFUGIADAS A RETORNADAS. EL DIFÍCIL CAMINO DE LA ORGANIZACIÓN DE MUJERES GUATEMALTECAS «MAMA MAQUIN»	
<i>Isabel M^a Martínez Portilla</i>	127
MUJERES GUATEMALTECAS ENTRE LA LEY DE DIOS Y LA DE LOS HOMBRES	
<i>Pilar Sanchíz Ochoa</i>	145
LA REBELIÓN INVISIBLE. MUJERES LATINOAMERICANAS Y CONVERSIÓN RELIGIOSA	
<i>Manuela Cantón Delgado</i>	157
CAMINOS SONOROS QUE HACEN DEL SILENCIO HISTORIA. LAS MUJERES INDÍGENAS DE CHIAPAS (MÉXICO)	
<i>Pilar R. Gil Tébar</i>	174
APÓSTOLES INDÍGENAS, MUJERES INDÍGENAS: ICONOS E IDEOLOGÍAS DE LA RELIGIÓN Y LAS MUJERES EN LOS ALTOS DE CHIAPAS	
<i>Ruth J. Chojnacki</i>	190

PRESENTACIÓN

Los trabajos que aparecen en este volumen fueron presentados como ponencias en las jornadas “La mujer latinoamericana: entre el desarrollo y la supervivencia”, celebradas en la Universidad Internacional de Andalucía. Sede Iberoamericana de La Rábida (Huelva) en marzo de 1995. Dichas jornadas se pensaron como una continuación de las que tuvieron lugar en la Universidad Autónoma de Madrid en el año 1992, en las que se consiguió la participación de un nutrido grupo de mujeres especialista en diversas disciplinas, representando a casi todos los países de Iberoamérica.

En esta ocasión, las dificultades económicas nos impidieron reunir a tan elevado número de participantes; sin embargo, las ideas y aportaciones de nuestras invitadas en La Rábida -incluidas las de varias participantes españolas, sociólogas y antropólogas especialistas en el área- son de gran interés para el conocimiento de los problemas que actualmente afectan a las mujeres del Continente Americano. Esto nos lleva considerar la oportunidad de sacar ahora a la luz estas aportaciones, pese a que la información que nos proporciona los textos empiecen a formar parte de la historia, debido a los cuatro años transcurridos desde la elaboración de los trabajos que aquí se presentan.

Para la organización de estas Jornadas contamos con la valiosa colaboración de Marta Casaus Arzú, Profesora Titular de la Universidad Autónoma de Madrid, quien además de coordinar las sesiones, nos puso en contacto con las mujeres de las distintas disciplinas que cimentaron este proyecto. Sus gestiones facilitaron la presencia de ciudadanas de México, Guatemala, Nicaragua, El Salvador, Colombia, Paraguay y Argentina. Nuestro agradecimiento más sincero a ella por su inestimable ayuda.

Aunque las ponencias se distribuyeron en cuatro grandes temas (Mujer y Política, Mujer y Desarrollo, Mujer y Movimientos de Supervivencia, y Mujer y Movimientos Religiosos), en esta publicación no se ha mantenido el orden en que se desarrollaron las diferentes sesiones, ya que hemos preferido la aparición en primer lugar de los temas generales como introducción a los estudios de casos. Los textos así ordenados versan sobre la situación social, política y económica de las mujeres, su participación política y vínculos estado-sociedad civil en temas de la mujer y movimientos de mujeres en diversas áreas de América Latina, con especial énfasis en la supervivencia y las agrupaciones religiosas.

En esta publicación se recogen las ponencias presentadas; pero lo que no puede reflejarse en este volumen son los interesantes debates que las diversas intervenciones suscitaron, así como la verdadera sustancia de las jornadas, cual fue el propio conocimiento directo de los problemas e inquietudes de las mujeres de diversos países latinoamericanos unidas en una lucha común.

Finalmente, agradecemos a la Universidad Internacional de Andalucía. Sede de La Rábida su apoyo y acogida, en la persona de su entonces director Juan Marchena, quien nos abrió sus puertas para que estas Jornadas pudieran llevarse a cabo.

Pilar Sanchíz Ochoa

Universidad de Sevilla

LA MUJER EN CENTROAMÉRICA

Adriana Prado

Socióloga

Por lo general, alimentar una concepción con datos precisos, metodologías y conclusiones diversas es mucho más fácil cuando no se trata de la mujer. Rebuscar razones entre las pilas de estadísticas generales, para ventilar una realidad cotidiana, permanente y accesible a todos, parece absurdo. Pero es uno de los retos más decisivos del desarrollo humano de la región. No podremos avanzar, si la mitad de la población sigue sumergida en las tinieblas por el simple hecho de haber nacido mujer.

Históricamente, las últimas dos décadas han avanzado hacia un compromiso general de valorar socialmente el rol de la mujer. Casi en todos los programas modernos de gobierno se hace alguna alusión a su aporte a la sociedad. Los años 90 han conquistado que se le reconozca como ser con derechos humanos específicos. Parece lograrse algún consenso en el discurso y frases como «con perspectiva de género» inundan los programas de desarrollo. Ha llegado, sin embargo, la hora de pasar del discurso a la acción concreta.

La frágil y en muchos casos recién conquistada democracia de nuestra región necesita abrir un real espacio de igualdad de oportunidades para todas y todos. Si algo han tenido en común izquierdas y derechas es haber supeditado siempre la atención de problemas de la mujer a «otros más importantes».

DESCUBRIENDO A LA MUJER...

Traducir situaciones humanas a cifras es apenas una fotografía estática de la realidad. En el caso de la mujer, partir de un supuesto de igualdad y neutralidad y seguir utilizando instrumentos tradicionales de recolección es además contribuir a ocultar su condición. Las mujeres somos socias en situación de desigualdad. Este debería ser el punto de partida. Hoy, sin embargo, solo es el punto de llegada y conclusión.

Este trabajo se basa en el documento elaborado para el PNUD por la autora Marta Trejos, para el libro «La Dimensión Política del Desarrollo Humano» 1994, Santiago, Chile.

La mujer acaba de ser «descubierta» más allá de su maternidad y rol doméstico. Los programas de desarrollo acaban también de «reconocer» que es un agente activo, creativo y eficiente cuando se «incorpora» a los aspectos cruciales de la dinámica social. Por ello sigue siendo conveniente resaltar su situación de desventaja social y a pesar de esto, demostrar que contribuye a la economía y desarrollo de los países. Las diferencias entre las tasas de participación de las mujeres en el desarrollo varían hasta en un 50% de diferencia entre censos y encuestas de hogares. Todo depende del cristal con que se mire la realidad.

Informar, aunque sea con datos fríos pero recopilados científicamente, es una forma de socializar la información que ayude a romper la distancia entre el mito y la realidad. Trataremos sin embargo de avanzar más allá de los que los investigadores e investigadoras han definido como importante y saltaremos a los primeros pasos que las propias mujeres están dando por compartir lo que para ellas es esencial.

ROLES ASIGNADOS

Todos los ordenamientos sociales parten de que la familia es la base de la sociedad. También le asignan a la mujer un rol central en ella.

El año 94 y la Conferencia Mundial de Población de El Cairo pasarán a la historia como el escenario de unos primeros pasos de opinión pública que se atreve a cuestionar posiciones incuestionables. La iglesia católica y los fundamentalistas musulmanes aparecen en la picota del debate sobre los derechos reproductivos de la mujer.

Revisar concepciones intocables hasta hace poco y actualizarlas con la realidad puede ser un ejercicio socialmente sano.

En Centroamérica, la mayoría de ordenamientos jurídicos, siguen equiparando familia con matrimonio. En algunos casos, como en Costa Rica, proclaman deberes y obligaciones iguales para ambos cónyuges. En otros, como Guatemala, los códigos hacen sustanciales diferencias. Dice el art. 131^o: el marido es el administrador del patrimonio conyugal...», art. 114: «el marido puede oponerse a que la mujer se dedique a actividades fuera del hogar...». En muchos casos la violencia institucional es aun más clara cuando la autoridad parental recae exclusivamente sobre el padre.

La realidad es que Centroamérica tiene la tasa de uniones de hecho más alta de Latinoamérica y que las mujeres están reivindicando legislaciones actualizadas.

Por otra parte, socialmente se equipara familia, con un núcleo constituido por hijos, madre y un padre proveedor del ingreso. Este concepto se refuerza en los textos escolares, a pesar de que un quinto de los hogares están jefeados por una mujer.

La realidad es que las familias ahora también son encabezadas por una mujer que asume la responsabilidad exclusiva del ingreso familiar, por una

pareja donde ambos trabajan fuera del hogar y por familias extendidas que buscan sobrevivir en conjunto.

Sería, al menos simpático, asumir que este fenómeno se debe a una decisión consciente de la mujer que se cansó del tipo de familia tradicional... La realidad es otra.

LA MUJER Y LA ECONOMÍA

Lo cierto es que las mujeres comienzan a asomarse en las estadísticas. El registro oficial de participación económica femenina es de un tercio de las mujeres en edad de trabajar.

Podríamos leer informes gubernamentales que premian el avance social general y apuntan hacia la educación como factor de incorporación de la mujer hacia los mercados laborales, no faltando destacar logros puntuales en los sistemas de apoyo como guarderías comunitarias, número de viviendas construidas y hasta reformas agrarias.

Podríamos ver otra cara de la moneda y descubrir fácilmente a una sociedad que se ha apoyado, sobretodo en sus momentos de crisis, en quien generalmente ha asumido la responsabilidad del bienestar familiar. A este sector, que se empieza a sumar tímidamente en las estadísticas, debemos añadirle aquellas que aparecen como números apiñados en «amas de casa». Se calcula que su trabajo no remunerado es equivalente a un tercio del PIB. «Si las mujeres «que no hacen nada» dejaran de hacer «solo eso» toda la estructura urbana como la conocemos sería incapaz de mantener sus funciones» (frase de Mosser).

ESTRATEGIAS DE SOBREVIVENCIA

Estar doblemente desnutrida que el hombre no ha impedido que las mujeres salven miles de menores de un año en el tercer mundo. La calidad de la leche materna de una mujer pobre y malnutrida es la misma que la de una mujer sana. Salvar vidas infantiles a costa de su propia salud ha sido una estrategia de sobrevivencia milenaria. En pleno auge industrial, las mujeres y consumidores del siglo XX han dado importantes luchas por reivindicar el derecho a amamantar.

En las últimas décadas, la mayoría de los hogares tienden a transformarse en los puntos de partida de estrategias de sobrevivencia. Organizar la búsqueda del trabajo, «hacer productivos» a los niños y niñas, a ancianos y ancianas, convertir algún espacio en sitio productivo, recibir emigrantes, improvisar formas de acarreo de leña y agua desde grandes distancias, encontrar algún despeñadero donde sembrar, en fin... «rebuscarse» la forma de salir adelante, se han añadido a las tareas tradicionalmente domésticas.

Si una preocupación actual es el ritmo acelerado de avance del SIDA o la deforestación, la pobreza crece mucho más rápidamente y alcanza a grandes mayorías.

De cada 10 personas en la región, 7 son consideradas pobres. De estas, más de la mitad son mujeres. Un 60% de ellas vive en extrema pobreza. Es decir, si para cualquier mujer es difícil romper la barrera hacia mejores oportunidades, para la mujer pobre la situación es de mayor desventaja.

La pobreza es de ritmo más acelerado en las ciudades y es más intensa en las zonas rurales.

LA MUJER Y EL CAMPO

Centroamérica no puede combatir, ni siquiera aliviar la pobreza, sin poner el dedo en la llaga de la desigualdad en la distribución de la tierra.

En términos de absoluta mayoría, ser mujer rural es no haber disfrutado del derecho a la propiedad de la tierra. Ser además pobre es ni siquiera tener dónde y cómo sembrar para la subsistencia y tener mayor número de hijos e hijas.

Un 85% de viviendas rurales son tugurios, sin acceso a salubridad y agua. Esto se traduce para la mujer en muchas más horas diarias de labores domésticas para la subsistencia. La recolección de leña implica caminar seguidamente, distancias cada vez más largas. Es parte del paisaje rural ver a mujeres, niños y niñas, utilizando solo sus hombros y cabeza para transportarla. También, ver como se trasladan a los centros de población para vender ese recurso que les es escaso a ellos mismos. Porque al mayor trabajo de autoconsumo familiar se añade la necesidad de procurarse un ingreso extra.

El modelo de desarrollo económico impone a la mujer rural la tarea de hacer que sobreviva una mano de obra barata. Está obligada a compensar la falta de crédito y a generar algún salario. Su incorporación al mercado laboral es particular. Solo un cuarto es contratada en forma permanente. Sus labores son consideradas secundarias y se diluyen en una subcontratación como parte del núcleo familiar. Su salario es menor, a veces la mitad por igual trabajo.

70 a 80% de las mujeres rurales realizan 4 horas diarias de labores agropecuarias. La mujer trabaja en total 17 horas diarias a diferencia de los hombres que laboran aproximadamente 12.

50 mil viudas de guerra en El Salvador son un cuadro que se repite en el silencio de los campos de Guatemala. El hogar rural también es una unidad de resistencia para hacer frente a la represión, desaparición de miembros de la familia, reclutamiento forzoso y migración. Pronto pasarán a ser mayoritarias las familias que no viven en sus lugares de origen. Definitivamente, la desintegración familiar no es un problema de inmoralidad... al menos por parte de quienes la sufren.

Lo sorprendente es analizar que las mujeres siguen siendo minoría entre minorías. En los intentos de reforma agraria apenas aparecen. En El Salvador son el 11.7% de los beneficiarios de la Fase I y el 10.5% de la Fase III. En Guatemala son del 7 a 9% de los beneficiarios del INTA (Instituto Reforma Nacional de Transformación Agraria), y el 1.2% de FUNDAGEN (Fundación del Centavo).

No pensemos, sin embargo, que este fue el resultado de una política «insuficiente». Esta titulación de las parcelas se dio principalmente por razones de herencia, viudez y abandono del hombre.

Hay que resaltar que algunos éxitos puntuales de formalización de tierras por parte de ONGs se han visto obstaculizados porque las personas, en especial las mujeres, «no existen» jurídicamente. ¡Cómo se nota la ausencia de un sistema electoral consolidado en la mayoría de países!

EL ÁMBITO DE LA INFORMALIDAD

Es aceptado que el aporte del sector informal a la economía está subregistrado. Este sector está constituido de un 40 a un 50% por mujeres y representa el 55% de la fuerza laboral femenina de Centroamérica.

La informalidad es la estrategia fundamental de sobrevivencia en los centros urbanos.

El sector, se caracteriza por la escasa formación técnica y las pocas oportunidades de acceso al crédito. La situación de desventaja se agrava por la nula protección laboral y por las escasas posibilidades de generar cambios significativos que permitan alguna acumulación. Para las mujeres se presenta como una trampa que les impide la movilidad a otras áreas del mercado laboral. La división del trabajo es incipiente y la frontera entre el mercado laboral y el hogar se desdibuja.

La familia tiende a convertirse en una unidad para la subsistencia y el trabajo productivo de la mujer en una extensión del doméstico. Se apoya en una tecnología rudimentaria, en lo que tiene en el hogar, en lo que sabe tradicionalmente hacer. Dentro de este mundo de «economía subterránea» se da un divorcio entre lo que debería estar unido: mayor productividad y generación de ingreso. La primera está ausente.

Solo el 1% de mujeres es patrona. La mayoría trabaja por cuenta propia en el sector servicios, comercio y manufactura, dependiendo del país.

Saltar a la microempresa con acceso a alguna financiación es difícil. El principal obstáculo son las políticas que considera la actividad marginal y el crédito de alto riesgo. A esto se añade la mentalidad cuadrículada en esquemas del gran mundo financiero, que podríamos llamar simplemente ceguera e inutilidad burocrática. En el caso de la mujer todo se complica cuando se inicia el calvario de los trámites y la imposibilidad de calzar en los programas que se han diseñado supuestamente para ellas. Casi siempre priman las razones de seguridad financiera y no se «arriesgan» volúmenes suficientes para financiar los procesos productivos y de comercialización entrelazados. Por lo general, los créditos siguen manteniendo la trampa de mujer-micro-subsistencia. No es extraño entonces que se «abra el espacio al fortalecimiento institucional de las ONGs» y se le conceda la labor de intermediarios financieros. De 160 estudiadas, el 40% contaba con fondos de menos de 100 mil dólares, 66% con montos de crédito hasta por 200 dólares.

ACCEDER AL SECTOR FORMAL Y PROFESIONAL

Atravesando las fronteras de la pobreza e informalidad, con relación a los hombres, casi el doble de mujeres mayores de 29 años acuden por primera vez a buscar trabajo remunerado. Para los 90s, un tercio de las mujeres están en empleo productivo.

La desigualdad de oportunidades para la mujer no acaba ni cuando se accede al sector formal ni cuando se brincan las fronteras de la pobreza.

La estructura del sector formal está hecha para aceptar a quienes tradicionalmente ha incorporado mayoritariamente: los hombres. No tiene ninguna flexibilidad para incorporar personas que además tienen un trabajo doméstico y reproductivo. Los horarios son rígidos, las jerarquías estrictas. Sus estilos, los propios de una cultura no equitativa.

No es extraña entonces la impunidad con que se desarrollan algunas grandes empresas agroindustriales exportadoras y de maquila que no cumplen con los estándares mínimos de protección laboral. Mucho menos la reticencia de la industria a cumplir con permisos de trabajo por maternidad u horarios de lactancia. Tampoco lo es que solo un 15 a 25 % de las mujeres del sector público ocupan puestos gerenciales.

Lo más sorprendente son los resultados de algunas investigaciones recientes realizadas en Costa Rica. Del 20% de mujeres en el sector empresarial, después de los 30 años de edad, solo un 20% continua trabajando. El promedio de vida del ejercicio profesional de la mayoría de mujeres es de 4 a 7 años. Invertir en infraestructura de apoyo a la mujer, crear cargos por objetivos y horarios flexibles, es un costo ínfimo comparado con la inversión que está perdiendo el país.

OTRA CARGA ADICIONAL

A esta condición de mujer en situación de desventaja se suma otra carga adicional: la disminución del gasto público y del acceso a los servicios elementales.

Las responsabilidades estatales se «privatizan». Ahora parece que la función moderna del estado es la de recoger las víctimas de la desigualdad y aliviar la pobreza. Siguiendo el análisis realizado por la economista Cecilia López, los «bienes» sociales se dejan en manos de la creatividad y competitividad de los mercados. Incluso se les pide ser «más amistosos». ¿Confusión de roles entre estado y mercado? Garantizar la equidad en el acceso a los servicios públicos no es una función del mercado. Siempre ha sido una función del estado.

Privatización tiene muchos sinónimos. Para algunos es simplemente pasar a manos privadas empresas productivas estatales. Para otros es incorporar a esta dinámica, entidades y servicios públicos. Para las mujeres, independientemente de las teorías, es haber tenido que incluir entre sus labores «privadas» el procurar techo, educación y salud para su familia.

No es nada extraño que la mujer sea la principal protagonista de la lucha comunitaria y social. Tampoco que sus iniciativas puedan ser una verdadera escuela para desarrollistas y políticos en cómo deben hacerse las cosas.

Décadas podrían acelerarse en el aprendizaje social si centráramos la atención en comprender las formas globalizantes con las que las mujeres enfrentan la vida cotidiana.

Una vez más, las mujeres no pueden quedar desintegradas en nuestros enfoques actuales. Facilitar el rol de la comunidad y de la sociedad civil no es sinónimo de facilitar el rol de la mujer ni en la comunidad, ni en la sociedad civil. Se necesitan enfoques particulares.

FEMINIZACIÓN DE LA POBREZA

La «feminización» de la pobreza es un concepto de moda. Si se queda en frase no ayuda a comprender el proceso que se genera a partir de la desigualdad de oportunidades. Pero si se profundiza, revela una de las inmoralidades más claras de la civilización actual.

Nacer pobre es cargar a costas el destino de la pobreza. Nacer indígena hoy, aunque se sea mayoría como en el caso de Guatemala, es tener la libertad de expresión de una forma propia de ser, amarrada al nudo de un poder ajeno. Nacer además mujer es vivir una discriminación que se monta sobre otra y se potencia en una esfera sin salida.

Las mujeres son las más pobres de los pobres. Son quienes asumen más responsabilidad social y a quienes la sociedad abandona más descaradamente. En Honduras el 71.5 % de las familias en extrema pobreza están jefeadas por una mujer.

Sin embargo, si la pobreza asume el rostro de mujer, ser mujer no es sinónimo de pobreza.

En Costa Rica, el 59% de los hogares no pobres están jefeados por mujeres. En medio de una situación de desventaja generalizada, solo la mujer es capaz de potenciar las mayores oportunidades a extremos que beneficien al conjunto.

MATERNIDAD

Ser madre es una condición más de la mujer pero casi la única reconocida. Rasgarse las vestiduras frente a ella no guarda relación con el papel de apoyo que debería asumirse socialmente.

La maternidad cada vez más se vive en condiciones de deserción del padre. A diferencia de los hombres, más del 90% de las jefas de familia no conviven con pareja.

La mortalidad materna es una de las primeras causas de muerte de mujeres en todo el mundo. El aborto clandestino entre ellas, debe ser reconocido como un serio problema de salud pública. El embarazo precoz ha saltado a la palestra pública. Las cifras han logrado causar alarma. Lo que no se propan-

gandiza es que esos embarazos no son mayoritariamente entre adolescentes. Embarazo precoz está asociado a violación e incesto.

El promedio de hijos por mujer es de 6 en Honduras, Guatemala y Nicaragua, 3 en Costa Rica y Panamá y mayores las cifras en zonas rurales.

Esta realidad es la más alejada de los deseos. La mayoría de niñas y niños que vienen al mundo no son deseados.

El destino de mil niñas y niños que nacen cada 8 horas en Centroamérica:

425 de madres analfabetas

100 de familias desplazadas, refugiadas

130 prematuros, de bajo peso

84 morirán antes de 5 años

448 vivirán en extrema pobreza

400 sin acceso a agua potable

540 malnutridos

670 comenzarán escuela primaria pero solo 268 completarán 6° grado

100 minusválidos

45 vivirán en la calle

Fuente UNICEF, La Nación, 28 de feb. 1994, pág. 2-A.

Los niños y niñas trabajadoras de la calle se han convertido en sinónimo de ciudad. En nuestra región se reconoce que son el 4% de la PEA (IICA). El quinto de ingreso familiar que aportan es la diferencia que separa el hogar pobre del de extrema pobreza y el 15% que llevan al hogar no pobre es la frontera con la pobreza.

La deserción escolar de niños y niñas en zonas marginadas urbanas en Costa Rica es del 7 al 12%.

La diferencia de roles entre niños y niñas se va aprendiendo desde que se nace. Pero a ambos se suma con fuerza una creciente violencia social.

«EDUCA A UN NIÑO Y HABRÁS EDUCADO A UNA PERSONA; EDUCA A UNA MUJER Y HABRÁS EDUCADO A UNA NACIÓN». (A. IBN BADIS, 1889-1940).

Cada vez es más clara la relación entre la condición de la mujer y el desarrollo de la niñez. Un mejor nivel de educación de la mujer se traduce en menor mortalidad infantil y también en menor tasa de fertilidad. Quienes se preocupan de que a mayor pobreza, mayor número de hijos, debería preocuparles fundamentalmente que la mujer pueda ejercer sus derechos plenamente en todos los ámbitos de su vida. Quienes se preocupan por la urgencia de políticas de población, deberían comprender que la seguridad humana es el mejor anticonceptivo.

La jornada salarial intensa y mal pagada de la mujer se traduce en un mayor nivel de desnutrición infantil. Sin embargo, estudios realizados en Jamaica y Chile revelan que los hijos e hijas de mujeres que trabajan fuera del

hogar, están más sanos. El problema no es trabajar sino las condiciones en que se hace. Según la Organización Mundial de la Salud a un menor papel de subordinación de la mujer corresponde un crecimiento infantil más saludable. Investigaciones en Brasil y Guatemala revelan que el ingreso familiar controlado por la mujer tiene 20% mejores efectos positivos sobre el desarrollo de la niñez que el controlado por el hombre.

Según el Gobierno de Holanda, el costo de un año extra de educación de mil niñas es de 30 mil dólares. Esto se traduce en 500 nacimientos menos, 3 madres y 60 niños y niñas que no morirán.

LA «INCORPORACIÓN»

De la «incorporación de la mujer al desarrollo» parece haberse beneficiado todo el resto de la sociedad y casi nada la mujer.

Salir a la esfera pública, haberla introducido entre las cobijas del hogar ¿ha significado un cambio sustancial en las formas de poder que se ejercen a nivel de lo privado?

El ingreso generado por las mujeres va directo a la satisfacción de las necesidades del núcleo familiar. Ya podemos reconocer socialmente que «proveedor del hogar» no es un rol netamente masculino.

Datos de Costa Rica revelan que las diferencias son sustanciales:

PORCENTAJE DEL INGRESO DESTINADO AL HOGAR

mujer	hombre	
soltera	50	25
casada	95	50
unida	80	50
viuda	100	75
divorciada	95	5

(fuente PRIEG)

En la esfera de lo cotidiano, las tareas de la mujer son mayores que el tiempo para realizarlas. Trabajar fuera de o dentro del hogar para generar ingreso, ¿ha cambiado, al menos la distribución de las tareas domésticas? Se calcula que las mujeres realizan un mínimo de 70 horas semanales frente a 5 que aportan los demás. La aritmética de la participación de la mujer es siempre una suma, nunca una resta. A mayores responsabilidades, iguales roles dentro del hogar. Hasta las jerarquías se mantienen ancestrales. Los jefes de hogar con todos sus derechos siguen apareciendo como fantasmas aun cuando ya ni están presentes.

¿FUERZAS CIEGAS O FUERZAS SOCIALES?

La erradicación de la desnutrición se podría realizar con lo que se destina mundialmente en un día a gastos militares. Una campaña mundial de vacunación podría realizarse con el pago de una semana de intereses de la deuda

externa. Con la mitad de los gastos militares que realizan los países pobres se podría desarrollar un programa de salud que salvaría a 10 millones de personas.

No se trata entonces de falta de recursos. Volvemos de nuevo al problema de la distribución y la equidad.

La época actual es la de mayores contradicciones de la historia. Los avances científicos de los últimos 50 años parecieran sentar las bases para que la humanidad pueda pasar de combatir enfermedades a centrarse en el desarrollo de una convivencia más satisfactoria. Pero nunca las amenazas a la vida misma han sido mayores.

Podríamos responsabilizar a la irracionalidad de fuerzas ciegas de la economía y mercados internacionales. Lo cierto es que «las verdaderas causas de la pobreza son políticas, exigen cambios fundamentales en la estructura del poder y no meras soluciones tecnocráticas innovadoras» (Mahbub ul-Haq).

Haber buscado un crecimiento de la economía no significó de ninguna manera un aumento ni del bienestar humano ni de la equidad. No se puede hablar entonces de desarrollo. Quienes han detentado el poder hasta tienen nombres y apellidos. Se han equivocado... y no han sido mujeres.

POLÍTICAS CENTRADAS EN PERSONAS, ¿Y LA MUJER?

Actualmente se hacen grandes esfuerzos de aprendizaje colectivo. En términos de políticas económicas se puede concluir que la pobreza y la discriminación no son productivas.

UNICEF ha logrado explicar esto con ejemplos realmente simples para que cualquiera entienda. Por ejemplo, cada dólar invertido en nutrición ahorrará 3 dólares en gastos hospitalarios. Cada dólar invertido en vacunación, ahorrará 10 en tratamiento de enfermedades. Invertir en capital humano es invertir en su capacidad productiva.

Un mínimo grado de raciocinio nos conduce a pasar de un enfoque de eficiencia corto placista a uno de inversión social de largo plazo.

Las recomendaciones se pueden resumir desde varias ópticas. El crecimiento económico no necesariamente significa reducción de la pobreza pero la reducción de la pobreza sí contribuye a un crecimiento económico.

Podemos avanzar, específicamente en el campo de la mujer, en esta dirección. Las conceptualizaciones se han logrado sintetizar, como por ejemplo: «Una política económica con perspectiva social y una política social con perspectiva de género» (López Cecilia).

Las propuestas estratégicas se inclinan a demostrar que abrir espacios a la igualdad de oportunidades para la mujer sólo trae beneficios, desde todo punto de vista y para todo el conjunto de la sociedad.

La experiencia histórica es rica en lecciones. El monopolio de la discusión sobre la grave situación mundial está rompiéndose poco a poco. Los problemas privados están saliendo a la calle para reconocerse detrás de cada puerta. Los ambientales han salido del ámbito científico al popular.

El presente se comienza a proyectar hacia el futuro. Algunas democracias con experiencia han incorporado a sus promesas de campaña conceptos como el de sustentabilidad brincando la cerca de sus cortos períodos de gobierno.

Más en concreto, los programas de ajuste estructural, pueden ya conocerse en sus resultados. Toda la población centroamericana ha sido tocada directa o indirectamente por ellos. Ya se puede medir lo que están haciendo y hacia adonde van y no solo lo que piensan lograr.

Los FES y los FIS, fundamentalmente asistencialistas y sin resultados de mediano o largo plazo, al menos demostraron en sus mejores expresiones, lo ágil que puede volverse un gobierno, sobretodo en épocas preelectorales.

La voluntad política, herrumbada en la gran mayoría de países de la región, aparece en procesos y momentos claves, con ímpetu, cara fresca y decisión. Trata de no perder tiempo en recomponer instituciones parasitarias del aparato estatal, ni viejas direcciones políticas corruptas. En algunos casos incorpora una actitud empresarial y trata realmente de dejar resultados tangibles en las comunidades. Con mucha mayor agilidad en El Salvador que en otros países, involucra ONGs y agrupaciones que acortan la distancia común entre gobierno y sociedad civil.

Casos excepcionales como el de la Alcaldía de San Pedro Sula deben romper la frontera de lo local para compartir su experiencia de cabildos abiertos. La capacidad generada desde la comunidad para controlar ya no solo la realización de las obras de infraestructura sino también la toma de decisiones sobre el presupuesto municipal se ha concretado allí. Los presupuestos anuales son producto de un proceso de concertación entre autoridades y comunidad.

Estos ejemplos no son la generalidad y posiblemente se circunscriban al período corto que dure un alcalde o ministro pero demuestran que cambios en las formas de hacer política son posibles aunque vayan acompañados de muchos interrogantes. ¿de qué o quienes depende esa voluntad política? ¿cuál es su límite? ¿cuánto durará? ¿convencerá a políticos menos audaces? ¿cómo avanza o limita las capacidades y movimientos comunitarios? ¿se institucionalizará? y podríamos seguir.

Ahora bien, si de la mujer se trata, no hay mucho que aplaudir.

POR LAS RENDIJAS DE LAS GRANDES POLÍTICAS

Las mujeres se introducen por las rendijas hasta en las grandes obras de infraestructura, caracterizadas por emplear mano de obra masculina. Aparecen como peonas, albañiles, constructoras en labores no consideradas como suyas. Pero esto es producto de su propia agilidad. Los espacios conquistados no han sido facilitados desde ninguna voluntad política o programa general. Los pocos ejemplos de contextos favorables solo han sido producto de políticas específicamente diseñadas para ello, también conquistadas por ellas mismas.

Esto tampoco quiere decir que todo es color de rosa cuando se conquista. Las más bondadosas políticas dirigidas hacia la mujer siguen cargadas de viejos lastres. Bastaría un diálogo corto con una de las madres de los hogares comunitarios o con la mayoría de microempresarias beneficiarias de un programa gubernamental para tener una larga lista de todos los aspectos esenciales que quedan al descubierto en esos programas puntuales. Los enfoques se caracterizan por ser sectoriales, dispersos, sin real respaldo institucional.

La importancia que tienen estas iniciativas es más por los espacios que abren que por los resultados directos que logran.

MAS QUE AIRE; PODER RESPIRAR

Abrir espacios a las iniciativas de la mujer facilita el desarrollo de procesos que lleven, en última instancia, a reales cambios de actitudes culturales y estructuras de poder.

Las dinámicas que se pueden generar a partir de oficinas, secretarías y otras iniciativas a nivel gubernamental, a través de propuestas de cambios legislativos y judiciales, pueden generar perspectivas que sobrepasen los marcos iniciales.

Las mujeres centroamericanas están desarrollando el aprendizaje sobre como aprovechar al máximo las coyunturas favorables. Están ensayando también cómo estirarlas y cristalizadas en conquistas consolidadas.

En el marco de los avances conceptuales, la estrategia de desarrollo humano ha logrado abarcar lo que debe ser una real participación e igualdad. Los índices de desarrollo humano son instrumentos precisos que abren perspectivas a que algún día podamos incluir entre ellos la cotidianidad de lo que significa ser mujer en esta sociedad. Algunos comienzan a preocuparse ya por darle también el valor de lo que se puede medir - como puede ser el número de mujeres violadas- a lo que no se puede medir como es el sufrimiento o la felicidad vividas íntimamente.

Características tratadas hasta hace poco como argumentos cursis de novelas femeninas comienzan a recopilarse como aspiraciones generales de la humanidad. Bienestar humano comienza a incorporar otro tipo de categorías como oportunidades, convivencia, armonía y satisfacción.

UN PARÉNTESIS SOBRE GÉNERO

En el contexto del respeto que merecen los y las precursoras teóricas de los derechos y oportunidades para la mujer sería conveniente hacer un esfuerzo especial de traducción a lenguaje común y corriente, de lo que se quiere decir.

Haber avanzado de derechos de la mujer, a mujeres en desarrollo, pasando por «empoderamiento» (difícil traducción de empowerment) y haber saltado a perspectiva de género, es sin duda un avance conceptual. Las élites intelectuales, en el buen sentido del término, prometen con ello seguir precisando las lecciones de la experiencia.

Sin embargo, además de producir instrumentos teóricos para afinamiento de un grupo selecto, muy importante por cierto, debemos esforzarnos por producir instrumentos teóricos que puedan ser para la acción de las mayorías.

Perspectiva de género es un concepto que requiere ser explicado antes de poder ser comprendido y mucho menos asimilado. Esto ocurre tanto a nivel de autoridades gubernamentales como de grupos de mujeres o público en general. Si hacer visible a la mujer no es tarea fácil, complicarla en las explicaciones lo hace aun más difícil.

Esto es doblemente importante por tres razones. Primero porque gobiernos, diseñadores y ejecutores de políticas se están contentando con añadirle a todo «con perspectiva de género». Esto lo dice «todo»... Segundo, porque las mujeres no lo entendemos a primer escucha. Esto dificulta los lazos entre feministas y mujeres del movimiento popular y social, y entre las mujeres y el resto de la sociedad en general. Tercero, porque nos aleja bastante del problema central que tenemos: cómo acceder al poder. Cuarto, porque las cosas que requieren mucha explicación llevan en sí mismas el germen de la duda.

DEL DICHO AL HECHO

En la región, todos y todas estamos comenzando a manejar conceptos como gobernabilidad, consenso, paz, concertación e igualdad de oportunidades (otros, perspectiva de género). No todo está dicho pero sí lo suficiente.

En algunos organismos nacionales e internacionales decisivos las mujeres han logrado avanzar hasta definir planes de acción específicos.

La arena de los verdaderos problemas no es qué queremos, sino cómo lo logramos. Por esto, desarrollo humano es un gran avance. Es claro lo que significa desarrollo de, por y para las personas. Nuestro debate es COMO lograrlo. Debemos pasar de las políticas y discursos a los mecanismos y acciones. Esta es la mejor forma de retroalimentar las estrategias.

Las mujeres de Centroamérica «no han estado al margen de la lucha política, sino del poder formal». En todos los países sin excepción, no ha habido lucha importante o no, en que las mujeres no hayan estado presentes.

Los años 90 se caracterizan sin embargo, por una presencia mejor estructurada de las mujeres en la lucha por ganar espacios propios. El movimiento de mujeres es heterogéneo, avanza de forma distinta en los diversos contextos políticos acompañando las aspiraciones nacionales de democratización y consolidación de la paz.

Desde esta diversidad, las mujeres van tejiendo un hilo que atraviesa toda la región. Con astucia, se aprovechan los espacios que se abren en las democracias que caminan en muletas. En el ejercicio de recomponer estructuras legítimas de poder las mujeres ensayan nuevas formas impregnadas de características que les son propias. Asumiendo la defensa de los más débiles y vulnerables, las mujeres construyen estilos de solidaridad humana, de respeto a la divergencia y búsqueda del consenso.

Las mujeres representan esperanzas que sobrevivieron a los terremotos naturales y sociales que caracterizan la región.

Reclaman participación y están como vanguardia en los movimientos populares y comunales. Por primera vez, espacios tradicionales comienzan algunas veces a utilizarse como trampolines para canalizar algunos proyectos afines a mayorías. Luchan por puestos de dirección política y candidaturas que signifiquen no simplemente una presencia numérica sino también un compromiso con las mujeres. Ensayando cómo introducir flexibilidad en la arena política, las mujeres están haciendo la experiencia de aprender caminando.

APRENDIENDO, ARRIESGANDO, ATREVIÉNDOSE

Como sintetizaba una líder comunal: Mientras algunos parten inocentemente de que «si el ladrón comprendiera las ventajas de ser honrado, dejaría de ser ladrón», nosotras le «comenzamos a tocar los huevos al águila».

El contexto costarricense permitió la conquista de la ley de **Igualdad Real de la mujer**. Aprendiendo de las campañas electorales, las mujeres inauguraron una nueva forma de debate nacional. Un proyecto de ley que fuera más allá de reconocimiento formal de la igualdad y forzara la voluntad social se lanzó a la arena pública y recorrió los más alejados rincones del país. Las aspiraciones del derecho a mayor representatividad política, de mecanismos de defensa contra la agresión doméstica, del derecho a una educación que no reproduzca estereotipos discriminatorios, el derecho a la propiedad para la mujer y otras, se cristalizaron en esta ley. Quizá el resultado más importante de este proceso ha sido un cambio de actitud cultural. La mujer ha comenzado a ser tema de opinión pública. Los políticos han comenzado a incorporar lo femenino en sus discursos. Costa Rica hizo el primer intento de presentar una candidatura presidencial no solo de mujer sino para la mujer.

Con propuestas de ley y de políticas públicas, las mujeres centroamericanas instauran una nueva forma de participación democrática más allá de lo electoral y exigen un control sobre la gestión y administración pública.

Nicaragua fue el primer país de la región en desarrollar un movimiento de mujeres centrado en sus propias demandas. También el primero en pasar la experiencia de desarticularse en aras de la unidad en la lucha contra la dictadura de Somoza, por la revolución, contra la intervención e infinidad de «prioridades» de carácter nacional y estratégico.

Si bien, desde el punto de vista legislativo, institucional y organizativo las mujeres conquistaron importantes derechos y reivindicaciones, la lección más generalizada es que en cualquier contexto político, las mujeres necesitan mantener formas autónomas de expresión organizada. Los intereses de las mujeres no tienen por qué sujetarse a los demás.

Si alguien ha aprendido de la revolución nicaragüense han sido las mujeres de la región.

La articulación de las demandas de las mujeres con el conjunto del movimiento popular, necesita apoyarse en la propia agrupación independiente. Ex-

presarse desde formas propias es tan importante como ser parte del movimiento global.

Hoy, mientras el movimiento de mujeres en Nicaragua busca recomponerse y hasta logran una cuota del 30% en todas las instancias de dirección del partido Sandinista, las mujeres de El Salvador, hablan de la necesidad de proponer un proyecto político alternativo.

Frente a las fuerzas políticas que firmaron los Acuerdos de Paz más importantes de la historia reciente, las mujeres pronunciaron:

«...nos queda claro, que aunque son expresión de dos proyectos políticos opuestos, ninguno tiene conciencia de nuestras necesidades, de nuestro aporte a la democratización de la sociedad, de la fuerza de desarrollo nacional que significamos...» (Concertación y Coordinadora de Mujeres).

Esto es doblemente significativo dada la polarización que caracterizó la guerra. Tradicionalmente, en **El Salvador** los organismos de mujeres se formaron en torno a intereses de clase, partidarios y generales. Las pocas que levantaron la bandera de las mujeres fueron duramente criticadas por los partidos, tanto tradicionales como revolucionarios.

Sin embargo, a mediados de la década, empezaron a surgir organismos de mujeres luchando por sus propios intereses.

En el nuevo proceso hacia la democratización del país y frente a la primera elección de presidente, diputados y municipales que se da en el marco de los Acuerdos de Paz, surge una iniciativa pluralista e independiente que busca hacer que se escuchen, por primera vez en el campo político electoral, las reivindicaciones cotidianas de las mujeres.

«Mujeres 94» define propuestas prácticas y estratégicas. Ventila la campaña electoral con nuevas formas de hacer política. Unifica sectores de mujeres por encima de partidos.

Esta iniciativa reúne una amplia gama de organizaciones y grupos de mujeres -27 en total- así como mujeres independientes, profesionales, trabajadoras urbanas, mujeres del sector informal y rural.

«Mujeres 94» elaboró una plataforma de demandas a ser incorporada en el programa de gobierno del partido que ganara la elección.

El Partido Arena y la Coalición CD/FMLN y MNL firmaran un acta de compromisos con el movimiento de mujeres de El Salvador.

Pasar de las denuncias y reivindicaciones a la elaboración de propuestas específicas, aprender a negociar y encaminarse a la búsqueda de políticas de estado por encima de los gobiernos es una experiencia también de las mujeres de **Panamá**.

En 1992, las mujeres panameñas habían conquistado espacios como el Comité Nacional de Mujeres «Clara González», Encuentro de Mujeres Negras, la Coordinadora de ONGs de Desarrollo/Mujer, la Red Contra la Violencia, Red de Educación entre Mujeres, Salud Género y Desarrollo, la existencia de la Comisión de Asuntos la Mujer de la Asamblea Legislativa, y otras experiencias.

Este contexto permite avanzar hacia un Proyecto Nacional de Concertación para elaborar una política de impacto hacia la mujer. Esta iniciativa fue apoyada por UNICEF-UNIFEM y coordinada por CEASPA.

Mujeres dirigentes de todo el país, representando organizaciones de base, ONGs, dependencias gubernamentales, partidos políticos, iglesias, comunicadoras sociales, universidades y organismos internacionales de apoyo a la mujer deciden organizar foros y debates por sectores y temas específicos.

Se sientan las bases que dan origen al «Foro Mujer y Desarrollo». De manera colectiva se orienta la acción para lograr un Plan Nacional de la Mujer que tome en cuenta las necesidades específicas de las mujeres, especialmente de los «Grupos en situación de especial interés», entre ellas las adolescentes, indígenas y negras, maltratadas y campesinas.

La metodología seguida abre un proceso de concertación de los sectores más representativos del movimiento de mujeres, social y político. Como resultado se abre el debate nacional. Se realizan actividades de impacto nacional. Los diagnósticos se popularizan y se aprovecha el espacio que se abre al tema mujer desde distintas organizaciones sociales.

La coyuntura electoral acelera el proceso. Los diferentes partidos manifiestan apertura para incorporar en sus propuestas de gobierno, planteamientos de distintos sectores sociales.

La dinámica hacia el diálogo nacional instaaura las consultas populares como método para elaborar los programas de gobierno. Las mujeres van más allá y conforman un Foro Nacional de Mujeres de los Partidos Políticos. Se logra que todos los candidatos firmen el «Compromiso Mujer y Desarrollo».

Pasadas las elecciones, las mujeres continúan organizadas para hacer que se cumpla el Plan. La discusión sobre la aprobación del código de la familia, la vinculación estrecha de la comisión de asuntos de la mujer de la asamblea legislativa, la apertura de sectores importantes de las iglesias a apoyar el Plan, la reapertura de la Oficina de la Mujer y el Ministerio de Trabajo y su acercamiento al proceso desarrollado por el Foro son algunos caminos abiertos que facilitan el proceso de una de las coordinaciones más efectivas y estratégicas de las organizaciones de mujeres de la región.

Esfuerzos parecidos se han realizado en **Guatemala y Honduras**. Los terrenos han sido mucho menos fértiles. Uno de los planes de desarrollo nacional mejor estructurados en cuanto a metas fue pospuesto por el presidente de Guatemala como tarea del año 2000.

En Honduras el único compromiso que el movimiento de mujeres considera que fue asumido por el presidente Reina se circunscribe a la creación de un Ministerio para la Familia. Las demás propuestas están a nivel e proyectos de ley. Una mirada a la presencia de las mujeres a nivel del gobierno ilustra la situación. De 292 alcaldes solo 33 son mujeres, de 1833 regidores solo 188, de 128 diputados propietarios solo 9, de 128 suplentes solo 11, de 40 representantes al parlamento Centroamericano hay solo 5 y todas suplentes.

TEJIENDO EL FUTURO A PARTIR DEL PRESENTE

El tejido de experiencias concretas de acción más sólido del movimiento de mujeres, en todos los países sin excepción, se construye a partir de una madeja de dolor humano. La lucha contra la violencia doméstica es el denominador común de cualquier mujer, esté donde esté.

En pocos años se ha formado un movimiento en defensa del derecho de las mujeres a vivir libres de violencia que muestra grandes niveles de reflexión y elaboración pero sobre todo de dinamismo. Las propuestas han ido cada vez más buscando la efectividad para detener la violencia.

Aun cuando se considera que el problema de la agresión contra las mujeres es un problema cultural cuya solución requiere de un cambio total de actitud por parte de la sociedad en su conjunto, también se ha identificado como obstáculo para este fin la tradicional separación entre lo público y lo privado. En este sentido, cada vez es mayor el peso de las propuestas que reclaman a los gobiernos asumir la parte de responsabilidad que les corresponde en la erradicación de la violencia exigiéndoles tomar medidas reales que impidan la impunidad de la agresión y terminen con la impotencia que la sociedad impone a las víctimas. Así se reclama sanción para funcionarios y profesionales aliados por acción u omisión de los agresores, protección activa de las mujeres en sus casas, lugares de trabajo y estudio, revisión de las legislaciones y prácticas estatales que se fundamentan en una tradición sexista y revictimizante para las mujeres, y como parte de los procesos de pacificación del área, el desarme de los funcionarios en el ámbito doméstico y familia.

Las propuestas que inicialmente fueron formuladas por las organizaciones de mujeres son cada vez más aceptadas por los gobiernos y las instituciones internacionales. En 1994 la OEA aprobó una Convención para Enfrentar, Prevenir y Sancionar la Violencia contra la Mujer, que constituye el primer instrumento específico en este campo que compromete a los gobiernos a pasar del campo de las declaraciones al de la acción.

«DEMOCRACIA EN EL PAÍS Y... EN LA CASA» (LEMA DEL MOVIMIENTO DE MUJERES CHILENAS)

Para la mujer la cuestión del acceso al poder, la igualdad de oportunidades, la expresión del consenso y la legitimidad que permitan un estado de derecho se define también en esa intimidad continuamente violada en lo cotidiano.

El autoritarismo, expresado en formas violentas, es la característica central de todas las formas de poder actual y tiene su origen en una sociedad estructurada en forma jerárquica. La asimetría entre géneros, la desvalorización de las mujeres, su rol social y vida particular son el punto de partida de esta forma suprema de marginación y sometimiento. Es también el escenario que permite ver como natural una de las más masivas, cotidianas y permanentes violaciones de los derechos humanos.

La violencia contra las mujeres constituye un obstáculo mayor para el desarrollo humano pues proporciona mecanismos idóneos para la concentración y transmisión de la pobreza generación tras generación. Constituye un grave problema de salud pública que cobra cientos de vidas. Representa un gigantesco ataque a la calidad de vida de la gran mayoría de la población femenina e infantil.

La violencia contra las mujeres permite estructurar otras formas de abuso y agresión cuyo blanco son niñas y niños, personas con discapacidades, ancianos y ancianas. Permite reproducir generacionalmente la sumisión femenina, la violencia doméstica y la agresión sexual en todos los ámbitos.

Si es absolutamente inmoral que subsista la pobreza cuando existen los recursos para enfrentarla es aun más inaceptable que la democracia frágil de la región esté amenazada con venirse abajo por la violencia que sigue recorriendo todas las formas de institucionalidad. En la arena política, en la relación con el medio ambiente, en las relaciones sociales más primarias, la violencia es la característica común.

La violación o desprotección de los derechos humanos al interior del hogar es una tarea común de países que combaten cuerpos militares emborrachados en el uso de la fuerza o que son ejemplos para el mundo por no tener ejército.

A pesar del florecimiento de formas democráticas, los asesinatos que buscan ser dejados en el pasado dictatorial siguen ocurriendo acompañados de violación para las mujeres, niños y niñas. La impunidad que todos y todas sabemos que acompaña el ejercicio del poder militar, acaba de ser reconocida socialmente, por primera vez en Honduras. Haber condenado al ex-coronel Castillo por la violación y asesinato de Riccy Mabel Martínez ha sido considerado por la opinión pública mundial como un primer paso del país en su disposición de frenar la violencia generalizada. Pero, la violencia contra la mujer, no es patrimonio del uso de la fuerza militar o política. En Costa Rica, donde la inseguridad ciudadana crece y el hampa se apodera de la capital, son asesinadas más mujeres que policías en el ejercicio de su profesión.

Ser mujer es la profesión más peligrosa que existe. La mayoría de asesinatos de mujeres ocurren a manos de sus compañeros. Doblemente peligroso es cuando ese compañero ejerce puestos de autoridad social. Tener compañeros militares o policías parece ser doblemente peligroso.

La gobernabilidad debe conquistarse también en el hogar y las relaciones interpersonales. El desarrollo humano, centrado ahora en la conquista de la seguridad humana, debe adquirir las formas necesarias que protejan el derecho a la vida digna de las humanas.

La política hacia la mujer ha sido precisamente no tener política. Cuando decir no, no basta, la sociedad entera debe asumir su responsabilidad. Inaugurar una nueva historia de la civilización humana depende de esto.

PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES EN MÉXICO.

Anna M. Fernández Poncela

Antropóloga. Profesora de la Universidad Metropolitana de México

«La mujer no ha llegado ahora a la madurez; la mujer siempre ha tenido madurez; es que los hombres nos negábamos a reconocer la madurez de las mujeres. Este reconocimiento es una batalla ganada por las propias mujeres; no fue una concesión, no fue una dádiva; fueron muchos años de lucha permanente de las mujeres por obtener sus derechos y su equiparación e igualdad de derechos con los hombres.»

Jesús Reyes Heróles

No es una sorpresa afirmar que en ningún país en nuestros días, las mujeres tienen en el espacio de la política formal, acceso, status, o algún tipo de influencia igual o parecida a la de los hombres (Nelson and Chowdhury 1994).

Esta ponencia tiene por objeto ampliar y profundizar el conocimiento sobre la relación entre mujer y política formal - aquella que tiene que ver con el sistema político-institucional -, en la realidad mexicana de las últimas décadas y en nuestros días. Se centra en el repaso cuantitativo de la presencia femenina en

1. El presente texto es parte de una investigación más amplia sobre las mujeres mexicanas y la política formal, en la segunda mitad del siglo veinte y hasta la actualidad, y desde un enfoque cuantitativo y cualitativo. Uno de los primeros resultados es Fernández Poncela, Anna (Comp.) Participación Política: las mujeres en México al final del milenio. México: El Colegio de México.

2. Doctora en Antropología por la Universidad de Barcelona, actualmente profesora-investigadora en el Area de Mujer, Identidad y Poder, del Departamento de Política y Cultura, Universidad Autónoma Metropolitana UAM-Xochimilco, México DF.

cargos de los partidos políticos y los poderes del estado, por un lado; y de otro, una revisión de las actitudes de las mujeres ante la política formal, y concretamente el comportamiento electoral.

El hecho de que este trabajo se circunscriba al mundo político formal, no quiere decir que se reduzca la política y la participación política femenina a la política institucional, la política es mucho más que eso, es más que las instituciones formales que se dedican a regularizarla (Geertz 1987); pero y sobre todo, en el colectivo que nos ocupa, las mujeres, donde las formas y relaciones informales -organizaciones populares y movimientos sociales- son por antonomasia destacadas y mayoritarias (Arizpe 1987; Caldeira 1987; Vargas 1987; Kirkwood 1990; Astelarra 1990).³

PRESENTACIÓN: LA REALIDAD LATINOAMERICANA

La relación del binomio mujer y política siempre ha sido calificada de compleja y difícil, en todo tiempo y lugar. Desde su reciente derecho al voto - años 30 y 40- (Cuadro nº 1), hasta la consideración de la persistencia de los valores tradicionales y de su «rol doméstico», aparentemente disociado del «mundo público», como barrera para la participación política, pasando por la igualdad formalmente establecida entre hombres y mujeres en todas las legislaciones constitucionales de América Latina. Por otra parte, la población femenina ha permanecido oculta en la teoría política contemporánea (Jaquette 1976; Chaney 1983; Vargas 1985; Kirkwood 1990; Jones 1992).

CUADRO Nº 1. SUFRAGIO FEMENINO EN AMÉRICA LATINA

PAÍS	AÑO DE OBTENCIÓN	PAÍS	AÑO DE OBTENCIÓN
Ecuador	1929	Chile	1949
Brasil	1932	Costa Rica	1949
Uruguay	1932	Haití	1950
Cuba	1934	Bolivia	1952
El Salvador	1939	México	1953
Rep. Dominicana	1942	Honduras	1955
Guatemala	1945	Nicaragua	1955
Panamá	1945	Perú	1955
Argentina	1947	Colombia	1957
Venezuela	1947	Paraguay	1961

Fuente: Cuadro elaborado a partir de la Ph. D. dissertation de Elsa Chaney, Wisconsin University, 1971.

3. Reconocemos también las posibles restricciones metodológicas derivadas de la utilización de material estadístico - su diseño inicial para otros fines, los errores que pudieran contener y el reduccionismo que su consulta pudiera ocasionar -; sin embargo, son los únicos acercamientos y aportaciones con las que contamos para analizar y reflexionar sobre la presencia y percepción de la participación política femenina.

Las mujeres se han convertido en votantes, sin embargo, no han ingresado de la misma forma al espacio político del poder y la toma de decisiones (Duverger 1955). Y las mujeres que sí han accedido han sido colocadas generalmente en puestos y actividades considerados «propios de mujeres», responsabilidades de carácter técnico y administrativo, y de tipo social y asistencial (Fernández Poncela 1993a, 1994).

La presencia femenina en la militancia y especialmente en órganos de los partidos políticos, y su participación en los poderes del estado -legislativo, ejecutivo y judicial-, es reducida (Cuadro nº 2). Las razones son múltiples y van desde la organización sexual restrictiva del propio sistema político y en concreto las convocatorias electorales, hasta la socialización y el rol femenino aprendido, que desanima a las mujeres a entrar en la arena electoral (Katzenstein 1984; Fernandez Poncela 1993b, 1994).

CUADRO Nº 2. PARTICIPACIÓN DE MUJERES EN LOS PODERES DEL ESTADO (%)

	MUNDO	AMÉRICA LATINA	MÉXICO	
	1987	1987	1987	1995
PODER LEGISLATIVO	9.7	7.5	10.3	13.6
Cámaras				
PODER EJECUTIVO	4.4	6	0	15.7
Gabinete				

Fuente: Cuadro elaborado con base a informes y documentos de las Naciones Unidas para el mundo y América Latina; para México la información ha sido extraída del Diccionario Biográfico del Gobierno Mexicano 1987, de las listas de asistencia de la Cámara de Diputados y Senado diciembre de 1994, y el Directorio provisional sobre el ejecutivo del Centro de Documentación de la Crónica Presidencial enero de 1995 (contando únicamente la presencia femenina en el gabinete presidencial).

Pero además del aparente desinterés que las mujeres muestran hacia la política institucional, su participación electoral es menor comparativamente a la expresada por los hombres - mayor nivel de abstencionismo- y su opción de voto es calificada de conservadora (Chaney 1971; Jaquette 1976; Astelarra 1990). Y en este sentido, México no es una excepción (Fernández Poncela 1995b).

MÉXICO: HISTORIA DE UNA ANTIGUA EXCLUSIÓN

Si realizamos una comparación de carácter histórico, veremos que ha habido avances: desde la aparición de una legislación más positiva hacia la mujer, hasta el lento pero constante aumento de la presencia numérica femenina en los cargos internos de los partidos políticos, en las cámaras parlamentarias, y el ejecutivo federal mexicano.

Las constituciones mexicanas no negaron a las mujeres sus derechos políticos, sin embargo, esto era debido a que no se las tenía en cuenta (Ojeda de Siller 1976; García Orozco 1989).

Las primeras voces en torno al sufragio femenino datan de finales del pasado siglo, su demanda fue importante en la época revolucionaria, y tuvo un gran impulso en la década de los años 30 de este siglo (INFONAVIT 1975; ICAP 1984; Farías 1988; Tuñón 1992); pero no fue hasta 1953, cuando la Constitución recogería con la reforma al artículo 34, el derecho al voto de las mujeres (IFE 1994a).

Y sería hasta 1974, cuando se le garantizó a la mujer la igualdad jurídica, con la reforma del artículo 4 constitucional (IFE 1994a).

Recientemente, en 1993 el Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales (COFIPE), recoge una «recomendación» a los partidos políticos, sobre la postulación de mujeres a puestos de elección popular tras una amplia movilización de sectores feministas (IFE 1994b).

Pero no solo ha habido exclusión histórica de las mujeres desde la política, sino que sus temas, intereses y necesidades han sido descuidados y postergados. Mientras, la mujer ha participado de forma notoria en los acontecimientos históricos del país, desde la colonia hasta la época revolucionaria, y ha tenido presencia en las luchas obreras de principios de siglo, ha sido soldadera y generala, afiliada a clubes liberales, activista en movimientos pro-derechos de la mujer, incorporándose al trabajo asalariado y al sistema de enseñanza, participando en organizaciones campesinas, obreras, feministas y también, en los partidos políticos.

CUATRO DÉCADAS DE PRESENCIA

Las mujeres se introdujeron en la política formal a través del ejercicio de su derecho al voto, lo cual marca un hito importante -a pesar de las restricciones del mismo por el fraude histórico y las notorias irregularidades de las convocatorias electorales del país -.

CUADRO N° 3 PRESENCIA DE LA MUJER EN LA CÁMARA DE DIPUTADOS Y EN EL SENADO EN LA MITAD DEL SIGLO XX EN MÉXICO

Legislatura	CAMARA DIPUTADOS			SENADO		
	no. curules	no. y % m		no. curules	no. y % m.	
1952-55 (XLII)	161	1 0.62%		64	-	-
1964-67 (XLVI)	210	13 6.19%		64	2	3.12%
1982-85 (LII)	400	46 11.50%		64	6	9.37%
1988-91 (LIV)	500	60 12.00%		64	10	15.62%
1991-94 (LV)	500	42 8.4%		64	3	4.68%
1994-97 (LVI)	495	70 14.14%		127	15	11.81%

Fuente: cuadro elaborado a partir de la información recopilada para «Participación social y política de las mujeres en México: un estado de la cuestión» en Anna M. Fernández Poncela (Comp.) (1994) Participación política: las mujeres en México al final del milenio. México: PIEM-COLMEX; y actualizada con base en los datos de Fernández Poncela, Anna (1995) «El reto de la política y la apuesta de las mujeres» Este País, n° 46, enero, México.

Su inclusión en algunos puestos del sistema político mexicano es un fenómeno reciente y no es comparable con su porcentaje en el padrón electoral -donde son el 51.6% de la población mayor de 18 años -, por ejemplo (Fernández Poncela 1994). En cuanto a su presencia en el Congreso de la Unión, de los años 50 datan las primeras mujeres diputadas (1952), y de la década siguiente (1964), las primeras senadoras. Desde esa fecha, el número total y porcentaje de mujeres ha ido en aumento constantemente, aunque de forma lenta y gradual (Cuadro 3).

Es también en los años 60, cuando aparecen las primeras mujeres en los órganos de los partidos políticos, que se integran a cargos. Primero sería el PRI, y con posterioridad el PAN, y ya en fecha más reciente el PRD (Cuadro n° 4).

CUADRO N° 4. PRESENCIA DE LA MUJER EN LOS PRINCIPALES ÓRGANOS DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX EN MÉXICO

	CEN	CPN	CE	MP			
(Consejo (Comités (Milicianía (Comité Ejecutivo Nacional) Político Estatal - Política Nacional) les) Total)	1960	1980	1990	1994	1994	1994	1994
PAN	-	6.3%	17.9%	11%	5%	3%	44%
PRI	4.2%	10.8%	12.5%	13% ⁴	12%	9%	-
PRD	-	-	20%	23.8%	21%	8%	-

Fuente: cuadro elaborado a partir de la información recopilada para «Participación social y política de las mujeres en México: un estado de la cuestión» en Anna M. Fernández Poncela (Comp.) (1994) Participación política: las mujeres en México al final del milenio. México: PIEM - COLMEX.

Respecto al poder ejecutivo y la administración del estado, en 1958 fue nombrada la primera mujer Subsecretaria de Estado en la Secretaría de Educación Pública, en 1970 la primera Oficial Mayor de la Secretaría de Relaciones Exteriores, en 1981 la primera Secretaria de Estado en Turismo. Fue precisamente en los inicios de los años 80 cuando algunas mujeres accedieron a puestos altos (Farfás 1988; Leal 1992).

4. En 1992 la presencia femenina en el CEN del PRI fue de 20% y en 1993 de 16%.

Tan sólo tres mujeres han sido titulares de Secretarías: - Turismo en 1982, Pesca 1989 y Contraloría General de la Federación 1989-; y únicamente ha habido tres Gobernadoras de Estado - Colima en 1979, Tlaxcala 1987 y Yucatán 1991-.

Por otra parte, y respecto del poder judicial, la primera magistrada del Tribunal Supremo de Justicia del Distrito Federal fue nombrada en 1929 (Fernández Poncela 1994).

LA PARTICIPACIÓN EN EL ÚLTIMO SEXENIO

En el marco del proceso de transformaciones habidas en México durante los pasados decenios (1930-1995) - migración, urbanización, industrialización, crecimiento económico -, la población femenina se ha ido introduciendo en diferentes espacios de la realidad social -a pesar de mantenerse la discriminación -. Sin embargo, los cambios que han tenido lugar en relación directa con las mujeres, cierto control de la fecundidad recientemente (De Oliveira y García 1990), el aumento educacional en todos los niveles de la enseñanza, y un crecimiento en la inserción al mercado laboral - con cierta diversificación ocupacional y composición de la mano de obra femenina -, no ha conducido a las mujeres a posiciones representativas o decisorias de poder en el nivel político.

Y si por una parte, en algunas ciudades la población económicamente activa femenina alcanza el 35% (García y De Oliveira 1994), y la matrícula universitaria en un 40% está compuesta por mujeres (Morales 1993), o la jefatura femenina ronda el 15% (Acosta 1991); por otra parte, la media de participación femenina en los órganos internos federales del PRI, PAN y PRD, era en 1994 de 14.3% (Cuadro n° 2), y en cuanto a su participación en el Congreso de la Unión era 7.9%, antes de las elecciones del pasado 21 de agosto. Si bien, en la presente legislatura (1994-97), ha tenido lugar un notable aumento en cuanto a dicha presencia (Cuadro n° 3).⁵

En el poder ejecutivo, había en el último sexenio unas 79 mujeres en cargos, que representan 6.7% de participación femenina, ya que el total de personas bajo ese rango era de 1.162 (Presidencia de la República 1993).

Respecto al poder judicial, de los 291 cargos de este poder, había 39 mujeres, esto es, 13% de representación femenina en el mismo (Presidencia de la República 1993).

5. No se pretende comparar cifras no comparables, únicamente subrayar cómo ha habido cambios en algunos niveles de la sociedad y las mujeres se han internado en actividades y espacios hasta hace poco considerados masculinos, mientras no ha sido así en otros. Si bien hay cifras sobre la incorporación de la población femenina a la fuerza de trabajo por ejemplo, no las hay para la afiliación a partidos políticos y centrales sindicales, cuestiones éstas que tienen que ver con un descuido del estudio de éstos temas por una parte, y de otra, con la negativa de las fuentes a proporcionar datos al respecto.

Como dato de interés, en la última legislatura (1988-1994) se produjo un descenso de la presencia de mujeres en la Cámara de Diputados y en el Senado, pasándose de 12% (1988) de mujeres a 8.4% (1991) en la primera, y de 15.62% (1988) a 4.68% (1991) en la segunda (Cuadro n° 3). Curiosamente esto sucedió en un año electoral en el cual el movimiento feminista realizó una gran campaña y presentó a sus propias candidatas a través de algunas formaciones políticas que se ofrecieron para ello. Lo que significa que el aumento de su presencia numérica en posiciones de poder político no es lineal ni progresivo, sino puede revertirse en cualquier momento.

Por otra parte, también ha habido una disminución en cuanto al número de mujeres en los principales órganos federales en un partido político (PAN) y se mantuvieron prácticamente estancadas en otro (PRI), en estos últimos años; únicamente en el PRD su presencia parece haber aumentado desde su creación (Cuadro n° 4).

Tras las últimas elecciones de 1994, la participación de mujeres en las cámaras del poder legislativo se ha remontado, con un 14% de diputadas y un 11.81% de senadoras, el más alto porcentaje en la historia de la primera cámara (Cuadro n° 3).

Paralelamente a esta reducida participación numérica, está la débil representación cualitativa, esto es, los lugares que ocupan, las tareas que realizan y el poder de decisión que realmente poseen.⁶

Las mujeres que sí han accedido al mundo de la política formal en México, han sido colocadas en actividades y responsabilidades de carácter técnico y administrativo. Y sus cargos suelen estar relacionados con tareas de tipo social y asistencial. Los lugares y los espacios son considerados «reservados» y «propios de mujeres». Se trata además, de mujeres de un determinado nivel socio-económico y cultural, y mayoritariamente pertenecientes al partido en el gobierno (Fernández Poncela 1994).

De otro lado, estas mujeres políticas profesionales, no tienen porque interesarse por la discriminación de las mujeres, en general carecen de conciencia de género, y no colaboran para incluir los temas de género en la agenda política del país (ICAP 1984).

DESINTERÉS, ABSTENCIONISMO, CONSERVADURISMO

En el plano de las actitudes y opiniones, las mujeres a grandes rasgos no parecen mostrar tanto interés en la política institucional, comparativamente con los hombres; no así por la política entendida como la resolución de problemáti-

6. Basta con revisar los puestos que tienen las mujeres en la administración pública del Estado (Presidencia de la República 1993); o en cuáles Secretarías han llegado a asumir el cargo de Secretaria - ya hemos visto que en la historia del país sólo hubo tres en lugares no caracterizados por el poder y la función política -, en la actualidad se ha batido la cifra récord de tres mujeres en el Gabinete: Turismo, Medio Ambiente y Contraloría (Fernández Poncela 1995c).

cas cotidianas -movimientos sociales y organizaciones populares- donde para el caso de México se invierten las cifras entre hombres y mujeres, y un 80% de sus miembros son mujeres (Fernández Poncela 1994).

Según los datos que arrojan algunos de estudios de los años 70 y 90, así como, las informaciones que proporcionan las encuestas en torno a las últimas elecciones -21 agosto de 1994-, el interés por la política de las mujeres es escaso. Pero no sólo eso, las mujeres hablan poco de política, les importa menos las convocatorias electorales, tienen un mayor índice de abstencionismo, y creen menos en la limpieza electoral y el respeto al voto (Blongh 1972; Acosta et. al. 1991; Excelsior 1994). Todo un signo de alejamiento, desinterés, y sobre todo desconfianza en el sistema político institucional, y de forma especial las convocatorias electorales.

En una de preguntas de una encuesta preelectoral, se obtuvieron los siguientes resultados sobre el interés de hombres y mujeres en informarse sobre política -en época repetimos preelectoral -: en los rangos de mucho y regular había más hombres que mujeres -27.5% hombres ante 19.3% de mujeres en el primero, y 46.1% ante 41.6% en el segundo-; mientras que a las personas consultadas que afirman que les interesaba poco o nada el porcentaje de mujeres era superior -20.6% de hombres frente a 30.1% de mujeres y 5.9% de hombres frente 9. % de mujeres- (Cuadro n° 5).

CUADRO N° 5. INTERÉS POR INFORMARSE SOBRE LA POLÍTICA DEL PAÍS

GRADO DE INTERÉS	SEXO	
	HOMBRES	MUJERES
MUCHO	27.5	9.3
REGULAR	46.1	41.6
POCO	20.6	30.1
NADA	5.9	9.0

Fuente: Séptima encuesta nacional preelectoral, Gabinete de Estudios de Opinión, 1994.

A la hora de la consideración de la importancia del voto, datos de esta misma muestra, señalaban nuevamente que los hombres le daban más importancia que las mujeres. En cuanto a la tendencia política expresada en la consulta, un mayor porcentaje de mujeres declararon su posicionamiento de derechas, mientras más hombres se consideraban de centro y de izquierda; así como, más

7. Esta pregunta sobre las tendencias o simpatías políticas de la gente es compleja de analizar, máxime en un país donde no ha habido tradición de democracia formal y de cultura política, y en donde señalar la izquierda y la derecha es más convencional que real.

hombres se declararon independientes ante esta misma pregunta, y más mujeres afirmaron carecer de tendencia política (Gabinete de Estudios de Opinión 1994).⁷

Un grupo importante de mujeres pensaban votar por el PRI con motivo de la convocatoria electoral presidencial del 21 de agosto de 1994 -42% frente a 37.8% de hombres- y por otra parte, más hombres pensaban votar por el PAN -26.1% frente 23.6% de mujeres-, y lo mismo sucede con el PRD -13.6% de hombres ante 8.3% de mujeres- (Cuadro nº 6).

CUADRO Nº 6. VOTO A LOS PARTIDOS POLÍTICOS PARA PRESIDENTE

PARTIDO	SEXO	
	HOMBRES	MUJERES
PAN	26.1	23.6
PRI	37.8	42.0
PRD	13.6	8.3
OTRO	4.2	6.1
NINGUNO	3.9	4.1
NO SABE	9.2	10.6
VOTO SECRETO	5.3	5.2

Fuente: Séptima encuesta nacional preelectoral, Gabinete de Estudios de Opinión, 1994.

Varias muestras recogidas para las mismas fechas, coincidieron en que si se privilegia la variable sexo, a la hora de la distribución de intención de voto por partido político, el PRI acumula un mayor porcentaje del voto femenino.

Y a la hora de establecer el por qué de la opción de voto más mujeres lo justificaban «por costumbre» -20.1% frente al 17.7% de hombres -, mientras eran más numerosos los hombres que lo hacían «por el cambio» -14% ante al 8.5% de mujeres -; y las mujeres eran las que respondían más con el «no sabe» -3.2% frente 1.4% de hombres- (Gabinete de Estudios de Opinión 1994).

Si bien esta selección de voto femenino calificado de conservador, no es homogénea y depende de diferentes factores, y el conglomerado de variables es similar al de sus homólogos masculinos: menor nivel de ingresos y educación, más rurales y mayor edad (Belden & Russonello y Ciencia Aplicada 1944; Covarrubias y Asociados 1994; Cámara Nacional de la Industria de la Radio y la Televisión 1994).⁸

8. Curiosamente, los partidos y gobierno de carácter más «progresista» negaron en su momento el derecho al voto de las mujeres. Por otra parte, irónicamente la mujer vota de forma conservadora, mientras aparentemente son otras las opciones políticas que contemplan más a menudo su problemática en la actualidad.

Como vemos y por las informaciones recabadas, las mujeres parecen interesarse, hablar e informarse menos sobre política institucional y electoral que los hombres, y consideran el voto menos importante que la población masculina.

Por otra parte, su simpatía política se inclina hacia la derecha, y a la hora de dar su voto, lo hacen por el PRI en un número mayor a los hombres. Curiosamente la justificación de su opción electoral «por costumbre», contiene toda la coherencia con sus respuestas anteriores y con lo que se espera de ellas -especialmente sobre la base de su identidad y rol de género tradicional: esposa, madre y ama de casa, como guardianas y reproductoras del orden social establecido- (Fernández Poncela 1995b).

De ahí que se las señale con el calificativo de conservadoras de forma poco precisa. Las mujeres afirman simpatizar más con la derecha y votan al PRI - que en México significa el continuismo⁹-, no porque sean conservadoras en el sentido político estricto de reacción o conformismo político.

Las mujeres a lo largo de la historia y en la actualidad, como subcultura subordinada y subalterna al modelo cultural dominante, han tenido que adaptarse a la realidad que las rodea, a la imagen y rol que se las ha adjudicado. Producto de la endoculturación primaria, los mensajes culturales y la propia experiencia, es que las mujeres deciden mantenerse al margen de la política -que a su vez las margina -. Cuando opinan o dan su voto con fines electorales, lo hacen según su función de guardianas de la paz y el orden, según su deber ser, sólo enfrentándose directamente el universo simbólico y la realidad dominante en casos límite, según su papel de servicio a los demás, cuando hay posibilidades de ganar o bien cuando se percibe que no hay nada que perder (Fernández Poncela 1993b).

La configuración del sistema político en general, y concretamente la cultura política mexicana por un lado, y la compleja relación entre las mujeres y la política formal - que por otra parte es similar en diversas latitudes- son las claves para descifrar esta realidad.

En cuanto al sistema político mexicano este ha sido caracterizado como presidencialista, corporativista y autoritario; lo cual deriva en una cultura política pasiva, desconfiada y apática, a grandes rasgos. Ante este panorama complejo para la existencia de una cultura participativa y democrática, la presencia de mujeres - por sus tradicionales complicaciones de acercarse y acceder a la política- se hace más compleja y difícil (Fernández Poncela 1994).

9. Votar por el PRI más allá de los tradicionales e inexactos calificativos de derecha, izquierda o centro, quiere decir votar por el continuismo de un sistema político con un partido casi único, autoritario y presidencialista, que durante 66 años ha gobernado prácticamente sin oposición electoral (Fernández Poncela 1994).

La población femenina, además de compartir esta cultura política, la transmite y reproduce. Una cultura política que la excluye y discrimina. Una cultura política que como la mexicana es peculiar y doblemente enajenante: como mujeres y como ciudadanas en general.

EXPLICACIONES INTERPRETATIVAS: DIFICULTADES, OBSTÁCULOS Y LIMITACIONES

Se hace necesario pensar en los obstáculos del sistema político y la cultura política, y en las dificultades de la población femenina respecto de la misma. Pero y también en las limitaciones económico-materiales, ideológico-culturales y psicológico-afectivas, que distancian a la población en general del sistema político y a las mujeres de forma específica.

En primer lugar, el grado y tipo de subordinación en el ámbito doméstico y las condiciones estructurales -casa, familia, hijos-, restán tiempo y energías. También los aspectos de sobrevivencia cotidiana, cuando no se tienen cubiertas las necesidades básicas, son fuente de preocupación, desestabilización e influyen en el aparente o relativo desinterés y alejamiento de la política formal (Fernández Poncela 1993b, 1994).¹⁰

En segundo lugar, ya sea mediante la «naturalización» (biología) o bajo el «peso de la tradición y la costumbre» (cultura), se crea y recrea un imaginario social cuyo mensaje excluye a las mujeres de la política. Las mujeres no participan en el «mundo público» donde se desarrolla la actividad política por excelencia, y su identidad se construye en la «esfera doméstica» -como madre y cuidadora del hogar-. Introducirse en el ámbito masculino, puede significar señalamiento y coerción social, al no hacer lo que se espera que las mujeres hagan según el modelo cultural dominante (Fernández Poncela 1994).¹¹

Y en tercer lugar, las propias mujeres rechazan la política institucional porque la consideran ajena a sus vidas e intereses, según la autoimagen que tienen de ellas mismas. Sumergirse en la política puede inducir a desdibujar su identidad como género construida en el ámbito doméstico, y puede generar inseguridad y autoinculpación al no hacer lo que la socialización les ha introyectado que «deben hacer». Además del sobreesfuerzo -material y psicológico- y vencimiento de dificultades que un espacio masculino, como éste, significa (Fernández Poncela 1993b, 1994).¹²

10. En un taller con líderes sindicales del centro del país, una mujer preguntaba en su mesa de discusión: «pero cuándo quieren que nos dediquemos a la política sino tenemos tiempo» (México, 1994).

11. En el taller anteriormente aludido, algunas mujeres expresaron que la sociedad en su conjunto está en contra de su participación, directa o indirectamente, desde el empresario, el líder sindical, hasta el propio marido (o padre)» (México 1994).

12. En otro taller, con líderes sindicales también, en la plenaria final, una mujer decía: «es que cambiar duele, duele mucho» (México 1995).

Hay pues una necesidad de replantearse qué es, qué significa y cómo hacer política desde, por y para las mujeres. Desde la reconceptualización abarcando la participación informal, hasta la integración de lo doméstico y cotidiano, pasando por fijar la atención en los espacios en los cuales la mujer sí participa (Kirkwood 1990).

ESTRATEGIAS AFIRMATIVAS: OPORTUNIDADES, ESPACIOS, POSIBILIDADES DE CAMBIO

Sin embargo, a pesar de los obstáculos, dificultades y limitaciones de un ingreso equitativo, pleno y satisfactorio de las mujeres a la política, deben visio-narse los espacios y las oportunidades. Recapacitar, por ejemplo, que sólo en la medida en que se incorporen mujeres próximas al feminismo y solidarias con la defensa de los derechos de las mujeres, se van a abrir posibilidades de transformación en cuanto a la discriminación femenina.

Varias son las estrategias afirmativas, o las acciones que desde una discrimi-nación en positivo, pueden llevarse a cabo en el sentido de dar más oportuni-dades de participación política a las mujeres, como el caso de las «cuotas» en política. Ya que de la desigualdad no puede surgir la igualdad, se debe de dar ciertas ventajas a las mujeres.

Por otro lado, las transformaciones jurídicas, el cambio educativo, y la sensibilización de los medios masivos de comunicación, influyen considerable-mente en este sentido.

El sistema político no está configurado para la participación femenina y no pone los medios para potenciarla. Las mujeres tampoco parecen muy interesa-das en dicha participación, no experimentan su necesidad ni hacen mucho al respecto.

Se trata pues de un pez que se muerde la cola. Las mujeres no participan porque no conocen y no se reconocen en la política, y la política no las reconoce a ellas y a sus preocupaciones. La política no se interesa por las mujeres y a las mujeres no les interesa la política. Reproduciéndose los estereotipos creados sobre la participación política de la mujer y su posición, su situación persistirá y nada cambiará. Tiene que producirse una transformación por ambas partes, des-de la política y desde las mujeres. Pero el cambio debe ir más allá que la suma de voluntades e intereses, ha de enmarcarse en un cambio cultural de largo alcance para que se enraíce y asiente (Fernández Poncela 1993b).

No hay que criticar ni festejar los modos y opciones de la participación política femenina, hay que interpretarla y explicarla, analizarla y comprenderla en toda su extensión y profundidad desde la academia; y desde la política, sería bueno que se implantaran los medios necesarios, reconceptualizando la teoría y práctica política, para dar cabida a la presencia de las mujeres y a los temas de género.

El tópico de la política no interesa a las mujeres, no se informan, no saben, no hablan, no votan, no se presentan o salen en cargos, debe revisarse y ahondar-se. La creencia de que las mujeres se acercan a aquellas propuestas que más se

parecen a ésta caracterización, y en donde se reconocen con su imagen y roles tradicionales, y que además la justifican por razones de costumbre, reproduciendo su papel de reproductoras sociales que la sociedad las ha adjudicado, tiene que revisarse también.

El desinterés, abstencionismo y simpatías a formaciones políticas de carácter conservador, es porque las mujeres son conservadoras, o por qué es conservadora la política que no da cabida, no abre espacios ni da oportunidades a las mujeres, reproduciendo en fin, la discriminación secular.

CONSIDERACIONES FINALES: BALANCE Y PERSPECTIVAS

Concluimos que la participación política de las mujeres, en puestos altos del sistema político mexicano, es reducida numéricamente y débil cualitativamente. Ha habido avances y retrocesos, pero la nota que predomina es de una asincronía o desencuentro entre la participación política formal y otros niveles de la sociedad -educación, trabajo-, en donde sí ha habido transformaciones respecto de la introducción y participación de las mujeres, o se han producido cambios en la misma sociedad que influye directamente en la vida de la población femenina -fecundidad-.

La tardía incorporación de las mujeres al sistema político formal, el escaso grado de interés suscitado por la política, el reducido acceso a cargos en partidos políticos o en los poderes del Estado, y un comportamiento electoral conservador -abstencionismo electoral y voto por el PRI-, son algunos de los rasgos más remarcables para una caracterización de la participación de las mujeres en la política mexicana. El mundo de la política sigue siendo un espacio masculino, la extensión de derechos políticos a las mujeres o la firma de convenios internacionales, no alterarán su concepción y estructura androcéntrica.

Hay por supuesto explicaciones interpretativas en torno a las dificultades, obstáculos y limitaciones de la participación política de las mujeres. Desde la configuración del sistema político institucional, pasando por la cultura política del país, hasta llegar a los problemas económicos y culturales de la sociedad en su conjunto, y los psicológicos de las propias mujeres (Fernández Poncela 1994).

Como y también, hay propuestas de estrategias afirmativas para la superación de esta baja presencia y representación. Desde las cuotas al interior de los partidos políticos y en cargos de elección popular -con mujeres feministas o que defiendan los derechos de las mujeres-, hasta la presencia de los temas e intereses de las mujeres en la agenda política del país, pasando por los cambios jurídicos, educativos y en los medios de comunicación (Fernández Poncela 1994).

Y sobre todo, lo más difícil y quizás también lo más importante que es la transformación de las mentalidades, el cambio del modelo cultural dominante que perpetúa la subordinación.¹³

13. Como me comentaba una informante en 1991 durante la realización de trabajo de campo, sobre este mismo tema, en la ciudad de León (Nicaragua), con mujeres popula-

Vivimos en un momento histórico donde se da una crisis de transición, y es precisamente en momentos de guerras, crisis y revoluciones, cuando las mujeres han participado más activamente en la política (Fernández Poncela 1993b). Sin embargo, la crisis de valores y conceptos nos ha traído cierto conservadurismo y actitudes de intolerancia, nada más contrario a los supuestos intereses de género y al feminismo.

El sistema político mexicano tiene todavía un reto -entre otros muchos- en cuanto al acceso y participación femenina, y las mujeres una apuesta sobre su incursión en el ámbito de la política institucional del país.

Se hace necesario pensar estrategias y buscar soluciones. Las mujeres han de introducirse en la política dialogar, negociar, participar. Quedarse fuera equivale a renunciar a la lucha desde una postura de estéril purismo estético. Integrarse puede significar correr el peligro de ser absorbida y captada, por los principios y formas que se critican. Es preciso buscar un término medio, participando, pero sin perder la capacidad de crítica, es quizás la postura más razonable¹⁴. Se hace necesario buscar el equilibrio entre las «demandas reformistas» y los «ideales utópicos», entre la utopía -entendida como «aquello inédito pero posible»- y la política -como «el arte de lo posible»-, «ahí está el detalle».¹⁵

REFERENCIAS

Acosta, Félix

1991 «**La familia. Hogares pobres con jefaturas femeninas**» Demos, n° 5, México.

Acosta, Ma. Teresa; Uribe, Javier; López, Concepción; Millán, Angélica

1991 «**Participación electoral femenina: De la representación social de la política al voto**», Iztapalapa, n° 23, México.

Arizpe, Lourdes

1987 «**Democracia para un pequeño planeta bigenérico**» en Jelín, Elizabeth (Comp.) Ciudadanía e identidad: las mujeres en los movimientos sociales latino-americanos. Ginebra: UNRISD.

Astelarra, Judith

1990 «**Introducción**» y «**Las mujeres y la política**» en Astelarra, Judith (Comp.) Participación política de las mujeres.

Belden & Russonello y Ciencia Aplicada

1994 «**Resumen de una encuesta sobre preferencias electorales en México**» Este País, n° 44, noviembre, México.

res: «Es más fácil ganar un combate y yo he estado en la guerra, que cambiar la mentalidad de la gente», que es la frase local de la famosa expresión de Einstein: «Es más fácil desintegrar un átomo que un prejuicio».

14. Las feministas italianas hablan de «extrañeza» en su relación con el poder, estar dentro y fuera a la vez, participar pero sin ser integradas en el sistema.

15. Frase extraída del título de una popular película de Mario Moreno Cantinflas.

Blong, William S.

1972 «**Political Attitudes of Mexican Women**» *Journal Inter- American Studies and World Affairs*, vol. 14, n° 2, May.

Caldeira, Teresa

1987 «**Mujeres, cotidianidad y política**» en Jelín, Elizabeth (Comp.), op. cit. Cámara Nacional de la Industria de la Radio y la Televisión

1994 en Mercado, Lautaro y Zuckermann, Leo «**La encuesta a la salida de las casillas. Un vencedor más del 21 de agosto**» *Nexos*, n° 201, septiembre, México.

Covarrubias y Asociados

1994 «**Razones del voto**» *Voz y Voto* n° 21, noviembre, México.

Chaney, Elsa M.

1971 "Women in Latin American Politics: The Case of Peru and Chile Ph. D. dissertation, Wisconsin University.

1983 «**Supermadre. La mujer dentro de la política en América-Latina**». México: FCE.

De Oliveira, Orlandina y García, Brígida

1990 «**Trabajo, fecundidad y condición femenina en México**». *Estudios Demográficos y Urbanos*, n° 15, México.

Duverger, Maurice

1955 **The Political Role of Women**. Nueva York: UNESCO.

Excelsior

1994 «**Resultados de la encuesta**» 12 agosto, México. Farías Mackey, Ma. Emilia

1988 «**La participación de la mujer en la política**» en Varios Autores, México 75 años de Revolución. *Desarrollo Social II*. México: FCE-INEHRM.

Fernandez Poncela, Anna M.

1993a «**Participación económica y política de las mujeres nicaragüenses**» *Boletín Americanista*, n° 42-43, Universidad de Barcelona.

1993b «**Transformación social versus modelos culturales persistentes**» en Riquer, Florinda y Saucedo, Irma (Comp.) *Identidades de Género*. México: PIEM-COLMEX.

1994 «**Participación social y política de las mujeres en México: un estado de la cuestión**» en Anna M. Fernandez Poncela (Comp.) *Participación política: las mujeres en México al final del milenio*. México: PIEM-COLMEX.

1995a «**El reto de la política y la apuesta de las mujeres**» *Este País*, n° 46, México.

1995b «**El pez que se muerde la cola o de cómo son conservadoras las mujeres**» *Política y Cultura*, n° 6, UAM-X, México.

1995c «**The Political Participation of Women in México Today**» en Randall, Laura (Comp.) *The Changing Structure of México*. New York: The City University of New York.

Gabinete de Estudios de Opinión (1994) «**Séptima encuesta nacional preelectoral**» México.

García, Brígida y De Oliveira, Orlandina

1994 **Trabajo femenino y vida familiar en México**. México: COLMEX.

García Orozco, Antonio

1989 «**Ley electoral de 1857**» en Legislación Electoral Mexicana 1812-1988, México: Aedo.

Geertz, Clifford

1987 **La interpretación de las culturas**. México: Gedisa. ICAP (Instituto de Capacitación Política)

1984 **Participación política de la mujer en México. Siglo XX**. (Comp. de la ANFER, Agrupación Nacional Femenil Revolucionaria) México: ICAP-PRI. IFE (Instituto Federal Electoral)

1994a **Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos**. México: IFE.

1994b **Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales**. México: IFE.

INFONAVIT (Instituto del Fondo Nacional para la Vivienda de los Trabajadores)

1975 **1916 Primer Congreso Feminista de México**. México. Jaquette, Jane

1976 «**Female political participation in Latin America**» en Nash, June and Safa, Helen (ed.) *Sex and Class in Latin America*. New York: Praeger Publishers.

Jones, Kathleen B.

1992 «**Hacia una revisión de la política**» *Política y Cultura*, n° 1, UAM-Xochimilco, México.

Katzenstein, Mary Fainsod

1984 «**Feminism and the Meaning of the Vote**» *Signs*, vol 10, n° 1, Autumn.

Kirkwood, Julieta

1990 **Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista**. Santiago: Cuarto Propio.

Leal Duck, Luisa María

1992 «**Condiciones de la mujer en México**» *Quorum*, año 1, n° 7, octubre, México.

Morales Hernández, Liliana

1993 «**Mujer que sabe latín: la mujer en la educación superior en México**»

El Cotidiano, n° 53, marzo-abril, México.

Nelson, Barbara J. and Chowdhury, Najma

1994 **Women and Politics Worldwide**. New Haven & London: Yale University Press.

Ojeda de Siller, Renée

1976 «**Los derechos de la mujer mexicana**» *Pensamiento Político*, vol 21, n° 81, México.

Presidencia de la República

1993 **Diccionario Biográfico del Gobierno**. México: FCE.

Tuñón, Enriqueta

1992 **Mujeres que se organizan**. El Frente Unico Pro Derechos de la Mujer, 1935-1938. México: UNAM-Porrúa.

Vargas Valente, Virginia

1985 «**Las mujeres en movimiento. O de cómo somos políticas las mujeres**»

Documento mimeografiado, Lima.

1987 «**El poder como acción transformadora**» Doble Jornada, n° 2 ,5 abril, México.

INTERVENCIÓN SOCIAL DEL ESTADO: APUNTES PARA UN CAMBIO DE ENFOQUE

Haydée Birgin.

Asesora del Senado de la Nación. Argentina
Directora de "La mujer en la agenda política parlamentaria"
(CEADEL)

LAS MUJERES, VEINTE AÑOS DESPUÉS

La IV Conferencia de Naciones Unidas sobre la Mujer (Beijing 1995) - veinte años después de la I Conferencia que inició la Década de la Mujer - es una buena oportunidad para evaluar los logros alcanzados y reflexionar en torno a los graves problemas que aún enfrentan las mujeres en la vida cotidiana.

La etapa que va de 1975 a 1995 ha sido un período de grandes transformaciones: el escenario mundial se ha visto modificado por la creciente globalización de la economía, el fin de los bloques ideológicos y otros profundos cambios tecnológicos, económicos y políticos. Esto nos presenta un desafío, ya que nuevos problemas requieren nuevas respuestas.

La pobreza ha aumentado: mil millones de personas -70% de las cuales son mujeres- viven con demandas básicas insatisfechas. No obstante estos datos, los costos sociales de la crisis y del ajuste no son considerados relevantes por la mayoría de los gobiernos de América Latina.

En realidad subsiste la idea generalizada de que pronto se restablecerá el crecimiento económico y se recuperarán el empleo y los ingresos de los sectores más pobres. Se espera eliminar la pobreza y atenuar la desigualdad mediante programas sociales focalizados, aunque tal optimismo parece cada vez menos convincente. La profundidad de la crisis mexicana ha dejado al descubierto los efectos nefastos que el modelo neoliberal ha tenido en la región.

La Cumbre Social (Copenhague 1995), como intento de respuesta de los líderes del mundo a los nuevos desafíos económicos y sociales, abre nuevas expectativas. Su compromiso es propiciar el desarrollo social, erradicar la pobreza, reducir el desempleo, velar para que los programas de ajuste estructural incluyan objetivos de desarrollo y promuevan la integración social. En este compromiso, la igualdad entre hombres y mujeres ocupa un lugar significativo. Los resultados dependerán, seguramente, del peso y la capacidad de negociación que en cada uno de los países tengan las fuerzas democráticas y comprometidas en un proyecto de transformación social.

En América Latina, el proceso de democratización que se desarrolló en la década de los 80 no se vio, lamentablemente, proyectado en el campo social. Hoy hay más desempleo y más pobres que hace veinte años. Si bien la mayoría de las economías de la región crecieron entre 3% y 5% en 1993 y se encuentran en una fase expansiva dentro de un contexto de equilibrios macroeconómicos, se trata de una etapa que se vislumbra como inestable. Se consolida la brecha externa entre las exportaciones, que crecen lentamente, y las importaciones, que llegan a niveles muy altos¹. A esto cabe agregar que la pobreza se ha agravado en muchos países.

La segregación social no es un dato nuevo en la región. Sin embargo, las políticas de apertura económica e integración transnacional que, privilegiando el mercado y el sector privado, restringen el campo de acción del sector público, agravan aun más esta situación. Las consecuencias -económicas y sociales- de la reforma económica neoliberal, sumadas a los efectos de las crisis del desarrollo y la deuda, son devastadoras: baja inversión, rápida obsolescencia y rezago en el área tecnológica, aumento del desempleo y descenso del salario, brusca reducción del gasto social, grave deterioro de los servicios públicos de educación, salud, vivienda y previsión social, y, por lo tanto, masivo aumento de la marginalidad, la desnutrición, la violencia, la delincuencia y la represión.

Como contrapartida se ha ido conformando un pequeño segmento privilegiado por la reforma económica, que ha dado lugar a una nueva concentración de riqueza, ingreso y poder, lo que agudiza severamente la desigualdad².

Una de las claves para comprender la gravedad de la situación social actual y las perspectivas que ofrece el futuro de América Latina reside en los cambios en la estructura del empleo. Se registra una tendencia divergente entre los

1 CEPAL 1993: Panorama Económico. América Latina. Santiago de Chile.

2 En 1980 se estimó que el 20% más pobre de la población latinoamericana apenas tenía acceso a 4% de la renta nacional, tasa que en 1989\90 descendió hasta 3.1. %. Asimismo, se redujo el consumo per capita. El coeficiente de inversión para el conjunto de la región bajó bruscamente del 23.5% que había alcanzado en 1980 y se mantuvo a un nivel de entre 16 y 17% a partir de 1984 y durante el resto de la década. (Osvaldo Sunkel: «La crisis social en América Latina. Una perspectiva neoestructuralista», en **El desarrollo social, tarea de todos**, Carlos Contreras (comp.), Ed. Comisión Sudamericana de Paz, Seguridad y Democracia)

que ingresan al segmento moderno y en proceso de internacionalización y los que aumentan las filas de los desocupados o descienden al mundo del empleo en actividades de baja productividad, al subempleo y al empleo por cuenta propia³.

La disminución generalizada de las inversiones, el empleo, los ingresos y el consumo ha provocado la expansión de la pobreza. El abandono por parte del Estado de las áreas sociales, con el objetivo de reducir el gasto público, se ha traducido en un deterioro de gravísimas proporciones en la infraestructura de las instalaciones de educación y salud pública, en los salarios de los profesionales y en la escasez -y, muchas veces, la falta absoluta- de insumos esenciales para cumplir la tarea tanto de salud como de educación.

La privatización de los servicios ha agravado aún más el panorama. La introducción del ánimo de lucro en la esfera social -en una situación de crisis fiscal y limitación de recursos- trae aparejada la exclusión de sectores de la población considerados «no rentables». Desde luego, la eficiencia en los sectores sociales no debería entenderse solo como rentabilidad económica.

En este contexto, los diagnósticos sobre la situación de las mujeres revelan que, aparte de la desigualdad social de carácter estructural agudizada durante la crisis, aún persisten la falta de equidad en el acceso al empleo, al poder y a la toma de decisiones en todas las estructuras jerárquicas y la debilidad de los mecanismos de promoción de la mujer⁴. Esto «lleva a poner en duda que los nuevos espacios que se han abierto para las mujeres debido a la urbanización y la modernización sean suficientes para asegurar una igualdad efectiva entre mujeres y hombres en la sociedad.»⁵

En este sentido, el diagnóstico que sirvió de base para la elaboración del Programa de Acción Regional 1995-2001 es altamente revelador⁶. Entre los principales obstáculos a la integración se enumeran: los marcos culturales, las políticas y las prácticas sociales que perpetúan la asimetría entre hombres y mujeres y la debilidad de las organizaciones de mujeres. En otro orden figuran también la insuficiencia política, administrativa y financiera de las iniciativas

3 La proporción del empleo en el sector formal pasó de los 2\3 del total (60%) en 1980 a menos de la mitad (46%) en 1992. Correlativamente, el empleo en el sector informal aumentó del 40% a más del 54%. El salario mínimo se había reducido en 1992 a los 2\3 del correspondiente a 1980. Los salarios industriales disminuyeron un promedio de 7%, los de la construcción el 13% y los salarios agrícolas el 30%. (Osvaldo Sunkel, op. cit.)

4 A pesar del subregistro de trabajo femenino que caracteriza a los censos en la Argentina, se estima la participación de las mujeres en la PEA entre 1\3 y 40%. Mientras los trabajos de los hombres se reparten en todos los sectores económicos, las mujeres trabajan en mayor proporción en el sector terciario. Además, las mujeres encuentran más dificultades para adquirir y mantener un empleo. Por otra parte, aunque la PEA masculina es menos educada que la femenina, las mujeres obtienen 2\3 de los ingresos que consiguen los hombres. (Datos tomados de **Mujeres latinoamericanas en cifras**, Argentina. Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer, España, FLACSO, 1993)

5 CEPAL LCAL 837 (CRM. 6. \5), mayo 1994.

6 *Ibíd.*

públicas, la falta de aplicación de instrumentos jurídicos aprobados, la inequidad en el acceso al empleo, remuneraciones y condiciones de trabajo y sistema de seguridad social; la insuficiente cobertura de servicios de salud, además del aumento de la pobreza extrema y la desigualdad en el acceso a la toma de decisiones. El informe presenta un extenso y exhaustivo listado que, en términos precisos y categóricos, da cuenta de deficiencias políticas y sociales que en nada se diferencian de las señaladas en diagnósticos anteriores.

En cambio, cuando se enumeran los avances en la integración, el listado resulta mucho más reducido. Es importante la mención de la creciente valoración de la ciudadanía y los derechos individuales, el avance en el mejoramiento de la condición jurídica, así como la mayor conciencia que las mujeres tienen de sus derechos. Sin embargo, en el resto de las cuestiones, el capítulo es prolífico en la mención de procesos -no resultados-, que se encuentran aun en sus primeras etapas. Por ejemplo, es llamativo el cambio en el lenguaje utilizado cuando se hace referencia a los beneficios del desarrollo: se habla del «**creciente** reconocimiento de la **importancia** de incluir acciones en las estrategias de desarrollo»; del «**reconocimiento de la importancia** de la salud integral». La tendencia se profundiza en el capítulo sobre adopción de decisiones y poder, donde los términos que se utilizan son «**inicio**» y «**preocupación**».

Como puede observarse de una simple lectura del informe de la CEPAL, la real incidencia de la mujer en la producción y reproducción, así como su participación a nivel político y social, no tienen su correlato en la toma de decisiones y en los beneficios del desarrollo.

En el marco de las actividades preparatorias de la Conferencia, éste y otros documentos han sido discutidos en toda la Región y sirvieron de base para el debate en el Foro de ONG realizado en Mar del Plata. Sin duda, en los veinte años transcurridos desde la célebre Declaración de México el tema se ha legitimado socialmente, las mujeres se han hecho visibles a las estadísticas y los censos, han aumentado sus niveles de educación y capacitación y se han democratizado los vínculos familiares, especialmente con respecto a los hijos. Nuevos temas se incorporaron al debate: «democracia y ciudadanía» ha sido uno de los ejes centrales del Foro del Mar del Plata. El concepto de «democracia» debe verse vinculado al de «ciudadanía», pues en un estado democrático, las mujeres, como el resto de los actores sociales, expresan -en tanto ciudadanas- sus inquietudes y necesidades en el seno del espacio público y se constituyen en portadoras de demandas para poder negociar.

Entendemos el espacio público como ámbito específico de la acción pública estatal -pero que no se confunde ni con la esfera política ni con la esfera estatal- y como lugar privilegiado para la deliberación colectiva de los ciudadanos y el ejercicio del control y la fiscalización de la gestión estatal. Desde este enfoque, la ciudadanía se ha de concebir como una actividad continua y un bien en sí.

¿POLÍTICAS PARA MUJERES O DERECHOS CIUDADANOS?

El propósito de estas notas es aportar algunos elementos para debatir uno de los obstáculos señalados en el informe de la CEPAL, que -sin ser el único, ni agotar la totalidad de los problemas- es un punto de particular interés a partir del retorno de la democracia, momento en que el tema de la mujer se incorpora a la agenda política de manera diferente. Me refiero a la **«insuficiencia política, administrativa y financiera de las iniciativas públicas destinadas a garantizar a las mujeres el ejercicio pleno de la ciudadanía»**. Para abordar el tema, partimos de cuestionar el enfoque desde el cual se lo encara habitualmente -que consiste en proponer políticas desde y para mujeres- para colocarlo dentro de un marco de análisis más amplio: **la intervención social del Estado**. Con esta fórmula nos referimos al conjunto de las políticas públicas que afectan las condiciones de vida de la población -incluidas las mujeres- y el orden social.

En los organismos del sistema de las Naciones Unidas y en algunos gobiernos está muy difundida la idea de que para mejorar las condiciones de vida de las mujeres se requieren políticas públicas específicas «para las mujeres». Para sostener esta posición se argumenta que toda política social debería contar con un componente de «género».

Este enfoque adolece de dos debilidades: por un lado identifica «género» con «mujer», y por otro, conceptualiza -desde una visión «marginalista»- a las mujeres como un sujeto «vulnerable», objeto de «target policies» para mejorar sus condiciones de vida con acciones de neto corte asistencialista, más allá de lo que retóricamente se formule.

No hay duda de que el «componente mujer» debe ser incorporado en la planificación social, pues ello permite introducir en los niveles de gestión los ajustes necesarios que responden a las especificidades de cada sexo, a sus roles y necesidades. Ello hace a la eficacia de una política pública. Pero eso no debe confundirse con un abordaje desde una perspectiva de género que dé cuenta de las relaciones asimétricas de poder⁸.

7 Lechner Norberto: «Reflexiones acerca del Estado democrático», en **Leviatan**, Madrid, No. 49, 1992. Lechner Norberto, Flaco Chile, Ponencia presentada en el «Seminario Chile 2000», Junta de Extremadura, Cáceres, 27-29 de octubre de 1992.

8 Esta acepción del término «género» dista de la utilizada -especialmente por el feminismo académico anglosajón- para distinguir la estructura biológica de la construcción social. Este enfoque considera el género un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias entre los sexos, forma primaria de relaciones significantes de poder. La cuestión de la definición del término «género» no es meramente teórica, sino que tiene alcances políticos, ya que una perspectiva de género solo puede ser sustentada en una estrategia de desarrollo con equidad que incluya al conjunto de la sociedad: hombres y mujeres. Género y equidad son términos de un mismo proceso.

En realidad, dado que la equidad no forma parte del modelo de desarrollo, la llamada «perspectiva de género» no es más que un aggiornamento de viejas posturas asistenciales, que siguen viendo a las mujeres como recurso económico o como agentes de programas de asistencia a la comunidad. Más que políticas con perspectiva de género, de lo que se trata es de la utilización política del género.

El problema principal de esta visión «marginalista» radica en el hecho de que, en lugar de restituir derechos ciudadanos conculcados, se «conceden» derechos sociales a los pobres o a las mujeres, por ser «excluidos» o «necesitados». Esta categorización marca la diferencia entre políticas asistenciales y protección de derechos ciudadanos.

De aquí que incluir lo cotidiano en la política requiera, como paso previo, transformar la concepción misma de la ciudadanía. Para ello es necesario definir cuáles son los derechos individuales y cómo se han de ejercer, lo que implica diseñar políticas públicas que establezcan reformas y asignen recursos. En ese marco, la «igualdad» podrá cobrar un sentido diferente.

Con esta observación no pretendemos sostener que el movimiento social de mujeres deba renunciar a la igualdad como meta. Todo lo contrario. De lo que se trata es de que la igualdad forme parte de un proceso de transformación de la sociedad que al consolidar el sistema democrático pueda dar lugar a una democracia participativa.

En su crítica al liberalismo, Mary Dietz⁹ cuestiona la concepción del individuo como «portador de derechos formales». Señala que el concepto de derecho no solo refuerza los principios liberales subyacentes de la libertad individual y la igualdad formal, sino que establece también la distinción entre «privado» y «público» que inspira gran parte de la perspectiva liberal sobre la familia y las instituciones sociales.

Aunque los ideales liberales han demostrado ser eficaces para acabar con las restricciones de las mujeres como individuos, la teoría liberal no proporciona el lenguaje ni los conceptos que puedan ayudarnos a entender las diversas clases de interdependencia humana que forman parte de la vida tanto de las familias como de los gobiernos, ni a articular una concepción feminista de la «buena vida»¹⁰.

9 Dietz, Mary G.: «El contexto es lo que cuenta. Feminismo y teoría de la ciudadanía», en **Debate Feminista**, año I, vol. 1, marzo de 1990.

10 El término «buena vida» está tomado de Mary Shanley en «Afterwords: Feminism and Families in a Liberal Policy», en **Diamond, Families, Politics and Public Policy**, pág. 360. Citado por M. Dietz.

Para el liberalismo, el ámbito privado -en palabras de Agnes Heller- abarca las «emociones privadas», es decir, matrimonio, familia, trabajo doméstico y cuidado de niños. En suma, la noción liberal de lo privado abarca lo que se ha denominado «esfera de la mujer», manteniendo aparte de la vida de lo público a quienes pertenecen a esa esfera: las mujeres. En este contexto, la igualdad de oportunidades es igualdad para acceder a la propia carrera, a la sociedad de mercado.

El problema es que si el reconocimiento de los derechos ciudadanos se da en el contexto de libre mercado y sólo como acceso a la ciudadanía en términos de libertad civil, concepciones como democracia participativa y autogobierno quedan excluidas, y, por lo tanto, la «igualdad de oportunidades» no aparece formando parte de un modelo de sociedad diferente.

Un proyecto democrático no necesita un modelo de ciudadanía sexualmente diferenciada en el que las tareas específicas de hombres y de mujeres sean definidas como complementarias, sino una concepción verdaderamente diferente de qué es ser ciudadano y de cómo actuar como miembro de una comunidad política democrática.

ACCIÓN PÚBLICA Y CIUDADANÍA

El Estado va conformando las distintas dimensiones de la condición social de la mujer, es decir, el conjunto de determinantes institucionales regulatorios que inciden sobre su vida reproductiva, laboral y educativa y su participación política. En este sentido, lo que hemos llamado «intervención social del Estado» incluye no sólo el gasto público y el sistema tributario, sino también las políticas demográficas, de educación y de familia, y la manera en que se conforma la oferta de trabajo y se determina el salario¹¹. El campo de las políticas públicas supera los estrechos marcos de acción de los organismos institucionales específicos de la mujer, como subsecretarías de la mujer o consejos de la mujer.

Si enfocamos el tema desde esta perspectiva y no ya desde la de «políticas públicas para mujeres», enfrentamos un primer problema: la intervención social del Estado depende del modelo de crecimiento económico que la sustenta.¹²

11 Cortés, Rosalía y Marshall, Adriana: «Estrategias económicas, intervención social del estado y regulación de la fuerza de trabajo. Argentina 1890-1990», en **Estudios del Trabajo** No. 1, Primer Trimestre 1991. «Política social y regulación de la fuerza de trabajo», en **Cuadernos Médico - Sociales** Nos. 65\66, Año 1993.

12 Birgin, Haydeé: «Las mujeres, ¿un componente de las políticas sociales o políticas sociales para mujeres?: Viabilidad política para redefinir las políticas sociales y las funciones del Estado». Trabajo presentado en el Seminario para América Latina y el Caribe sobre «La mujer en el desarrollo», organizado por el Grupo Consultivo Mixto (PNUD; UNICEF; PMA; FIDA, conjuntamente con CEPAL, ILPES y CELADE), mayo de 1989, Santiago de Chile.

Por lo tanto, las opciones de política social quedan reducidas a aquellas modalidades compatibles con la estrategia de crecimiento adoptada.

La orientación de la intervención estatal está definida por dos fuerzas en tensión: el modelo de crecimiento económico y los movimientos sociales. Desde este enfoque, es el espacio público el lugar en que se dirime la orientación de la política social, por lo que acción pública y ciudadanía no son sino dos términos de un mismo proceso. De ahí la importancia de un movimiento social de mujeres fuerte con capacidad de articular sus demandas con otros sectores sociales e incidir en la definición de las políticas.

El Estado interviene a través de diferentes instrumentos, tales como legislación laboral, oferta del gasto público social, seguridad social, política demográfica y de familia.

La **legislación del trabajo** establece las condiciones de trabajo, contratación y despido, así como los niveles mínimos de remuneración que contribuyen a delimitar el poder relativo del trabajo y del capital, y a marcar los alcances de la prerrogativa empresarial. El volumen y la distribución de la fuerza de trabajo son regulados mediante leyes que determinan el reclutamiento de mano de obra extranjera, medidas para alentar o desalentar la movilidad geográfica de la mano de obra, programas de aprendizaje, acción afirmativa o programas locales de empleo. El conjunto de esta legislación tiene efectos sobre las mujeres que no pueden contrarrestarse desde «políticas específicas».

La **oferta de gasto público social** tiene una relación directa con el bienestar de las mujeres. Al reducirse la inversión social (educación, salud), es la mujer la que sustituye al Estado en detrimento de su tiempo y sus condiciones de vida.

Las políticas sociales inciden en la distribución del ingreso y la seguridad social, y, por lo tanto, delimitan el volumen y los principales rasgos (composición, nivel de educación, disposición para el trabajo) de la oferta de trabajo femenina. Regulan así el mercado y, en consecuencia, la tasa de desocupación.

La provisión de bienes y servicios regula la tasa de participación de las mujeres a través de su incorporación al sistema de educación, a la capacitación laboral para obtener las calificaciones requeridas por el proceso de producción, al sistema de salud, y con la provisión de servicios de cuidado de niños. La posibilidad de las mujeres de acceder a bienes y servicios está condicionada por la orientación que adopte la intervención del Estado, que adapta el volumen y calidad de la oferta de fuerza de trabajo a las necesidades del modelo de crecimiento económico.

En la Argentina, los trabajadores aportan a través de los descuentos salariales, de los impuestos municipales, del impuesto al valor agregado y de otras contribuciones, en una proporción mayor al valor económico de los bienes sociales que consumen, lo que determina un salario social neto negativo para los sectores más pobres, que contribuyen más de lo que reciben.

Comparativamente, el salario social indirecto de las clases medias es superior al de sectores más pobres, por la capacidad de los sectores medios de apro-

piarse y negociar servicios del estado -entre otros, los sistemas de educación preescolar-. Los trabajadores, en cambio, cada vez usan menos los servicios y pagan más. De esta manera, cae el ingreso familiar porque las mujeres no pueden salir a trabajar por falta de servicios de guarderías y de apoyo a las tareas domésticas, tales como lavanderías; y al mismo tiempo, cae el salario social porque no hay consumo colectivo de esos bienes, y en consecuencia, se deteriora aún más la calidad de vida de esos sectores¹³. Nuevamente, la reducción del gasto social tiene efectos directos sobre las mujeres que no son contrarrestados por «políticas específicas».

El **sistema de seguridad social** regula el uso de la fuerza de trabajo. El régimen jubilatorio define el período de actividad. Por otra parte, como son las mujeres las que atienden las necesidades de los enfermos, los ancianos y los discapacitados, deben adaptar su trabajo a los requerimientos familiares.

El uso del tiempo es desigual para varones y mujeres. El relativo relevo de tareas domésticas que significa el uso de electrodomésticos en ciertos sectores de mujeres no ha implicado una reducción de la jornada de trabajo, ya que la mayoría de las mujeres mantiene actividades extradomésticas y domésticas. Difícilmente desde «políticas específicas» se puedan atenuar los efectos de un régimen de seguridad social perverso.

Es quizás respecto de la **política demográfica y de familia** donde esto queda más claro. La legislación en materia de familia, que tiene como objeto principal las mujeres, ha sido un mecanismo directo de intervención estatal en la Argentina. Si bien desde la democracia la reforma del régimen de familia significó un paso importante tendiente a consagrar la igualdad jurídica entre hombres y mujeres, desde las políticas de población se pretende cercenar el derecho de las mujeres a decidir en libertad cuándo y cuántos hijos desean.

En 1974, durante el gobierno peronista, se prohibió inclusive la comercialización de anticonceptivos (Dto. 639/74 López Rega), con el fundamento de que debía poblarse el país. Pocas voces se levantaron en aquellos años contra esa medida coercitiva, que violaba el derecho humano a decidir en libertad sobre la reproducción.

Diez años después -durante la gestión del Presidente Alfonsín- se derogó la prohibición y se consagró el derecho a decidir sobre la reproducción con libertad y responsabilidad. Sin embargo, a pesar de la claridad de la norma, la Secretaría de Salud aún no ha hecho obligatoria su implementación en los hospitales públicos. Los programas de Paternidad Responsable que funcionan en la Capital Federal con escasos recursos se sostienen únicamente por el esfuerzo de médicos y personal auxiliar. Mientras tanto, el aborto continúa siendo la primera causa de muerte materna. El 3.5% de los embarazos registrados en el Gran Buenos Aires corresponde a niñas de trece años.

13 Marshall y Cortés, op. cit.

La Asamblea General Constituyente de 1994 fue un nuevo escenario de conflictos en torno a los derechos reproductivos. La ofensiva estuvo encabezada por el propio presidente Menem, quien ordenó a los convencionales de su partido que se sancionara una norma de condena al aborto, aun asumiendo el costo de romper su alianza con el ex-presidente Alfonsín.

La rápida respuesta de las mujeres, que se ocuparon de concitar alianzas con distintos sectores y partidos de la oposición, logró derrotar la iniciativa del oficialismo y la Iglesia. El resultado fue no una condena al aborto, sino un mandato al Congreso de la Nación para dictar un régimen de seguridad social de protección del niño en situación de desamparo y de la madre. Lejos de prohibir el aborto, esta cláusula abre la posibilidad de conciliar políticas de población con libertad individual y derecho a decidir.

De lo expuesto surge claramente que el conjunto de las políticas públicas inciden directa e indirectamente en la vida de las mujeres, por lo que no es pensable que «políticas públicas para mujeres» emanadas de organismos «específicos de mujeres» puedan alterar los efectos de una intervención social del Estado determinada por un modelo de desarrollo.

EL CONTRATO SEXUAL

Las pautas culturales ancestrales sobre el lugar de la mujer en la sociedad y su papel en la división sexual del trabajo son reforzadas por instituciones sociales como la familia, la iglesia y organismos sindicales o empresariales que condicionan la orientación estatal. Es por ello que resulta necesario redefinir la modalidad de relación entre el Estado y la sociedad, entre el mundo público y el privado.

En este contexto, es un desafío aún pendiente para las mujeres formular políticamente sus deseos y necesidades e incluir demandas concretas desde su condición de ciudadanas. Mientras tanto, el ejercicio de la maternidad, del cuidado del hogar y la atención de los enfermos son actividades que realizan las mujeres privadamente en el hogar sobre la base de un «contrato sexual»¹⁴ implícito por el cual ellas asumen las responsabilidades familiares mientras que a los hombres les corresponde velar por el bienestar económico de la familia.

Ese modelo de «contrato sexual» ya no corresponde a la realidad cotidiana de los hombres y las mujeres. Las familias con ingresos dobles y las formadas por una mujer con hijos a su cargo son cada vez más frecuentes. Sin embargo, el contrato entre hombres y mujeres permanece, en lo esencial, sin cambios. Las mujeres han tenido que reorganizar su propia vida para encarar el trabajo y la responsabilidad familiar, muchas veces incompatible.

Para resolver las contradicciones inherentes a ese contrato sexual es necesario, por un lado, que tanto hombres como mujeres asuman las responsabilida-

14 Carole Pateman: **The Sexual Contract**, Polity Press, Cambridge 1980.

des domésticas y, por otro, que exista un marco institucional que haga realidad la igualdad en el acceso educativo y laboral, al mismo tiempo que desarrolle una infraestructura de servicios sociales que releve a las mujeres de las responsabilidades domésticas¹⁵. Solo así el «contrato sexual» será reemplazado por un nuevo contrato social.

EL MOVIMIENTO SOCIAL DE LAS MUJERES

Se ha señalado ya que la orientación de la intervención social del Estado depende estrechamente de la fuerza de los movimientos sociales y de su capacidad de negociación. No hay duda del mayor grado de conciencia adquirido por las mujeres en las últimas décadas, aunque todavía no se haya logrado consolidar un movimiento social con capacidad de incidir significativamente en la definición de un modelo económico y social. Reconocer la dimensión objetiva de un problema no es suficiente. Se requiere un movimiento social con presión política para abordarlo.

En la Argentina, el movimiento de mujeres es aun muy débil. La negociación queda habitualmente a cargo de los partidos políticos -con una marcada tradición de clientelismo y vínculos paternalistas-, y no de las instituciones plurales. La debilidad del movimiento social no supone la ausencia de participación política de las mujeres, pero sí deficiencias en la organización de esa participación¹⁶.

La demanda de participación de las mujeres en los puestos de decisión -demanda justa, que deriva de nuestra condición de ciudadanas- no puede considerarse garante de una representación de género. La sola presencia de mujeres en cargos electivos o de gobierno no garantiza una transformación de la cultura, de las formas de la política, ni un pensamiento que exprese la diferencia sexual. Y esto porque «no es posible hablar en nombre de todas las mujeres. Las mujeres son muchas, sobre todo son distintas entre sí, no son una categoría ni una clase. No es posible la representación. No es posible la delegación. ¿Qué pedimos? Que una mujer que se encuentre en una situación significativa, en un lugar en que la diferencia sexual no habla, se interrogue a fondo sobre su vida y decida»¹⁷.

Desde esta perspectiva, el «crédito» a las mujeres en cargos de decisión se transforma en «débito». Para respetar esa deuda, una mujer debe entrar en escena: no representar, sino representarse a sí misma. No ser delegada sino protagonista.

15 En el mismo sentido se pronuncia el informe elevado por un grupo de expertos al Secretario General de la OCEDE: **Conducir el cambio estructural. El papel de las mujeres**. OCD. Instituto de la Mujer. Ministerio de Asuntos Sociales. España. 1992.

16 Durante la dictadura militar las mujeres fueron una pieza fundamental en las estrategias de supervivencia y las Madres de Plaza de Mayo se convirtieron en el mayor testimonio del horror al régimen.

17 Alessandra Bocchetti, **Sottosopra**, junio 1987.

La discusión sobre el tema de la representación es una cuestión aún pendiente en el debate feminista. Ha transcurrido poco tiempo desde la sanción de la ley de cupos en la Argentina para poder evaluar sus resultados¹⁸. La presencia de 30% de mujeres en los cargos electivos abre el espacio para un debate enriquecedor sobre el tema, que tenga en cuenta qué planteos han sido posibles, qué proyectos se elaboran, qué incidencia tienen las mujeres, para qué política trabajan.

En nuestro país ha habido avances significativos en estos diez años de democracia: podemos decir que el tema se legitimó socialmente y se incorporó a la agenda pública. El malestar de las mujeres se ha ido transformando, lentamente, en demandas y propuestas de acción. Sin embargo, aún no se ha logrado estructurar un movimiento capaz de organizar y negociar demandas concretas en el espacio público e incidir en la orientación de la intervención social del Estado.

¿Qué papel juegan las organizaciones no gubernamentales (ONG) de la mujer en la construcción del movimiento social? En el marco de estas notas no es posible agotar el tema. Señalaremos solamente que mientras en los setenta las ONG latinoamericanas fueron espacios institucionales contestatarios a los gobiernos autoritarios, con la democracia redefinieron su modalidad de trabajo, convirtiéndose -en su mayoría- en ejecutoras de proyectos financiados por las agencias o gobiernos. La disponibilidad de fondos produjo la explosión de nuevas ONG, creadas expresamente para disputar los recursos financieros¹⁹.

La conjunción de un movimiento social débil y ONGs burocratizadas y alejadas de la vida cotidiana de las mujeres hace que las políticas públicas se reduzcan a formulaciones o declaraciones de intenciones. Esto podría explicar que el mismo Senado de la Nación, que aprobó la ley de cuotas sin la lucha del movimiento de mujeres (las mujeres políticas actuaron eficazmente con posterioridad para lograr la sanción de la Cámara de Diputados), hace caso omiso a los diversos proyectos de ley sobre salud reproductiva o paternidad responsable que «duermen el sueño de los justos» desde hace siete años sin siquiera ser discutidos.

Este desequilibrio entre derechos políticos avanzados, resultado de la iniciativa estatal, y derechos sociales insatisfechos, que responden a un reclamo de las mujeres, encuentra su explicación en la debilidad de un movimiento social que no logra negociar sus demandas.

Necesitamos políticas que apunten a erosionar un contrato sexual anticuado, que reconozcan la interdependencia de la esfera de la producción con la de la

18 El proyecto fue presentado por la Senadora por la UCR Margarita Malharro de Torres.

19 Arellano López, Sonia \ Petras, James: «La ambigua ayuda de las ONGs en Bolivia», en **Nueva Sociedad**, No. 131, mayo-junio 1994.

reproducción, que integren los aspectos domésticos con los laborales, para que el flujo de las mujeres que se incorporan a la vida pública sea paralelo al de los hombres que asumen responsabilidades en la esfera privada. Solo en la medida en que la ciudadanía sea una realidad sin distinción de diferencia sexual, será posible establecer políticas públicas desde una perspectiva de género.

Para reformular el tema de las políticas públicas en términos de ciudadanía, se requiere analizar la manera en que opera la diferencia sexual en contextos políticos, laborales y culturales específicos sin optar -en bloque y sin matices- por políticas de «igualdad» o «diferencia»²⁰. Lo importante -lo que debe preocuparnos- es cómo se desarrolla un discurso político en un terreno político. Nuestro objetivo es no solo ver las diferencias entre los sexos sino también la forma en que estos funcionan para reprimir las diferencias en el interior de cada grupo de género.

Por otra parte, es necesario superar el tradicional enfoque de «políticas públicas para mujeres», y reemplazarlo por el de la intervención social del Estado desde su rol activo, que incluye no solo el gasto público y el sistema tributario sino las políticas demográficas, de educación, familia y trabajo. La dimensión de género solo puede ser pensada desde una política macroeconómica con un claro componente redistributivo que recupere la noción de Estado como instrumento de interés público.

La igualdad de oportunidades concita un acuerdo generalizado, pero esto no es suficiente. Se requiere una voluntad política de los gobiernos traducida en medidas legislativas y fondos presupuestarios. Coincidimos con Norberto Lechner en que el tema de la «igualdad de oportunidades» representa una «oportunidad para las democracias modernas» de recoger la riqueza de los aportes de las mujeres para una política efectivamente nacional²¹.

20 En los últimos años, las posiciones feministas y las estrategias políticas se han caracterizado por ubicarse en el eje de la oposición «igualdad» vs. «diferencia». Coincidimos con Scott en que la igualdad no es la eliminación de la diferencia, ni la diferencia excluye la igualdad. Cualquier análisis de significado implica desmenuzar estas negaciones y oposiciones descubriendo cómo operan en contextos específicos. Scott cita a Minow para señalar que ignorar la diferencia en el caso de los grupos subordinados «deja en su lugar una neutralidad defectuosa, pero centrarse en la diferencia puede acentuar el estigma de la 'desviación'». Se corre el riesgo de reconocer la diferencia tanto centrándose en ella como ignorándola. (Joan W. Scott: «Igualdad y diferencia: los usos de la teoría post-estructuralista», en **Debate Feminista**, México, marzo de 1992.)

21 Lechner, Norberto: «La igualdad de oportunidades como oportunidad para la democracia moderna». Intervención en «Encuentro Internacional: Políticas de Igualdad de Oportunidades». Santiago de Chile, 20, 21, 22 de octubre de 1993.

Un nuevo trato que redefine el «contrato sexual» presupone un cambio cultural que involucre a mujeres y hombres para transformar la igualdad de oportunidades en un principio regulador de la convivencia social que otorga sentido a la orientación de las políticas públicas. La igualdad de oportunidades no es un tema de mujeres, sino que debe ser incorporada como eje central de un proyecto transformador.

La democracia encuentra en el movimiento feminista - heredero de las luchas sufragistas y de los nuevos feminismos de los 70- un motor para consolidar y profundizar el espacio democrático desde la ciudadanía para marchar hacia una real democracia participativa. **La igualdad de «oportunidades» es en realidad «oportunidad» de la democracia para incorporar la riqueza de las mujeres y consolidar el orden democrático en tanto práctica cotidiana.**

MUJERES PARAGUAYAS, CIUDADANÍA SOCIAL Y DEMOCRACIA POLÍTICA

Clyde Soto

Centro de Documentación y Estudios (CDE) - Area Mujer. Asunción, Paraguay

I. INTRODUCCIÓN

Esta ponencia presenta un panorama de la situación y cambios habidos en Paraguay a partir de la apertura política, en relación a las mujeres como ciudadanas y a la institucionalidad y vínculos entre el Estado y la sociedad civil en lo que al tema mujer se refiere. La larga dictadura del militar Alfredo Stroessner (1954-1989) se había dedicado a neutralizar o destruir todas las iniciativas ciudadanas que cuestionaron la restricción a las libertades políticas más elementales y la sistemática violación a los derechos humanos. Los movimientos obreros, estudiantiles, campesinos y de mujeres sufrieron una y otra vez los efectos de la represión y del olvido impuesto de mil formas a la memoria colectiva, pero una y otra vez también resurgieron de sus ruinas. La obra de aniquilación del ejercicio de ciudadanía fue bastante eficaz, pero por los resquicios que quedaban la sociedad organizaba sus fuerzas como podía.

En su última etapa de la década de los años ochenta, la dictadura enfrenta el resurgimiento de la sociedad civil y, sobre todo a partir del 86, las movilizaciones de protesta ciudadanas contribuyen fuertemente a deslegitimar el régimen. Es cierto que el inicio de la transición política en Paraguay se debió directamente a las desavenencias entre los propios militares, y que el presidente de la transición fue el general que condujo el golpe de Estado, Andrés Rodríguez. Pero el protagonismo de la ciudadanía fue largo y sostenido, no súbito y oportunista como el de los militares.

Las organizaciones de mujeres habían guardado un largo silencio durante la mayor parte de la dictadura. La memoria de mujeres que habían sido pioneras del feminismo quedó silenciada con la historia oficial que eliminó todo dato

discordante con el recuerdo guerrero y militarista. El derecho al voto se había logrado en 1961, después de demandas que se inician casi con el nacimiento del siglo XX y siguen, aunque discontinuamente, hasta que la entonces Liga Paraguaya Pro Derechos de la Mujer consigue que Stroessner firme la ley 704 de los derechos políticos de la mujer.

Desde entonces hasta los ochenta, se escucharon escasas voces de mujeres organizadas como tales, aunque una gran cantidad de ellas participó en las diversas agrupaciones sociales.

Durante la última década dictatorial los grupos de mujeres surgen vinculados al feminismo internacional y su acción se vuelve estable. Alrededor de 40 iniciativas, organizaciones e instituciones de mujeres se crean entre 1982 y 1989, y cuestionan no sólo a la dictadura sino también la dominación masculina en lo público y lo privado¹. Se fundan articulaciones de mujeres que llevan adelante campañas que resultaron en cambios fundamentales para la situación femenina, como la Coordinación de Mujeres del Paraguay (CMP) y la campaña «Por nuestra igualdad ante la ley», la Multisectorial de Mujeres del Paraguay y la Red de Educadoras Populares.

El inicio de la transición encuentra a las mujeres definidas como un colectivo social con demandas y posturas propias. El final de la transición, marcado convencionalmente por las elecciones generales de 1993, representó apenas un paso más en la peregrinación democrática. Si bien se logró un presidente civil, después de casi cuarenta años, el poder de facto de las Fuerzas Armadas sigue casi incólume, la reorganización del Poder Judicial está en sus inicios, se sigue debatiendo cómo lograr la transparencia electoral, y la cultura autoritaria que permeabiliza las instituciones estatales, políticas, sociales y la vida cotidiana, persiste tenazmente.

La transición está incompleta, en el sentido de no haber alterado gran parte de las matrices de dominación en que se basaba el Estado de la dictadura². No obstante, las libertades políticas y las transformaciones favorables para la democracia formal han constituido un escenario donde el movimiento de mujeres logró afianzarse, y consiguió acompañar el proceso con propuestas y avances.

II. MUJERES CIUDADANAS: DE LA EXCLUSIÓN A LA INFLUENCIA.

Las paraguayas hemos pasado, en estos años de la transición política, de una situación de absoluta exclusión de las esferas de decisión política a otra que podría caracterizarse de influencia. Para que esto no sea más optimista de lo que pretende, el término influencia se refiere a la introducción de ciertas mejoras desde una perspectiva de género, allí donde antes sólo existía la más absoluta indiferencia hacia las demandas de este tipo. La influencia no significa que se

1 Blanch. José María (coord.) **El precio de la paz**, Asunción: CEPAG, 1991, p. 228.

2 Domingo Rivarola, «Estado y sociedad en Paraguay desde 1989», en **Propuestas Democráticas**. Año I, Vol. Y, N° 53, Asunción, Julio-setiembre de 1994, pp.95-113.

haya conseguido que el Estado, los partidos políticos y las organizaciones sociales sean permanente y coherentemente sensibles a la perspectiva de género, ni mucho menos. Pero el discurso ha logrado permear ciertos espacios antes cerrados al tema mujer, y no se ha podido seguir haciendo caso omiso a los pedidos más insistentes de las mujeres. Esto apenas es un inicio, ya que la igualdad legal, que ha sido la que más éxitos cosechó en este tiempo, sigue con deudas pendientes, y es de todos modos sólo la base para que la igualdad sea una realidad para las mujeres del país.

Antes no existían rendijas a través de las cuales pudiera filtrarse un pensamiento que tuviera en cuenta las determinaciones de género. El discurso y las acciones estatales eran de un cerrado tono patriarcal, machista y discriminante. Las leyes objetivaban la discriminación, desde la propia Constitución que consagraba la desigualdad en general hasta los Códigos que se encargaban de especificarla. Todo el Estado estaba cerrado a las demandas que proviniesen de sectores sociales organizados, menos de aquellos que habían sido creados por interés del propio régimen, pero éstos no elaboraban demandas propias sino repetían el discurso oficial. Los grupos de mujeres no existían para el gobierno dictatorial más que como una más de las amenazas provenientes de la sociedad.

Ya en 1988 la CMP, que entonces aglutinaba a 14 organizaciones, decidió pedir al Parlamento la derogación de las leyes discriminatorias y el cumplimiento de la Convención para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, de las Naciones Unidas. Las autoridades parlamentarias ni siquiera salieron a saludarlas, pese a tener marcada la cita. Esta es apenas una muestra. Con la apertura política, la situación fue cambiando poco a poco. Aunque el Parlamento de la transición ignoró por dos años seguidos el Anteproyecto de Modificación Parcial del Código Civil, que había sido elaborado por las propias mujeres en dos encuentros nacionales, coordinados por la CMP, la campaña «Por nuestra igualdad ante la ley» culmina con un rotundo éxito, cuando en 1992 fue aprobado el Anteproyecto con casi el total de los artículos sugeridos. De por medio, hubo tres años de silencio parlamentario con respecto al tema, pero la insistencia de las organizaciones de mujeres, que hasta llegaron a realizar una ocupación simbólica del Cabildo, pudo más que la indiferencia ante un tema que poco interesaba a la masa masculina legislativa.

El otro caso que refleja la influencia del trabajo de las mujeres organizadas en las decisiones de la esfera estatal, es la creación de una Secretaría de la Mujer con rango de ministerio, en 1992. El Parlamento aprobó la ley de creación según las sugerencias de las organizaciones femeninas. La Multisectorial de Mujeres y la CMP trabajaron conjuntamente la propuesta, que también fue presentada año tras año al legislativo.

La Constitución Nacional de 1992 fue otro de los objetivos de la acción organizada de mujeres. A pesar de que entre los convencionales había apenas un 11% de mujeres, se ha conseguido incluir varios artículos sugeridos en los **Foros de la Mujer para la Constituyente**. El resultado es que la Carta Magna es un

avance en términos de igualdad jurídica. Un breve listado de los logros puede dar una idea:

- La igualdad de derechos y obligaciones entre hombres y mujeres.
- La consagración del principio de no discriminación por razones de sexo.
- La obligación del Estado de generar la igualdad real y el reconocimiento de que las acciones positivas no son discriminatorias.
- La protección a las mujeres solamente cuando es imprescindible.
- La revolución del concepto de familia.
- La garantía a los derechos reproductivos.
- La protección contra la violencia doméstica.
- La explicitación de los principios de igualdad y no discriminación a lo largo del texto constitucional.
- Todo esto con cierto cuidado en no utilizar un lenguaje sexista³.

Los últimos pasos en la búsqueda de la igualdad legal fueron varios artículos propuestos para el Código Laboral, con el asesoramiento de una ONG de mujeres, aunque algunos de ellos fueron vetados por el Ejecutivo, como los que tratan de la justificación del acoso sexual como causa de abandono del empleo y el permiso por paternidad. También se paró el estudio de un proyecto de Código Penal que contenía artículos discriminantes hacia las mujeres. Más recientemente fue presentada una propuesta de modificación al Código Electoral que establece porcentajes máximos de participación para hombres y mujeres en las listas de candidaturas, y un proyecto de ley sobre violencia intrafamiliar fue elaborado por una senadora.

En un país donde la institucionalización de la justicia está apenas comenzando, las leyes son más que a menudo letra muerta. En el caso de las mujeres, las ganancias legales pueden ser consideradas las «bases para el despeque». A partir de ella la conquista de la igualdad real y compartir el poder son utopías posibles⁴.

Con el inicio de la transición no se vieron cambios rápidos en la situación femenina. Pero el transcurrir del tiempo hizo notar que la tenacidad era eficaz. Las mujeres organizadas no ocuparon muchas bancas ni tuvieron grandes espacios de poder estatal desde donde conseguir sus reivindicaciones. Pero a lo largo de los años de transición consiguieron que las principales demandas conjuntas sean atendidas por las autoridades, y eso gracias a la acción sostenida de las organizaciones, al permanente interés demostrado en influir en las decisiones, a la elaboración de propuestas, sobre todo de tipo legal, y a la insistencia en que el Estado tome en cuenta las demandas.

3 Line Bareiro, «Ser diferente ya no implica ser menos», en **Acción**, N° 126, Asunción, Julio de 1992, pp. 131-133.

4 Line Bareiro y Clyde Soto, «Avances del 92 y retos para el futuro», en **Cosecha 92. Antiguos sueños, nuevos retos**. Asunción: CDE - Area Mujer, 1994, pp. 5-12.

Line Bareiro afirma que la transición política fue uno de los periodos privilegiados para el ejercicio de ciudadanía activa en Paraguay, teniendo en cuenta todo el siglo XX. Las mujeres profundizaron su ciudadanía social con la búsqueda de mayor participación y representación, las reformas legales, y las reformas estatales. Con esto, colaboraron a la democratización del Estado y la sociedad⁵. El ejercicio de ciudadanía activa femenina desde la etapa de la transición hasta la actualidad es más que patente. Las conquistas legales significan sobre todo una mejoría para las mujeres, pero el resultado es también un cambio en las concepciones del lugar y el poder atribuidos a ambos sexos, que ahora debe ser profundizado y extendido.

El éxito final de varios de los proyectos gestados por las mujeres y apoyados por amplios sectores de la ciudadanía se debe a varios factores: el aumento del nivel de organización de mujeres de distintos sectores, que lograron articular intereses comunes; la presión de estas organizaciones al gobierno para ver satisfechas sus demandas; y, la creciente difusión de una concepción de democracia no compatible con la desigualdad legal, la discriminación y la exclusión de sectores de la sociedad.

También es necesario destacar un tipo de ciudadanía de tipo «universal» que las mujeres de Paraguay, y de otros países han desarrollado. La Conferencia Mundial de Beijing ha propiciado que las latinoamericanas se reúnan, debatan y evalúen la situación y los cambios de las últimas décadas. En Paraguay se ha dado un rico proceso participativo para elaborar el Informe no Gubernamental de Paraguay, con foros regionales y sectoriales y un foro nacional, convocados por la Coordinación de Mujeres del Paraguay conjuntamente con la Coordinación de Mujeres Campesinas, la Red de Mujeres Políticas y la Coordinadora Nacional de Mujeres Trabajadoras. El Foro Regional de Mar del Plata fue la primera oportunidad internacional en que Paraguay contó con una presencia variada y representativa de las mujeres organizadas, y significó un avance para la integración con el movimiento latinoamericano de mujeres.

III. POLÍTICAS EN MOVIMIENTO

La discriminación y la ausencia se alimentan mutuamente, la existencia de una impide eliminar a la otra. Un avance fundamental para las mujeres paraguayas desde la caída de la dictadura ha sido la transformación de las mujeres políticas en un colectivo con demandas propias y articulaciones estables. Hasta 1989 las políticas habían tenido escaso protagonismo tanto en los espacios de decisión como en el movimiento de mujeres. A partir de ese año y hasta ahora, no se puede hablar de movimiento de mujeres en Paraguay sin citar los pasos dados

5 Line Bareiro, «Las mujeres y el poder en la transición paraguaya», en Gerónimo de Sierra (coord.), **Democracia emergente en América del Sur**, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

por quienes pertenecen a partidos y movimientos políticos, y dirigen su acción al interior de los mismos, y también al Estado.

En 1990 se logró que las modificaciones del Código Electoral incluyan un artículo que obliga a los partidos políticos a «incluir medidas apropiadas para la promoción de la mujer a cargos electivos». Esta cláusula es tan ambigua que en realidad los partidos de por sí no se sintieron aludidos, así que las mujeres tomaron al iniciativa de pedir que se introduzcan estatutariamente cuotas de participación en los cargos electivos.

Los partidos políticos más importantes del Paraguay ya han debatido o están a punto de discutir el tema de las cuotas, y algunos de ellos han incorporado la medida a sus estatutos. La Asociación Nacional republicana (ANR - Partido Colorado), el partido de gobierno durante la dictadura, la transición y hasta ahora, introdujo en 1992 una cuota mínima del 20%, luego de una rápida y decidida acción de dirigentes que negociaron y presionaron para que la propuesta sea aceptada en una Asamblea. La cuota de las coloradas es realmente mínima, y hasta ahora ha sido aplicada prácticamente como un «techo» para la participación femenina en las listas que se presentan a elecciones internas. Aun así, en la Junta de Gobierno del Partido Colorado hoy hay cinco mujeres, cuando que antes había sólo una.

El Partido Liberal Radical Auténtico (PLRA) discutió en dos Asambleas el tema y ambas veces las proponentes perdieron la votación. Aún así, el debate ha servido de impulso para que las mujeres se propongan acceder a más espacios, y el resultado pudo verse en la cantidad de mujeres que se postularon para acceder a la titularidad de los comités de base del partido.

El Encuentro Nacional (EN) tiene una cuota del 30% para mujeres en sus estatutos, pero una cláusula transitoria les permitió no aplicarla hasta las elecciones generales de 1993. Las encuentristas están ahora preparándose para solicitar que la medida se establezca con la fórmula de 40% mínimo para ambos sexos, sin disposiciones transitorias que vuelvan inefectivas la fórmula. También las militantes del Partido Revolucionario Febrerista (PRF) vienen preparándose para pelear una cuota del 25% como mínimo para ambos sexos en las listas de candidatos. Estas últimas propuestas tienen el respaldo de resoluciones tomadas en encuentros de mujeres en ambos partidos.

Finalmente, la Red de Mujeres Políticas, que agrupa a políticas de cinco partidos (los citados más el Partido Demócrata Cristiano (PDC), propone una modificación del Código Electoral que establezca cupos máximos del 40% para ambos sexos en las listas primigenias de las internas partidarias para competir en elecciones municipales y nacionales. La propuesta de la Red supone una conjugación de las peleas que cada grupo de mujeres ha venido desarrollando en sus respectivos partidos.

Las experiencias de aplicación de cuotas en Paraguay han demostrado problemas comunes: la falta de control estricto a su cumplimiento y la inespecificidad de las sanciones, la mencionada utilización como «techo» a la presencia femenina, las pequeñas trampas legales (caso EN) que diluyen la obligación. La

pelea por incorporar cuotas altas, como las del 40%, que ahora se está iniciando, cuenta con una alta resistencia de los hombres que están en espacios de decisión, ya que esta medida realmente amenazaría una gran cantidad de cargos que siempre les ha correspondido. Las mismas mujeres expresan el temor de no poder llenar los lugares que les corresponderían, pero aún con estos puntos en contra, se está llevando adelante la campaña para que el Parlamento trate este tema en el actual periodo de sesiones, que se está iniciando.

La cuota es de hecho la única manera de superar en un plazo no tan extendido la alarmante escasez de mujeres electas para los más altos espacios de decisión. El Paraguay ha pasado por cuatro elecciones desde el golpe de Estado de 1989. En las generales del 89 se eligió un presidente e integrantes del Parlamento. Sólo hubo un 4,6% de legisladoras electas. En las municipales de 1991 se eligió a un 4,9% de intendentas y a un 9,7% de concejales titulares en las Juntas Departamentales. También en 1991 se eligió a los convencionales constituyentes, y sólo el 11,11% fueron mujeres. En 1993, en las últimas elecciones generales de la transición, entre el total de 11 cargos electos hubo un 4,8% de mujeres, un 5,6% entre los parlamentarios, ninguna gobernadora y 8 integrantes de Juntas Departamentales entre el total de 167.

«Escaso poder pero unidad pluralista»⁶ parece ser la consigna adoptada por las políticas paraguayas, que han creado espacios de trabajo conjunto por encima de las banderas partidarias. Uno de los primeros ejemplos lo tuvimos con la Comisión Interbancada de Mujeres, en la Convención Nacional Constituyente de 1992, que colaboró decididamente a que las propuestas de las organizaciones sean tenidas en cuenta. En 1993 se conformó la Red de Mujeres Municipales del Paraguay, que aglutina a concejales e intendentas de todo el país, y es la única organización de mujeres que cuenta con integrantes en casi todos los municipios del país. En 1994 surgieron dos articulaciones: la Red de Mujeres Políticas y la Coordinadora Interpartidaria de Mujeres del Paraguay (CIMPAR). Varias de estas iniciativas tienen el antecedente de espacios de formación y debate propiciados por organizaciones no gubernamentales. El intenso trabajo de capacitación desarrollado por los espacios pluralistas de las políticas es auspicioso. El desafío es que se mantengan unidas las demandas de acceso al poder con una perspectiva de género.

IV. NUEVOS VÍNCULOS ENTRE EL ESTADO Y LAS MUJERES

La Secretaría de la Mujer gubernamental es el más importante logro de las mujeres organizadas a nivel de estructura del Estado. Creada por ley en 1992, bajo el gobierno de la transición, su implementación se da recién con el gobierno de Wasmosy, electo en 1993. Antes de esto, no existían en los primeros niveles de la administración pública oficinas con propósitos similares.

6 Bareiro y Soto, op. cit.

La titular de la Secretaría, Cristina Muñoz, es una política oficialista de importante trayectoria dentro de su partido y también de trabajo en favor de las mujeres. Fue titular de la representación paraguaya ante la Comisión Interamericana de Mujeres (CIM), como convencional constituyente peleó artículos en favor de las mujeres, y fue una de las artífices de la incorporación de la cuota mínima en el Partido Colorado. No obstante, a poco más de un año de su funcionamiento, la Secretaría ha mostrado sufrir los efectos de un bajo perfil técnico y profesional, ya que muchos de los nombramientos obedecieron a criterios políticos. El primer conflicto interno, de carácter público e importantes dimensiones, justamente obedeció a razones del internismo partidario.

Se pudo notar que aunque las organizaciones tuvieron mucho que ver en la definición y aprobación del organismo, una vez conformado éste e inicialmente, las vinculaciones con la sociedad se debilitaron. No obstante, las relaciones han mejorado y ya existen encuentros convocados conjuntamente por la CMP y la Secretaría, como el VI Foro «Mujeres paraguayas en las cumbres». Asimismo, la CMP participó en los festejos organizados por la Secretaría con motivo del día de la mujer paraguaya.

Hasta este momento, las acciones más resaltantes de la Secretaría son el Plan Nacional de Prevención y Sanción de la Violencia contra la Mujer y la propuesta de reforma del Código Electoral, presentada con la Red de Mujeres Políticas a la Comisión de Asuntos Constitucionales de la Cámara de Diputados. Se nota la carencia de un plan general que guíe las acciones y, sobre todo, que permita incluir la perspectiva de género en el resto de las instituciones estatales.

Los males de nuestra Secretaría parecen ser similares que los que han afectado a muchos organismos similares. No obstante, es necesario destacar que pese a las debilidades, hay intentos de ubicarse en la línea de acciones que busca transformar la posición de las mujeres en la sociedad. Existe la impresión de que la oficina de la mujer del Paraguay está a medio camino entre las prácticas conservadoras, las acciones restringidas, las deficiencias técnicas y la dependencia política que caracterizaron a muchos de estos organismos, por una parte, y los planes y actividades que colaboran a cambiar las relaciones de poder en la sociedad desde la acción estatal, por otra parte. Definitivamente, ayudará a fortalecer esta última perspectiva la profundización de las relaciones con las organizaciones de mujeres de la sociedad civil, y el esfuerzo por desmarcarse de las presiones políticas.

Un hecho interesante en la institucionalidad estatal con relación al tema mujer, es el rol que juega en Paraguay, como en otros países de América Latina, la esposa del Presidente de la República. Las primeras damas han pasado a jugar un papel más activo en la política estatal (¿fenómeno Hillary?). En este país, se ha abierto un Despacho de la Primera Dama, que centraliza, en lo que concierne al Estado, las acciones de beneficencia de las que tradicionalmente se han ocupado las mujeres. Algunos puntos interesantes sobre este nuevo rol de las esposas de jefes de Estado se desprenden de los siguientes párrafos⁷:

«Se puede hablar de grandes compañeras de los gobernantes que dejaron de ser figuras decorativas».

«Son las esposas de los gobernantes pero se constituyen como una ministra más dentro del Gabinete del Poder Ejecutivo...»

«... su función deja de ser meramente asistencialista o benefactora para convertirse en brazo ejecutor del Poder Ejecutivo, sobre todo en los programas que se ocupan de los sectores más vulnerables de nuestra sociedad».

«A diferencia de la figura de un Jefe de Estado, que es una imagen política, la de sus esposas, no lo es. Porque institucionalmente sus despachos no existen. Pero a pesar de no ser políticas, tienen un gran poder de convocatoria».

El Despacho de la primera dama paraguaya está realizando o canalizando el trabajo social del Estado. Por ejemplo, en vinculación con esta tarea, ha centralizado el trabajo de elaboración del informe gubernamental para la Cumbre de Desarrollo Social de Copenhague.

Es llamativo que a la par que varias oficinas de la mujer van ganando espacio en países latinoamericanos, los despachos de primeras damas también lo hacen. En el caso paraguayo los recursos y un excelente manejo de las redes organizacionales del Estado hacen que el Despacho tenga tanta o más visibilidad que la Secretaría, a pesar de la afirmación de que institucionalmente aquel "no existe". Aun así, ambas instancias han desarrollado acciones conjuntas y, como sus funciones y su rango institucional son diferentes, no tendrían por qué colisionar en acciones y atribuciones.

Parece ser que el lugar tradicional de las mujeres está representado por el Despacho, mientras que la Secretaría es un espacio ganado a pesar de las voluntades de los gobernantes. Y, en términos de poder, es para las mujeres la institucionalización del papel político secundario y de acompañantes de los hombres, aún cuando este «nuevo rol» sea más productivo que el de meras figuras sociales. Pese al tinte conservador del Despacho, puede reconocerse la incorporación de algunos matices con perspectiva de género en el discurso que maneja. Señal de que el feminismo ha ganado al menos una cierta legitimidad y va permeando de a poco, y con contradicciones, los espacios creados en (o al lado de) el Estado.

7 «IV Encuentro de Esposas de Jefes de Estado y de Gobierno de América Latina y el Caribe, Conversando con Leila Rachid de Racca», en **Jazmín**, Año Y, N° 4, Asunción, Setiembre de 1994, pp. 28-29 (Publicación del Despacho de la Primera Dama de la Nación).

V. PRESENTE Y FUTURO

El panorama presentado da cuentas de los avances del movimiento de mujeres, que han significado a la vez una efectiva profundización de la ciudadanía social y política para las paraguayas: la consecución de los más importantes proyectos legales y el camino iniciado para nuevas demandas de este tipo, la presencia en los eventos internacionales, la búsqueda de mayores espacios de decisión, los espacios plurales de las mujeres políticas.

En cuanto a los vínculos entre mujeres y Estado, el camino es bastante contradictorio. Se ha pasado de la absoluta ignorancia hacia las demandas de las organizaciones de mujeres a un espacio institucional estatal de alto rango que trabaja desde una perspectiva de género para mejorar la condición y posición de la población femenina. Sin embargo, la Secretaría de la Mujer se debate entre la eficiencia y la pobreza técnica, entre la autonomía y la dependencia política, entre el aislamiento y la relación con la sociedad civil, entre las acciones puntuales y los planes sectoriales que involucran a diversas instancias estatales, y hasta ahora no desarrolló un plan de igualdad que oriente su acción en diferentes ámbitos. Mientras tanto, los espacios tradicionales de las mujeres tienen su representación en el Despacho de la Primera Dama, con presencia pública, recursos y prestigio notorios.

El futuro se presenta con dudas y esperanzas. Hay confianza en que las organizaciones y articulaciones de mujeres en la sociedad civil sigan afianzando su presencia, elaborando propuestas y cosechando logros. También en que la plena igualdad legal será pronto una realidad, ya que los escollos más grandes han sido superados. Con esto, las bases para la igualdad real estarán puestas. La articulación Estado y movimientos sociales puede caminar, siempre y cuando la Secretaría observe a las organizaciones como posibles aliadas y aproveche recursos humanos y conocimientos generados desde estos espacios de la sociedad.

Finalmente, la mayor parte de los logros y desafíos que tienen las mujeres en Paraguay dependen de la continuidad de la democratización. Un proceso iniciado con la apertura de 1989, que prosigue a pesar de haber ya finalizado los cuatro años del periodo formalmente llamado de transición. Un camino que si bien parece haberse consolidado, presenta permanentemente obstáculos por la pervivencia del autoritarismo en la trama estatal y, sobre todo, en la cultura de quienes tienen espacios de poder. La institucionalización del Estado, el freno a la corrupción, un Poder Judicial renovado y la limitación al poder de los militares, son algunas de las condiciones para que la democracia sea una realidad, y para que las mujeres transitemos con ella.

**ALGUNOS CUADROS SOBRE LA PRESENCIA FEMENINA
EN ESPACIOS DE DECISIÓN EN PARAGUAY.**

**EVOLUCIÓN DE LA PARTICIPACIÓN FEMENINA
EN EL PODER LEGISLATIVO**

Periodo	Hombres	Mujeres	Total
1988-1989	104 (96,3%)	4 (3,7%)	108 (100%)
1989-1993	103 (95,4%)	5 (4,6%)	108 (100%)
1993-1998	118 (94,4%)	7 (5,6%)	125 (100%)

Fuente: Area Mujer CDE

**RESULTADOS DE LAS ELECCIONES GENERALES DEL 9 DE
MAYO DE 1993. CUADROS COMPARATIVOS POR AGRUPACIÓN
POLÍTICA Y SEXO**

CÁMARA DE SENADORES

	ANR	PLRA	EN	Totales
hombres	17 (37,78%)	15 (33,33%)	8 (17,78%)	40 (88,89%)
mujeres	3 (6,67%)	2 (4,44%)	0 (0 %)	5 (11,11%)
Totales	20 (44,45%)	17 (37,77%)	8 (17,78%)	45 (100 %)

CÁMARA DE DIPUTADOS

	ANR	PLRA	EN	Totales
hombres	37 (46,25%)	32 (40 %)	9 (11,25%)	78 (97,5 %)
mujeres	1 (1,25%)	1 (1,25%)	0 (0 %)	2 (2,5 %)
Totales	38 (47,5 %)	33 (41,25%)	9 (11,25%)	80 (100 %)

CONGRESO (SENADORES Y DIPUTADOS)

	ANR	PLRA	EN	Totales
hombres	54 (43,2 %)	47 (37,6 %)	17 (13,6 %)	118 (94,4 %)
mujeres	4 (3,2 %)	3 (2,4 %)	0 (0 %)	7 (5,6 %)
Totales	58 (46,4 %)	50 (40 %)	17 (13,6 %)	125 (100 %)

GOBERNACIONES

	ANR	PLRA	EN	Totales
hombres	12 (70,59%)	4 (23,53%)	1 (5,88%)	17 (100 %)
mujeres	0 (0 %)	0 (0 %)	0 (0 %)	0 (0 %)
Totales	12 (70,59%)	4 (23,53%)	1 (5,88 %)	17 (100 %)

JUNTAS DEPARTAMENTALES

	ANR	PLRA	EN	Totales
hombres	76 (45,5 %)	57 (34,13%)	26 (15,57%)	159 (95,2 %)
mujeres	3 (1,8 %)	1 (0,6 %)	4 (2,4 %)	8 (4,8 %)
Totales	79 (47,3 %)	58 (34,73%)	30 (17,97%)	167 (100 %)

TOTAL DE CARGOS ELECTOS (UN PRESIDENTE, UN VICEPRESIDENTE, 45 SENADORES, 80 DIPUTADOS, 17 GOBERNADORES Y 167 INTEGRANTES DE JUNTAS DEPARTAMENTALES)

	ANR	PLRA	EN	Totales
hombres	144 (46,3 %)	108 (34,73%)	44 (14,15%)	296 (95,18%)
mujeres	7 (2,25%)	4 (1,28%)	4 (1,28%)	15 (4,82%)
Totales	151 (48,55%)	112 (36,01%)	48 (15,43%)	311 (100 %)

Fuente: Area Mujer CDE

POR LA UNIDAD EN LA DIVERSIDAD

Milú Vargas E.

Socióloga. Instituto de la Mujer
Universidad Centroamericana de Nicaragua

Me corresponde hoy reflexionar sobre el tema “El Movimiento de la Mujer en el Proceso de Democratización” y quisiera comenzar por referirme a dos conceptos: *movimiento social* y *democracia*, términos a los que se ha dado diversas interpretaciones y definiciones, por lo que considero necesario que nos pongamos de acuerdo para saber que estamos hablando el mismo lenguaje.

I. MOVIMIENTO SOCIAL.

El concepto MOVIMIENTO SOCIAL se ha utilizado como sinónimo de movimiento popular, de movilización social o de organización popular.

En América Latina se ha aceptado el carácter heterogéneo de los movimientos sociales, así como su DIVERSIDAD en los niveles de desarrollo; movimiento significa DIFERENTES FORMAS, RITMOS y VELOCIDAD. Se ubica el origen del concepto a principios del Siglo XIX, ligado al movimiento obrero.

Algunos autores latinoamericanos, a partir de la década de los ochenta, se han referido al nuevo despertar de los movimientos sociales, o a los nuevos movimientos sociales. Estos nuevos movimientos sociales se caracterizan por *el intento de alterar las relaciones de desigualdad entre los actores involucrados, sea a nivel territorial, en el ámbito doméstico, a nivel de consumo, buscando un nuevo tipo de relaciones, por ejemplo entre hombres y mujeres, entre los jóvenes, los adultos y el mundo en general.*

En este sentido superan los niveles economicistas de la lucha de clases para insertarse en la dinámica política de los elementos propios de la vida cotidiana.

Los movimientos sociales también se han considerado como reacciones a cosas existentes, que buscan superar o prevenir, como respuestas a crisis y como elementos de expresión humana constantes, permanente, históricos, de la especie humana.

En América Latina se ha evidenciado la participación de la mujer en los movimientos sociales. Y se señalan tres razones por las cuales la mujer participa en estos movimientos:

I. 1) En estos movimientos se logra que la mujer, especialmente de los sectores populares, se sienta gestora y protagonista de su desarrollo. No juega un papel secundario de acompañante de un hombre.

I. 2) Por el carácter espontáneo de los movimientos, con estructuras organizativas informales, no burocráticos, en los que se trata de evitar las formas de organización jerárquicas y de respetar las múltiples iniciativas de las mujeres, hacen que su estructura organizativa se presente abierta a aceptar diferentes formas de participación a tono con la compleja realidad de las mujeres.

I. 3) El hecho de que los movimientos apunten hacia problemas de la *vida cotidiana* motiva a las mujeres a formar parte de los mismos.

No cabe la menor duda que la mujer está participando cada vez en mayor número en los movimientos sociales. La crisis económica, política y social ha afectado mucho más negativamente en cuanto a lo que su visión ante la vida se refiere a los hombres que a las mujeres, ya que el machismo se ha convertido en una debilidad para los hombres y los ha llevado al debilitamiento de su liderazgo y de su presencia en las luchas políticas, comunales y estudiantiles.

Debemos examinar dos factores que pueden estar contribuyendo al aumento de esta participación de la mujer y que son:

1.- **La educación tradicional de la mujer**, que todavía está vigente, la prepara para ser paciente, perseverante y asumir la responsabilidad por el bienestar de la familia. La mujer con esta formación, busca la solución de sus problemas, tanto en forma individual como de manera colectiva, busca hacer lo que sea, lo que le sea más efectivo en la solución de los mismos. En cambio el hombre, acostumbrado a los privilegios que le ha dado la sociedad, en esta época de crisis se paraliza.

2.- **El impacto del movimiento de mujeres a nivel nacional e internacional** en crear conciencia de las habilidades de la mujer como también en el desarrollo de una mayor autoafirmación y la discusión de los roles que la mujer puede asumir fuera del hogar.

También es importante enfatizar que es posible para la mujer considerar los movimientos sociales como alternativa de organización porque los mismos se caracterizan por su *flexibilidad, orientación colectiva y poca jerarquización*.

Sin embargo, quiero clarificar que los movimientos sociales no los ha planteado como la única alternativa de organización para las mujeres, ni que éstos sean exclusivos del género femenino, sino que los ha presentado como

una alternativa, que ha tenido resultados positivos. Cualquier forma de organización, que *se oriente hacia el logro de la justicia y la equidad social*, debe ser considerada con serenidad y mucha responsabilidad.

II. DEMOCRACIA.

La necesidad de construir la DEMOCRACIA con mayúscula es un deseo, es una aspiración que compartimos la inmensa mayoría de las mujeres, para ello es esencial alcanzar una sociedad PLURAL y PARTICIPATIVA.

Por lo que es válido recordar que toda *participación social* es profundamente una *participación diferenciada*: la edad, la procedencia social, el nivel académico, la raza y el sexo, marcan dramáticamente la imposibilidad de grandes sectores del pueblo de vivir de manera real el ejercicio de la democracia. Es por tanto necesario que cualquier PROCESO DE DEMOCRATIZACIÓN, que pretenda propiciar la más amplia *participación del pueblo* debe dejar de visualizar a éste como una masa amorfa y trazar planes, programas, políticas e implementar acciones que hagan posible, que distintos sectores sociales, coyuntural o históricamente discriminados y marginados puedan superar los obstáculos que limitan su plena participación en la vida económica, política y social del país.

Me refiero a los jóvenes, a los grupos raciales y étnicos, a las minorías sexuales, pero sobre todo, me refiero a las MUJERES, esa mayoría cuya opresión milenaria la convierte en un sector social con evidente rezago en la *participación social* y el *ejercicio del poder político*.

También deseo señalar, que todo PROCESO DE DEMOCRATIZACIÓN *cuestiona la visión dicotómica que opone lo público a lo privado* en el análisis, en el discurso y el comportamiento. La absolutización de la *esfera pública* que los valores patriarcales han entronizado no sólo dificulta el análisis realista, sino que también ata las manos de los que ejercen el poder para trazar políticas de cambios integrales en la vida económica y social de los pueblos.

La falsedad de esa dicotomía entre la vida pública y la vida privada queda evidente en la actual crisis económica y su impacto en la vida personal y en el espacio cotidiano de las grandes mayorías de la población, para los cuales la sobrevivencia cotidiana, la lucha por la comida, el acceso a los servicios de salud, el transporte, el agua, etc., se convierten en sus grandes banderas movilizadoras, en muchas ocasiones al margen o a pesar de los partidos políticos.

Por eso mientras pensamos en la DEMOCRACIA sólo como un ejercicio institucional en la vida pública y no como la necesidad de democratizar la vida cotidiana de lograr relaciones horizontales entre niños/as, jóvenes y adultos, entre hombres y mujeres; mientras no pensemos la Democracia como una exigencia de transformación de nuestra propia práctica personal y colectiva...

Mientras esto no ocurra, seguiremos teniendo un discurso distinto al de nuestros hechos: clamando por la paz para nuestros países y en la casa maltratando a la mujer o no implementando políticas que enfrenten la violencia do-

méstica como un problema social; luchando y proclamándonos a favor del pluralismo político y no permitiendo la participación de más de la mitad de la población en el que hacer económico, político y social del país; hablando, luchando por transformar la sociedad y manteniendo en nuestras casas relaciones personales al mejor estilo de un señor de horca y cuchillo.

Mientras no transformemos nuestra práctica personal y colectiva, no podemos hablar de DEMOCRACIA.

III. EL MOVIMIENTO DE LA MUJER EN EL PROCESO DE DEMOCRATIZACIÓN.

Una vez aclarados los conceptos anteriores podemos afirmar sin temor a equivocarnos *que la sola existencia del movimiento de mujeres ha cuestionado de forma radical la manera en que está estructurada la sociedad y por ello, hemos y estamos aportando al proceso de democratización de nuestros países.*

En nuestros países, con profundas raíces autoritarias, la mayoría hemos tenido que luchar contra dictaduras de muchos años, de grandes injusticias económicas, donde la sociedad civil es aún débil y los procesos democráticos apenas han comenzado hace una década y donde predomina la desconfianza acumulada, los prejuicios, una mentalidad excluyente y la premisa de que hay que destruir al otro. Es muy difícil pensar en la solución de los conflictos en términos distintos a la guerra y a la destrucción.

En este contexto, *el movimiento de mujeres, con distintas corrientes de pensamiento y de acción, ha contribuido de manera importante a enriquecer la dinámica de la sociedad y su forma de actuar políticamente.*

Unas, las FEMINISTAS, encaminan sus esfuerzos de manera explícita a identificar y denunciar la existencia de un sistema que subordina a la mujer; otras, las ORGANIZACIONES POPULARES, agrupan a las mujeres en torno a la subsistencia y los servicios básicos, y a la vez luchan en sus hogares por el derecho a participar en estas actividades, y a las MUJERES DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS, LOS SINDICATOS y LAS ORGANIZACIONES MIXTAS, que están en los espacios tradicionales de la política, encauzan sus energías a modificar estos espacios y abrir nuevos para lograr una mayor participación de las mujeres en la toma de decisiones a nivel local y nacional.

Pero en esta DIVERSIDAD, las mujeres se mezclan entre sí. Algunas, pertenecientes a partidos políticos u organizaciones populares, también se reconocen feministas, otras, las feministas, se identifican y asumen la política de ciertos partidos y las luchas de los sectores populares.

Queda claro que el movimiento de las mujeres refleja *la pluralidad social, cultural, étnica y geográfica de nuestros países*, a partir de las cuales las mujeres aportan al PROCESO DE DEMOCRATIZACIÓN, procesando las divergencias y elaborando las convergencias. Desde esta perspectiva, las mujeres estamos haciendo política como promotoras de un nuevo orden social.

IV. PRINCIPALES APORTES DEL MOVIMIENTO DE MUJERES AL PROCESO DE DEMOCRATIZACIÓN.

Y más específicamente ¿qué ha aportado el movimiento de mujeres al proceso de democratización de nuestros países? Nuestros aportes son múltiples; sin embargo, quiero señalar dos grandes aspectos que para mí tienen mucha importancia y que quiero resaltar, y son:

IV. 1) LUCHA COTIDIANA

La lucha de las mujeres se da en la vida diaria. En la vida de las mujeres se articula lo individual y lo privado, las demandas inmediatas y las políticas generales. Nos vemos como seres integrales.

Las mujeres pensamos *la política desde la vida y la dimensión personal*, por eso la propuesta de las mujeres pasa por nuestra *vida cotidiana*, como la preocupación de los seres humanos por la búsqueda de la satisfacción a nuestras necesidades en el centro mismo de nuestras experiencias y vivencias, y en correspondencia con la aspiración de “humanizar la vida”.

La dinámica de los conflictos y del sufrimiento humano en la vida cotidiana son las condiciones más frecuentes que hacen posible la toma de conciencia y en consecuencia, la transformación de la vida. Nuestra lucha apunta a nuestra propia transformación como seres humanos, a la transformación de valores, prácticas cotidianas y al enriquecimiento personal. Por ello *la democratización en la sociedad no se concibe sin la democratización en nuestras casas*.

Las mujeres decimos: es hora de promover una nueva manera de vivir en nuestras casas, una nueva manera de relacionarnos con nuestras familias, que se fundamente en el respeto a la dignidad humana como máximo valor; en el diálogo como mecanismo para la toma de decisiones y en la democracia cotidiana. Creo firmemente que sólo los cambios que lleguen a modificar la vida cotidiana en nuestras casas darán sólidas bases a la Democracia que todas/os queremos construir.

IV. 2) AUTONOMÍA

Las mujeres hemos sido determinantes en las luchas de nuestros pueblos y lo seguimos siendo en todo el quehacer nacional. Las mujeres continuamos trabajando sin descanso, pero no desde nuestra perspectiva, no demandamos desde nosotras, por nosotras, y para nosotras, sino que asumimos todas las tareas, y aceptamos como secundario lo nuestro. Nuestros objetivos y plataformas de lucha siempre estuvieron subordinados a los intereses y las prioridades de otros sujetos sociales, llámase país, partido político, sindicato, organización, iglesia o familia, lo que nos ha restado protagonismo político.

Y esto tiene que ver con nuestra propia formación, las mujeres hemos sido creadas para darnos a todos y no para nosotras; en muchos casos es una cualidad que nos hace tener una gran capacidad de entrega para cualquier tarea que desempeñemos, pero también es una gran dalla cuando esa entrega se hace a costa de negarnos a nosotras mismas, nuestros derechos, nuestras aspiraciones, nuestros sueños y esperanzas.

Por lo menos aquí, en la región Centroamericana, y para ser más exacta en el I Encuentro Centroamericano de Mujeres “Una nueva mujer, un nuevo poder”, realizado en Nicaragua en Marzo de 1992, las mujeres comenzamos a compartir nuestras experiencias en la lucha por lograr nuestra autonomía, *autonomía que se expresa en la voluntad y la capacidad de defender los intereses compartidos como mujeres, de considerar las demandas de las mujeres como impostergables y prioritarias y no subordinadas y postergables.*

Conscientes sí de que la Autonomía viene cuando las mujeres alcanzamos la autonomía personal, esencial para adquirir auto-confianza, pero solo así habremos dado el primer paso hacia el desarrollo de un *sentimiento colectivo de autonomía.*

V. PRINCIPALES PROBLEMAS DEL MOVIMIENTO DE MUJERES.

No quiero concluir esta exposición dejando una visión triunfalista del movimiento de mujeres, de que todo está hecho, que somos una maravilla y que nada tenemos que cambiar y que por nada tenemos que trabajar al interior de nuestro propio movimiento. Al contrario, todavía nos faltan muchas cosas que resolver y en las que tenemos que seguir avanzando en medio de nuestras propias contradicciones. Para mí, los principales problemas que enfrentamos son:

V. 1) LA AMBIGÜEDAD ENTRE LA SUBORDINACIÓN Y LA REBELDÍA.

Nuestro desarrollo como movimiento de mujeres está marcado entre la SUMISIÓN y la REBELDÍA. Por un lado está la necesidad de encontrar formas alternativas de ubicarte frente al mundo: familia, partido político, sindicato, organización, iglesia, relaciones de pareja y la sociedad; buscamos valores más democráticos basados en la solidaridad, en la igualdad, en el respeto, en el diálogo, en una concepción más autónoma de la vida, etc.

Y por el otro, está la marcada influencia de ideas, valores, concepciones y prácticas tradicionales, que nos dicen qué es lo que una mujer tiene que ser para ser socialmente aceptada, y que se supone que son las únicas válidas, no sólo para la sociedad en su conjunto, sino que muy frecuentemente para las mujeres mismas.

Así nos encontramos códigos establecidos de lo que la sociedad espera de una mujer en los diferentes roles que le toque desempeñar: de hija, de madre, de esposa, de viudas, de mujer soltera, etc. Cuando no cumplís con lo establecido, la presión social no se hace esperar, esta presión se manifiesta de muchas maneras, unas veces de forma brutal y otras de manera más sofisticada, pero no por ello menos dura, dependiendo del lugar que ocupas en la sociedad.

Y aquí nuestra ambigüedad: *así es que buscamos legitimidad externa al mismo tiempo que nos enfrentamos y rechazamos los mandatos y las influencias externas para conducir nuestra propia vida, pensamos “yo soy yo y voy a tomar mi propia decisión”.*

Aunque estemos conscientes que nuestra vida nos pertenece y que nadie se va a vivir la vida por nosotras; aunque estemos claras que nadie más que noso-

tras se va a frustrar o realizar por nosotras, y que de las decisiones que tomemos en uno o en otro sentido las únicas que pagaremos sus consecuencias para bien o para mal seremos nosotras, tenemos que reconocer que en algunos casos, en algunos momentos y circunstancias de nuestra vida, nos hemos sentido solas y presionadas y así es que hemos buscado *legitimidad externa*, haciendo algunas concesiones.

Esta ambigüedad entre lo nuevo que hemos venido creando –muchas veces a punta de intuición, porque no tenemos un marco de referencia del cual asirnos- y lo tradicional, lo conocido, lo socialmente aceptado, es característico de nuestro propio desarrollo, y ello lo llevamos, lo reflejamos en nuestro movimiento social. No juzgo si es bueno o es malo, para mí sencillamente es, simplemente es una parte muy difícil del proceso de crecer como persona y como colectivo de mujeres.

Lo expreso porque creo que tenemos que reconocerlo en nosotras mismas, aceptarlo y vivir sin ocultarlo, porque solo así seremos capaces de aceptarlo en las otras mujeres, y de esa manera comprendernos sin condenarnos, y comprender a otras mujeres sin juzgarlas, con la certeza de que, como dice la canción de Juan Manuel Serrat, “Caminante, no hay camino, se hace camino al andar”

V. 2) EL PODER POR Y PARA LAS MUJERES.

El tema del poder en el movimiento de mujeres es para mí un tema reciente, por lo menos en nuestra región Centroamericana. Comenzar a verbalizar, a decir que para la causa de las mujeres es necesario el ejercicio del poder ha sido un gran avance, porque el poder para las mujeres es sinónimo de *autoritarismo* y *corrupción*.

Por un lado lo que hemos visto y percibido del ejercicio del poder no nos ha gustado, pero por otro lado tenemos que reconocer que en la formación que nos han dado hemos internalizado que el poder no es para las mujeres y decimos “el poder es asunto de hombres”, de tal manera que trabajamos para llevar a los hombres al poder.

Pero hemos ido haciendo algunos avances, hasta definir *el poder como el estar en una posición, con instrumentos, mecanismos y formas que nos permitan tomar decisiones que influyan en la vida misma de las personas*. Así, clarificándonos en la discusión, hemos reconocido que es necesario que tengamos poder, en una cooperativa, en un partido político, en un sindicato, en la iglesia, en una organización, en una institución del Estado, porque de esta forma vamos a lograr, con más rapidez y efectividad, concretizar nuestras demandas.

Hemos reconocido que el poder no es malo en sí mismo, sino la forma como éste se ejerce, en la medida en que se usa para dominar y para el lucro personal. Y que sólo que nosotras participemos del ejercicio del poder vamos a lograr transformar no sólo la concepción, sino la manera como en la mayoría de los casos se ha ejercido.

Creo que *el gran reto del movimiento de mujeres* no sólo es comprender que la política también se refiere al ejercicio del poder, entendido como la capacidad humana de hacer que las personas actúen conforme a lo que se les ordena,

sino comprender que aunque el poder no es patrimonio exclusivo de la política, es en este ámbito donde se toman las decisiones acerca de la dirección que debe seguir la sociedad. En nuestras sociedades, el Estado y sus instituciones se han convertido en la principal- aunque no la única- instancia política que permite el uso del poder.

Y saber que en este uso del poder intervienen una serie de intereses, instancias y personas, que no siempre están de acuerdo, por lo que la política se convierte en el regulador de esas diferencias. Aquí intervienen partidos políticos, movimientos sociales, grupos políticos e instituciones del Estado, donde hay luchas pero también negociación sobre las cuotas de poder.

Aquí las mujeres debemos estar claras que la negociación se debe hacer desde antes de subir al poder, porque de promesas ya estamos cansadas y por experiencia sabemos que no funcionan, y después que hemos estado trabajando a la par o más que el hombre, tenemos luego que andar luchando por espacios que creíamos conquistados con nuestro trabajo.

Es verdad que hemos dicho: “no sólo queremos una tajada del pastel del poder, queremos cambiar la receta, los ingredientes con que éste se cocina”, pero como dicen: “la política es el arte de lo posible”, tenemos que reconocer que en la actual coyuntura, para alcanzar el poder para y por las mujeres, tenemos que hacerlo con las reglas del juego que nos imponen, porque todavía no tenemos el poder para cambiar los ingredientes con que se elabora.

Estoy segura que cada una de las mujeres sabremos negociar nuestras cuotas de poder en el lugar que nos corresponda hacerlo, sin por ello perder de vista nuestros valores éticos y las causas a las que nos debemos; Las mujeres sabemos negociar nuestros propios espacios de poder.

El otro gran reto de las mujeres es ejercer el poder de manera democrática y horizontal, donde facilitamos la participación de la sociedad civil sin discriminación, en las diferentes instancias del Estado, para que juntos podamos unir voluntades, esfuerzos y experiencias en beneficio de la población.

No quiero concluir el tema del poder sin expresar cómo es que pienso yo que las mujeres podemos transformar el ejercicio del poder en *democrático* y *horizontal* y convertir al Estado en un vehículo para el cambio en la vida de las mujeres.

La estrategia es simple. Las mujeres debemos luchar por lograr los cargos de Alcaldesas, Concejales y desde allí incidir en toda la sociedad. Este espacio local es el lugar habitual en que se desenvuelve la vida de las mujeres, siendo ella el vehículo fundamental de transmisión cultural, y por lo tanto la reproductora de un sistema dominante, a través de su rol como agente socializador de la familia.

La relación entre género y poder se observa en todo ese espacio local, está impregnada de manera significativa de la forma en que participan las mujeres. En este ámbito más restringido la relación de las mujeres con el Estado es cotidiana y permanente. Las relaciones inter-personales son también más cercanas; en los barrios las personas se conocen más, reconocen a sus líderes, existe ma-

yor legitimidad. De la misma manera existen mayores posibilidades de articulación entre las mujeres.

Es así, que las mujeres debemos luchar en el partido político al que pertenezcamos por alcanzar el cincuenta por ciento (50%) de las candidatas, ubicadas en lugares en que puedan salir electas y no de relleno.

Mi estrategia en ningún momento significa que las mujeres descuidemos nuestros espacios en los niveles nacionales de decisión política, como son los espacios que las mujeres en las últimas décadas han venido conquistando: en los Poderes Ejecutivos, Legislativo, Judicial y Electoral, porque estos son espacios donde se están tomando decisiones que comprometen el futuro común, y por supuesto el futuro de las mujeres.

También en estos espacios nacionales las mujeres debemos luchar y negociar con los partidos políticos que nos corresponda hacerlo, el cincuenta o un mínimo del cuarenta por ciento de las mujeres candidatas en el caso del Legislativo y de nombramiento de los demás poderes.

Las mujeres en posiciones de poder debemos comprometernos a actuar a favor de las mujeres y como dice Alessandra Bochetti: “Un cuerpo de mujer no garantiza un pensamiento de mujer”, pero yo espero que la mujer que se encuentra en un espacio de decisión, en un lugar en el que la diferencia sexual no tiene voz, actúe según su propia experiencia, esto es que interrogue a fondo su vida y decida.

V. 3) LA FEMINIZACIÓN DE LA POBREZA.

La crisis económica que estamos viviendo, puede general tanto fuerzas de vida como fuerzas de muerte. Pero lo que sí creo es que es un obstáculo para el futuro desarrollo del movimiento de mujeres.

El impacto de la crisis económica se puede sentir en todos los niveles de la vida cotidiana y ha *feminizado la pobreza*. La rutina diaria de las mujeres, sobre todo de las mujeres que viven en peores condiciones materiales, ha provocado que sus hogares hayan perdido la propiedad de ser el espacio fijo donde se construyen certezas internas y externas, lo que hace sentir a las mujeres una gran inseguridad por el presente y el futuro.

La crisis económica hace que las redes y la solidaridad entre mujeres sean más frágiles. Disminuye su tiempo disponible para organizarse, asistir a reuniones e implementar estrategias, etc..

Además, la crisis económica genera la crisis política y ésta a su vez la violencia, y la violencia no sólo pone en riesgo nuestras débiles democracias, sino también crea un sentimiento de vulnerabilidad que afecta poderosamente la vida de las mujeres. Y en un nivel más práctico, la crisis económica y la violencia se introducen en nuestras vidas cotidianas y hay incertidumbre sobre la alimentación, la salud y otras necesidades básicas.

Pero es más, la violencia nos enfrenta a una profunda inseguridad social, la calle y las plazas ya no son enteramente nuestras, las mujeres, niñas/os corremos el enorme peligro de ser violadas y asesinadas o desaparecidas, como a diario nos informan en los periódicos.

Aprender a vivir con la violencia, y el hambre como parte de la cotidianidad, es sumamente duro; lograr que no nos gane la impotencia, tratar que nuestros miedos más profundos no nos paralicen, seguir trabajando, hacer un esfuerzo consciente cada día para que las emergencias diarias no nos impidan ver el horizonte, ni nos hagan sospechar que no vale la pena todo este esfuerzo por invertir nuestras energías en desarrollar este movimiento de mujeres como una de las alternativas a un mundo mejor, son algunos de los retos que a diario tenemos que enfrentar.

Pero la *fuerza* para seguir adelante surge del trabajo mismo con las mujeres, entre las que a diario nos dan ejemplos hermosos de ser heroínas en la vida cotidiana, aunque nunca salgan en los libros de historia; también nuestra *esperanza* se afianza al conocer de las luchas de otras mujeres Centroamericanas, del Caribe, de América Latina y del mundo, y la lucha de miles de mujeres y de cada día más hombres que comparten nuestra propuesta de una sociedad *plural y democrática*.

Podemos concluir afirmando, que el movimiento de mujeres, con la *diversidad* que refleja, con sus *diferentes formas, ritmos y velocidad*; con sus grandes aportes como la lucha cotidiana y la *autonomía*; con sus problemas por enfrentar y superar, como la *ambigüedad entre la sumisión y la rebeldía*, nuestro miedo íntimo por asumir *el poder* y con la situación de crisis económica que ha significado la *feminización de la pobreza*. Con todo ello tenemos que reconocer que el movimiento de mujeres es un elemento clave en los procesos de democratización de nuestros países y por eso es un imperativo para las mujeres construir **LA UNIDAD EN LA DIVERSIDAD.**

BIBLIOGRAFÍA

- 1.- La Mujer Latinoamericana entre el Reto del siglo XXI. Instituto Universitario de Estudios de la Mujer. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- 2.- El Nuevo Despertar de los Movimientos Sociales. Fals Borda (1987). Nuevos cuadernos del CELATS.
- 3.- Mujeres en Centroamérica. Milú Vargas. Revista "Pensamiento Propio". Octubre de 1993.
- 4.- Apuntes del I Encuentro del Mujeres Nicaragüenses. "Por la Unidad en la Diversidad". Milú Vargas. Managua, 24 al 26 de Enero de 1992.
- 5.- Apuntes del I Encuentro Centroamericano de Mujeres. "Una nueva mujer, un nuevo poder". Milú Vargas. Montelimar, Nicaragua. 23 al 27 de Marzo de 1992.
- 6.- Women Reshaping Latin America: Their Struggle form Gender Rights and Peace. Milú Vargas. Co-sponsored by Jesuit Centre. Toronto, Canadá. Marzo 18 de 1993.
- 7.- Algunas reflexiones sobre la Democracia. Magaly Pineda. Managua. Nicaragua. 17 y 18 de Julio de 1989.

EL MOVIMIENTO DE MUJERES EN CENTROAMÉRICA: ENTRE LA IDENTIDAD ÉTNICA Y LA IDENTIDAD DE GÉNERO.

Marta Elena Casáu Arzú

Profesora Titular de Historia de América.
Universidad Autónoma de Madrid.

INTRODUCCIÓN:

El movimiento feminista en América Central, en términos comparativos, ha dado pocos aportes teóricos y en general, a excepción de Costa Rica y la Nicaragua de la etapa sandinista, ha tenido una escasa presencia como movimiento. (García y Gomariz 1989; Jonas, 1994; Fauné, 1991; González Suárez, 1994)

Existen pocos estudios al respecto y las investigaciones realizadas por grupos de mujeres sólo han sido significativas en Nicaragua y en Costa Rica. Como en muchos otros aspectos - demográfico, político, etnográfico, social- Costa Rica posee un patrón muy particular, difícilmente comparable con el resto de la región, por lo que vamos a excluirlo de nuestro análisis a fin de no tener que estar haciendo constantemente la salvedad sobre la peculiaridad del caso de Costa Rica.

La debilidad del movimiento feminista en la región y sobre todo la difusa identidad de género que se expresa en los movimientos de mujeres centroamericanos, puede tener sus orígenes en varios factores: la configuración étnico-social de estos países, atravesados por el racismo, en donde la variable étnica ha sido un fuerte componente de la estructura social, por la presencia de regímenes autoritarios, la situación de guerra y represión permanentes que han vivido gran parte de ellos, por la presencia de importantes movimientos guerrilleros que con su concepción autoritaria y centralizada han reforzado las relaciones de dominación patriarcales y por las tardías transiciones democráticas o liberalizaciones

políticas que han sido llevadas a cabo desde la cúpula, con escasa participación de la sociedad civil. (Torres- Rivas, 1987 y 1992; Gálvez, 1991)

No obstante, a nosotros nos interesa analizar dos variables de las mencionadas para explicar la debilidad del movimiento feminista centroamericano en la década de los años 80, comparándolo con otros países con similares características como Paraguay, Perú y Bolivia. (Bareiro, 1987; Soto, 1993; Guzmán et all., 1991; Rosell, 1987) que se han desarrollado en situaciones socio-políticas similares y en donde el movimiento feminista ha sido bastante fuerte.

A nuestro juicio en países pluriétnicos y pluriculturales, como es el caso de Guatemala y Nicaragua, el racismo como fenómeno histórico-estructural ha operado como un factor de desestructuración de la conciencia de clase y de género y como un importante catalizador de la identidad étnica. Esta afirmación posee su mejor expresión de Guatemala, el país que posee un mayor número de población indígena, en donde la ideología racista ha actuado como el principal factor de desvertebración de la estructura social y el principal mecanismo de legitimación de una dominación tradicional, clientelar y patriarcal.

A pesar de ello, en los restantes países centroamericanos, a excepción de Nicaragua en la década sandinista, que merecería una evaluación más detenida, la conciencia de género fue bastante difusa y se presentó siempre articulada a la de clase o etnia. ¿Cuál es la causa? Independientemente de que analicemos el común denominador de dichas repúblicas: eminentemente rurales, con una escasa inserción en la modernidad, donde los movimientos sociales giran en torno a la sobrevivencia y a la lucha por la vida; consideramos que la presencia de los movimientos guerrilleros, con un claro componente clasista, autoritario y machista, en sus concepciones teóricas, en su organización, en sus estrategias y prácticas políticas, jugaron un rol importante en la configuración de los movimientos de mujeres en los que la conciencia de clase o en algunos casos de etnia, siempre primaba sobre las reivindicaciones de género. (Barbieri, 1991)

Estas dos variables, la incidencia del racismo en la constitución de la identidad primaria y la influencia de las organizaciones guerrilleras en los movimientos de mujeres, conjuntamente con otras variables no menos importantes de índole religioso, cultural, antropológico y social, (Sanchiz, 1994; Cantón, 1993), reforzaron las relaciones de dominación tradicional y patriarcal y frenaron la aparición de una conciencia de género más definida y consolidada.

Este hecho que en un primer momento podría considerarse negativo para el movimiento de mujeres centroamericano, y algunas analistas lo evalúan como una desventaja o un obstáculo. A nuestro juicio constituye un buen punto de partida en la década de los años 90, porque la lucha de las mujeres, al no haberse constituido como un movimiento excluyente y reduccionista (Vargas, 1994), al haber estado involucrado en la lucha por la reivindicación de los derechos más elementales y, al haberse producido una articulación natural de las variables de clase, género y etnia; en estos momentos se encuentra con menor dificultad para integrarse en el contexto de luchas políticas de la sociedad civil en su lucha por la ciudadanía social.

La lucha contra la represión, por la aparición de sus familiares detenidos-desaparecidos y por la sobrevivencia, forzaron a estos movimientos a mantenerse integrados con el resto de los movimientos sociales en la búsqueda de sus identidades colectivas y generaron un amplio movimiento de carácter plural y abierto en el que la diversidad y la diferencia operaron como un factor aglutinador y no excluyente, y en donde las estrategias de poder aparecen situadas en un contexto más amplio: en el del intento de construir un proyecto nacional de convergencia, que incorpore a todas las identidades básicas o colectivas que han sido excluidas durante siglos del Estado-nación.

Para dar validez a estas afirmaciones tomaremos como referencia la incidencia del racismo en la configuración de la identidad étnica en Guatemala, analizando este fenómeno en diferentes movimientos de mujeres, comparándolo con algunos movimientos de mujeres en Nicaragua y El Salvador. Para comprobar la incidencia de los movimientos revolucionarios en los movimientos de mujeres pondremos el énfasis en el caso del FMLN, FSLN y la URNG a través de los textos de las propias mujeres revolucionarias, de la crítica que las organizaciones de mujeres hacen a los movimientos revolucionarios, y al análisis de los textos, en donde sus reivindicaciones de clase priman sobre las de etnia o género.

I. REFLEXIONES EN TORNO AL MOVIMIENTO FEMINISTA EN AMÉRICA LATINA.

En los últimos años empieza a aparecer en la literatura feminista producida en América Latina algunos cuestionamientos acerca del alcance y los logros de movimiento feminista en la región y de la utilización de ciertas categorías de análisis que no explican suficientemente las relaciones de subordinación entre los hombres y las mujeres. (Vargas, 1994; Jelin, 1994; Birgín, 1995)

Magdalena León, en la presentación de su libro **Mujeres y participación política. Avances y desafíos en América Latina**, plantea como uno de los temas centrales, el movimiento social de mujeres y su contribución a la profundización de la democracia y a la reformulación del Estado en América Latina. Hace referencia a la contribución del movimiento feminista y a sus limitaciones en cuanto a la incorporación de otros actores sociales e identidades colectivas. A su juicio, «...**Hay que reconocer que hay momentos en que el género no es lo que impulsa a mover las prácticas de las mujeres, sino que hay otros aspectos que cumplen el papel de movilizadores iniciales.**» (León, 1994:20).

A nuestro juicio una de las reflexiones más lúcidas, que enlazan con nuestra hipótesis inicial acerca de los movimientos de mujeres en Centroamérica, es el artículo de Virginia Vargas: «El movimiento feminista en América Latina: entre la esperanza y el desencanto». Vargas plantea cuáles han sido los principales «nudos» del movimiento feminista en las últimas décadas, destacando que uno de los problemas del feminismo ha consistido en poner mayor énfasis, en la diferencia que en la universalidad, en la heterogeneidad que en la homogeneidad, lo que ha ido generando, «**una lógica de exclusión en relación a otras**

mujeres, a las demás vertientes del movimiento, a otros movimientos, al Estado y a los partidos políticos. La diferencia se tradujo en muchos casos, en la asunción de cierta esencialidad femenina que facilitaba la distinción con el resto de la sociedad». (Vargas, 1994:51)

Feijoó en la misma línea planteaba que la única salida del *ghetto* intelectual del feminismo latinoamericano, consiste en incorporar la problemática del conjunto de las mujeres más vulnerables de la región en el marco de una propuesta teórica y organizativa. (Feijoó: 52)

Uno de los problemas centrales de la aplicación mecánica del feminismo a América Latina ha sido el planteamiento restringido de la categoría de género, considerando que todas las mujeres podemos tener una conciencia de género, sin tener en cuenta que existen otras identidades que muchas veces se hallan más arraigadas que la del género. Coincidimos con Vargas en su afirmación: «... **las mujeres no podemos ser recluidas en nuestra condición de género, ni nuestra subjetividad está solamente perfilada por nuestra subordinación de género».** (Vargas, 1994:65). Por ello resulta necesario no plantear el movimiento de mujeres sobre la base de una sola identidad, sino sobre una pluralidad de identidades que, según la coyuntura histórica y la historia personal, poseen un peso específico sobre el resto.

En esa misma línea de reflexión crítica se encuentran los trabajos de Jelin, Valdés, Radcliffe y Westwood. Las dos últimas autoras plantean que uno de los principales obstáculos del movimiento feminista occidental ha sido la traslación de esquemas válidos para el Norte, difíciles de encajar en el Sur. Consideran que el feminismo europeo no ha tomado en consideración la percepción del Otro y su contexto histórico social, no ha valorado suficientemente el componente pluriétnico y pluricultural de América Latina, ni tenido en cuenta la percepción identitaria de las mujeres latinoamericanas. (Radcliffe y Westwood, 1993)

Similar crítica esboza Schirmer en su artículo: «The seeking of truth and the gendering of consciousness», afirmando que el feminismo occidental no puede trasladar mecánicamente a América Latina categorías analíticas propias del Norte, sin dar la impresión de estar «congelado». Llegando a afirmar que para el caso centroamericano resulta bastante inapropiada la utilización del género como categoría analítica para analizar el movimiento de mujeres. Afirma: «**El problema del feminismo europeo elaborado por una élite es aplicar la máxima leninista sobre ¿Qué hacer? en lugar de sugerir o reflexionar sobre ¿qué estamos haciendo?».** (Schirmer, 1993:13)

Lo importante de este debate aún inacabado y de las diferentes tomas de posición al respecto es que centra nuestro trabajo acerca de la caracterización sobre el tipo de movimiento social de las mujeres centroamericanas. ¿Podemos hablar de un movimiento feminista sólido en la región? o ¿es más apropiado hablar de un movimiento social de mujeres que lucha por la defensa de los derechos humanos y por la consolidación de la democracia en el Istmo?

Sin entrar en profundidad en la discusión sobre las distintas teorías acerca de los movimientos sociales, nos parece la de Raschke, una definición funcional.

Un movimiento social es un actor colectivo que interviene en el cambio social. (Raschke, 1993:122). Este actor colectivo está formado por un conjunto de individuos ligados entre sí, cuya base social no es siempre homogénea, ni responde a un tipo definido de organización y que posee unas metas muy amplias, que no tienen por qué ser revolucionarias, ni suponer un cambio en el sistema social. La acción social está destinada a cambiar ciertos aspectos de la realidad socio-política que para dicho actor resultan intolerables.

Nosotros añadiríamos a esta definición general un elemento que nos parece clave para entender los movimientos sociales latinoamericanos: el de las identidades colectivas. Para Pizzorno y Melucci, los nuevos movimientos sociales se constituyen como procesos de reconstitución de identidades colectivas. (Melucci, 1988).

La proliferación de movimientos sociales en América Latina, a partir de la década de los años 70, ha tenido a dos actores principales en la configuración y liderazgo de estos movimientos: las mujeres y los indígenas; no es que sean nuevos actores sociales como afirman algunos autores, puesto que históricamente han sido sobre los que ha recaído el peso de la explotación, discriminación y subordinación, es que en la actualidad emergen como sujetos históricos liderando su propio destino. Como dice Carlos Vilas:» **Lo novedoso no son los sujetos -muchos de los cuales siempre habían estado presentes, al menos como realidad demográfica- sino su capacidad de expresarse de manera tendencialmente autónoma e imprimir sus propias perspectivas y demandas en los procesos globales**». (Vilas, 1993:11)

América Central no ha sido una excepción en este proceso y la irrupción de movimientos de mujeres e indígenas ha sido uno de los rasgos característicos de la vertebración de la sociedad civil centroamericana en las últimas dos décadas, especialmente en la década de los años 80, en donde se produjo un espectacular avance de los movimientos populares, acompañando a los procesos de transición democrática. (Vilas, 1993; Casaús y Castillo, 1992; Vargas, 1994; Jelin, 1994)

No obstante nos gustaría delimitar qué tipo de movimiento social de mujeres se configura en la región. Para Vargas, una de las características fundamentales del movimiento de mujeres ha sido su heterogeneidad, alimentado por diferentes vertientes, popular, política partidaria, feminista, que se expresan en diferentes formas de lucha y organización social y en diferentes demandas organizativas y que no siempre expresan de forma evidente las reivindicaciones que apuntan a transformar las relaciones de género. (Vargas, 1992:196)

Para Jelin, la entrada de las mujeres en el movimiento de los derechos humanos ha estado relacionada con su propio drama personal: cuando éstas se han visto afectadas o implicadas por las dictaduras militares, la represión o la desaparición de sus familiares. El involucramiento de muchas de ellas no procedía de la adquisición de una conciencia de género, ni de una toma de posición política frente a la dictadura. **«no era una lógica política, ni de género, sino una lógica del afecto, madres, abuelas de detenidos desaparecidos»** (Jelin,

1994:15). Su participación en el ámbito público y en el espacio político como madres, esposas, abuelas «... **no asegura que esas mujeres estén reivindicando las demandas de género.**» Similares opiniones comparten Schirmer, Westwood y Birgín. (Schirmer, 1994; Westwood, 1994; Birgín, 1995).

En el caso de los movimientos de mujeres en América Central parecen responder más a este modelo planteado por Jelín, Westwood Barbieri o Fauné, cuyo origen fueron los regímenes militares y golpes de Estado. Emergieron vinculados a coyunturas políticas críticas, la represión, detención y desaparición de sus familiares o a los movimientos de desplazados internos o refugiados. Sus primeras reivindicaciones van a estar relacionadas con la petición a los derechos más elementales, el derecho a la vida, a la verdad y a la justicia. Así va a surgir el GAM de Guatemala, las Comadres de El Salvador, Amnlae en Nicaragua.

Según Schirmer, son movimiento maternalistas «motherhood», cuya lógica es la del afecto y la necesidad del retorno de sus seres queridos. Su protesta gira en torno a su rol de madres, esposas o abuelas y va dirigida contra el Estado represivo y autoritario. Estos grupos se presentan como apolíticos, en defensa de sus derechos más elementales. En casi ninguno de estos movimientos aparecen expresiones de reivindicación de género durante su primera etapa.

A causa de la impunidad de las Fuerzas Armadas y de la permanente represión discriminada e indiscriminada dirigida desde el Estado, estos movimientos van a buscar el respaldo de las organizaciones revolucionarias, si no es que surgen vinculados a ellas, o se van a unir a otros movimientos sociales y populares, conformando amplios frentes contra la represión y las dictaduras. (Jonas 1994; Brenes et all., 1990; AVANCSO 1990 y 1992; Jaquette, 1994).

Muchos de estos movimientos van a estar vinculados orgánicamente a las organizaciones revolucionarias y otros van a recibir sus orientaciones, siendo ésta una de las causas por las que las reivindicaciones de género van a ser escasas o secundarias. (Barbieri, 1989; Casaús, 1992).

A nuestro juicio y por una serie de argumentos que abordaremos más adelante, la mayor parte de los movimientos de mujeres en Centroamérica van a estar enmarcados en la categoría de movimientos sociales y populares de mujeres, orientados hacia el movimiento de derechos humanos; en el caso de la región, circunscritos a los derechos de primera generación y con alguna excepción de segunda generación. En ello radica gran parte del abismo y de la diferencia en la adquisición de conciencia de género entre las mujeres latinoamericanas del Cono Sur, de México o de Centroamérica.

Nos interesa analizar una de las variables menos abordadas por el movimiento feminista en América Latina. Nos referimos a la importancia de la variable étnica en la configuración de la identidad básica o primaria.

Si bien hay una amplia bibliografía que menciona el tema e intenta articularlo bajo epígrafes como «género, clase y raza en América Latina», el contenido de los trabajos realizados en esta línea resulta escaso y poco elaborado, dejando el factor étnico como una categoría secundaria frente al género o la clase, tanto en las interpretaciones marxistas, como en las feministas. Sin tratar de

convertirlo en el elemento central de la adquisición de la identidad de algunos países latinoamericanos, si nos gustaría reflexionar un poco al respecto. (Lagarde, 1988; Stolke, 1992; Nolasco, 1988; IWGIA, 1990)

II. LA IDENTIDAD ÉTNICA EN LA CONFIGURACIÓN DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES DE MUJERES.

Esta variable cobra importancia en aquellos países pluriétnicos y multiculturales en donde el racismo ha operado como un elemento polarizador de la sociedad para dividir o diferenciar la estructura social, en función del color de la piel, y legitimar la dominación de un grupo social en función a la pertenencia o no a un grupo socio-racial. Nos estamos refiriendo a países como Brasil, Bolivia, Perú o Guatemala. (Cocoran-Nantes, 1993; Radcliffe 1993; Flores Toscani, 1987 y 1990; Pérez Sainz; Camús y Bastos, 1994).

El racismo como elemento histórico ha operado, en estos países a varios niveles de la realidad social:

* Como elemento estructural, anclado en la estructura social ha servido como un mecanismo de enajenación y dominación al convertir la diferencia en desigualdad, la desigualdad en discriminación y la discriminación en opresión, utilizando «la pigmentocracia», como un eficaz instrumento de diferenciación social: en la cima quien posee menos mezcla de sangre india, en medio el mestizo y en la base de la pirámide el negro y el indio.

* A nivel de procedimiento, inscrito en políticas y procesos que van a regir las pautas de comportamiento de una sociedad y, aunque en algunas ocasiones estas normas no estén escritas, van a existir fuertes controles sociales que impidan saltarse las reglas del juego. Ej. la prohibición de contraer matrimonios interraciales, la prohibición social de reconocer a los hijos mestizos, de vivir en el mismo barrio o asistir al mismo colegio, etc.

* A nivel ideológico, va a constituir uno de los principales factores de cohesión de la clase dominante, que confiere legitimidad frente a los otros y que asegura su dominación. A su vez se va a convertir en uno de los principales elementos de autoadscripción de identidad. La identidad étnica se va a convertir en uno de los principales elementos de reconocimiento de sí mismo frente al Otro y este factor va a incidir profundamente en la configuración de la estructura social. También va a operar como un importante mecanismo de representación simbólica del Otro, que abarca, no sólo las relaciones sociales, el mercado y el Estado, sino que ocupa otros espacios como la vida cotidiana, el lenguaje, la religión, los medio de comunicación, generando un estado de opinión generalizado de carácter discriminatorio y racista, fácilmente manipulable por ideologías de corte nacionalista.

Así pues el racismo se transforma en un sistema holista de dominación y de explotación que atraviesa y filtra toda la sociedad colonial sin que la modernidad ni la modernización logren desarraigarlo de sus bases; más bien se sofisticada o se metamorfosea en formas de dominación menos visibles, pero más sutiles, al estar profundamente arraigado en la estructura de la personalidad, en el incons-

ciente colectivo y en la memoria histórica de la nación (Guzmán Bockler, 1975; Casaús, 1992).

Si asumimos, con Carmagnani, Bonfill y Díaz Polanco, que la reconstitución de la identidad étnica es un proceso de larga duración, en constante reelaboración, y que surge como fenómeno histórico a partir del siglo XVII con la reconstrucción del espacio comunitario y que el proceso de **«reconstitución étnica encuentra su fundamento en un inconsciente colectivo de querer seguir siendo indios»**. (Carmagnani, 1988:16)

Si coincidimos con Guzmán Bockler en que el racismo en Guatemala es un fetiche en sentido marxista, que a pesar de su irracionalidad y de la alienación que crea en las conciencias permite etiquetar a la población en «indios» y «ladinos», como dos categorías contrapuestas y excluyentes, que permite a la clase dominante autodefinirse en contraposición al indio y ello le confiere el privilegio de excluirlo del proyecto de Estado-nación, de discriminarlo en las relaciones sociales de producción y de utilizar la violencia racista como forma extrema de dominación. (Guzmán Bockler, 1975:63).

Si en la actualidad ese factor sigue siendo determinante para un gran número de ciudadanos latinoamericanos que no se definen como tales, sino que se consideran Pueblos Indios, Mayas, Quechuas, Aymarás y que representan un alto porcentaje de la población y que expresan como una de sus principales reivindicaciones el derecho a seguir siendo indios, a reivindicar su identidad y sus derechos de pueblos indígenas, a luchar por el respeto a sus costumbre y por una autonomía regional de sus territorios. Resulta lógico pensar que en sociedades pluriétnicas y multiculturales traspasadas por el racismo, el elemento principal que confiere identidad a un grupo frente al Otro, es el factor étnico porque todas las relaciones interpersonales, de clase, género, religión se ven atravesadas y marcadas por la variable étnica y la reconstitución de la identidad colectiva desde la colonia hasta nuestros días pasa por el tamiz de la etnicidad. (Carmagnani, 1975; Bonfill, 1981; Smith, 1991; Radcliffe, 1993; Cojti, 1995; Casaús, 1992).

«La identidad étnica es la expresión ideológica de la pertenencia a una determinada configuración social, lo que significa la posibilidad legítima de participar en las decisiones internas y en el ejercicio del campo de la cultura total que denomino cultura propia. Poseer una identidad étnica, esto es, asumirse y ser reconocido como miembro de una configuración social que es portadora de una cultura propia.» (Contreras, 1988:88)

Según algunos autores, la etnicidad es un proceso personal de carácter subjetivo, por el que una persona o grupo de personas, adquiere un *self* de pertenencia a un grupo o comunidad. Este grupo adquiere la percepción de una serie de atributos que le caracterizan y a la vez le distingue de otros grupos. Para Barth, el elemento esencial de pertenecer a un grupo determinado no viene dado en función de sus valores culturales o por el contraste con un grupo étnico cerca-

no, sino por adscripción o toma de conciencia y de pertenencia de los individuos a esa comunidad o grupo étnico, a la vez que los otros le confieren ese atributo. (Barth, 1980; Camus y Bastos, 1994).

Para otros autores, la identidad étnica es una condición genérica y supraétnica y por ello abarca al conjunto de las relaciones sociales y políticas de una sociedad. (Bonfill, 1981; Díaz Polanco, 1991; Solares, 1992). Posiblemente una de las mejores aportaciones teóricas en este campo sea la de Stolke al interrelacionar género, raza y clase como elementos constitutivos de la desigualdad social en sociedades de clase: **«Si se concibe las desigualdades sociales en términos esenciales, naturales, hace falta, para asegurar los privilegios sociales entendido como raciales, controlar la capacidad reproductiva de las mujeres»**. (Stolke, 1992:107). Es por ello por lo que estas tres variables se complementan y refuerzan entre sí generando sociedades profundamente endogámicas, racistas y con escasa movilidad social.

Tal vez Guatemala sea un buen ejemplo que nos permita valorar la importancia de «lo étnico» en la construcción de la identidad colectiva y del movimiento de mujeres.

GUATEMALA ENTRE LA CONCIENCIA ÉTNICA, DE CLASE Y DE GÉNERO.

En el acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas, firmado por la URNG y el Gobierno de Guatemala el 31 de marzo de 1995, se plantea una reforma de la constitución política que defina y caracterice a la Nación guatemalteca como una unidad nacional, multiétnica, pluricultural y multilingüe, en función de la necesidad de reconocer que la indetidad de los pueblos indígenas es fundamental para la construcción de la unidad nacional. En este mismo acuerdo se pide una modificación de la Constitución que erradique toda forma de discriminación contra los indígenas y se tipifica la discriminación étnica como delito.

Estos dos logros de los pueblos indígenas, que suman cerca del 60 % de la población del país, suponen un cambio revolucionario en el marco de la Constitución y en las reformas de la legislación vigente en Guatemala y a su vez nos permiten confirmar la importancia que la discriminación y el factor étnico poseen en Guatemala.

A nuestro juicio la variable étnica resulta el elemento primario en la construcción de la identidad de la sociedad guatemalteca y por ende resulta un factor importante que debe ser tomado en cuenta en la configuración de la estructura social y en la reconstitución de la identidad colectiva de los movimientos sociales, en general, y de los movimientos de mujeres, en particular. Y resulta clave, no sólo para los miembros de la oligarquía que se autodefinen como blancos y sin mezcla de sangre india, sino que para la población mestiza e india, en la medida en que sus parámetros de autoidentificación pasan por la autoascripción étnica, como veremos en los epígrafes siguientes.

Independientemente de que para los pueblos indígenas la identidad comunitaria suponga otro mecanismo de recuperación de la identidad - que no necesariamente se construye por contraposición al Otro, sino que descansa en variables de carácter cultural, religioso, lingüístico, etc.- esta identidad comunitaria que se va reelaborando y readaptando históricamente desde el período colonial, constituye uno de los elementos que mayor fuerza confiere a la identidad y que no se contraponen necesariamente a la identidad interpersonal, sino más bien se complementan.

Como opina Carol Smith, son las comunidades indígenas los espacios propios en donde los indios adquieren su conciencia étnica y la lucha política de los indígenas se da entre la comunidad y el Estado que constantemente pretende eliminar las autonomías locales de las comunidades (Smith, 1991:281). En esa lucha política, que es una resistencia histórica que procede desde el período colonial, se halla uno de los principales mecanismos de recuperación de la identidad colectiva. Para Smith ésta es una de las causas por las que los indígenas poseen una conciencia de clase menor que la del ladino porque: **«El elemento más importante para mantener su identidad cultural como indios ha sido su resistencia a la proletarianización y a la incorporación de relaciones sociales capitalistas, por ello, y en ese aspecto, los indios perciben en menor grado la identidad de clase que los ladinos».** (Smith 1991:26)

No obstante, a nosotros nos interesa la percepción de la identidad como contraposición al Otro, porque consideramos que es allí donde tiene su génesis la ideología racista, donde opera la metamorfosis del racismo que valora la diferencia para convertirla en desigualdad, la desigualdad la eleva a categoría de absoluto, convirtiéndola en prejuicio o estereotipo y éste permite justificar una situación de dominación y opresión.

Trataremos de observar cómo opera ese mecanismo de conciencia étnica en los diferentes grupos socio-raciales, para valorar la importancia de ese factor en sociedades pluriétnicas y multiculturales.

En la oligarquía la identidad étnica constituye el principal mecanismo de reconocimiento de sí misma frente a los Otros. En una encuesta elaborada por nosotros a una muestra de 10 individuos pertenecientes a la clase dominante, ante la pregunta abierta:

* Usted ¿qué se considera? Razone su respuesta.

* ¿Cree usted que tiene algo de sangre indígena? Razone su respuesta.

59 se consideraron blancos, 23 se consideraron criollos, 12 mestizos, 14 ladinos y 2 «otra cosa». Los dos entrevistados que se consideraron «otra cosa», uno de ellos hispano y otro mestizo, presentaron altos índices de intolerancia y de opiniones racistas y hemos preferido analizarlos por separado, como prototipo.

Dentro de la muestra no hubo nadie que se considerara indígena; primero, por la característica de la muestra y por la imposibilidad de éste grupo de acceder al núcleo oligárquico; segundo, por el nivel de racismo expresado por la clase dominante.

Del 55% que se consideró blanco adujo razones de nacimiento o ascendencia española o europea. Los elementos que le conferían identidad como blancos eran sus certificados de limpieza de sangre y su ascendencia directa vasca, española o alemana. Sólo un 24% que se consideró mestizo o ladino, aceptó poseer algo de sangre indígena.

Como podemos observar todos los elementos de definición de sí mismos pasaban por el tamiz de lo étnico o mejor dicho de lo socio-racial, era el color de la piel, el linaje o la ascendencia de sus antepasados y la estructura social de castas coloniales lo que definía su identidad.

En cuanto a la respuesta de las mujeres no hubo diferencias sustanciales en cuanto a su adscripción étnica, si bien los porcentajes fueron un poco más elevados en su consideración de blancas y sin mezcla de sangre indígena. Probablemente en las respuestas cualitativas las diferencias fueron más marcadas y comentarios como: «no me gustan, no son de mi raza, huelen mal»; es decir, en aquellas preguntas en donde el roce interétnico podía ser mayor y en la formación del estereotipo, las respuestas de las mujeres arrojaron un grado mayor de racismo y etnocentrismo.

Queremos hacer la salvedad de que esta clasificación no la impusimos nosotros en la entrevista, sino que surgió a raíz del pre-test, en el que se preguntaba simplemente: Usted ¿qué se considera? y la catalogación fue producto de las respuestas de los entrevistados.

Respecto a la población mestiza o ladina, a pesar de no poseer encuestas personales, aquellas elaboradas por la antropología cultural, Tumin, Adams, Sol, Tax y en etapas posteriores Van der Bergue y Carmack nos permiten comprobar que el elemento de diferenciación social continúa siendo el étnico, aunque algunos de estos autores afirman que es el racial o el cultural.

Con algunas variantes, la gran mayoría de antropólogos y etnólogos, enmarcados en la corriente de la antropología cultural o del estructural-funcionalismo, coinciden en afirmar que las dos grandes categorías de estratificación social son la de indio y ladino, y en algunos casos como Adams, definen al ladino en contraposición al indio, opinando que la frontera entre ellos radica en la modernización y en la ladinización. (Adams, 1959; Tax, 1964)

Para Reina la población de Santa Cruz Chinautla está dividida en indios o naturales y ladinos: «**los portadores de la cultura nacional derivada de la española**». Según el autor la distancia social entre ellos es enorme y les separa la línea étnica y puntos de vista culturales y psicológicos: «**No obstante la interacción social entre los dos grupos más importantes, indígena y ladino, está basada en gran parte en la evaluación biológica, ya que ellos creen que vienen de diferentes razas o ramajes**». (Reina, 1973:48).

A nuestro juicio, el imaginario del ladino guatemalteco continúa impregnado de elementos socio-raciales y su obsesión por la «pigmentocracia» y por diferenciarse del indio sigue siendo uno de los principales mecanismos de reconstitución de su identidad. (Guzmán Bockler, 1975; Cojti, 1995)

En cuanto a la población indígena, casi nos parece una obviedad señalar este aspecto, aunque al releer el libro, **Me llamo Rigoberta Menchú, así me nació la conciencia**, (Burgos, 1992) resulta interesante observar como todo el relato de Rigoberta está impregnado de elementos de carácter religioso, cultural, cosmogónico y social, que constituyen los aspectos esenciales que configuran su identidad étnica y que la hacen adquirir conciencia. A pesar de que aparentemente trate de describir cómo adquiere conciencia de clase a lo largo de la narración, al final sus palabras están haciendo claramente referencia a su conciencia étnica y las transcribo por la belleza y fortaleza de las mismas:

«Esa es mi causa. Como decía anteriormente, mi causa, no ha nacido de algo bueno, ha nacido de algo malo, de algo amargo.

Precisamente mi causa se radicaliza con la miseria que vive mi pueblo. Se radicaliza por la desnutrición que he visto y que he sufrido como indígena. La explotación, la discriminación que he sentido en carne propia. La opresión, no nos dejan celebrar nuestras ceremonias, y no nos repetan en la vida tal como somos... y así es que mi opción por la lucha no tiene límites, ni espacio. Por eso es que yo he pasado por muchos lugares donde he tenido oportunidad de contar algo sobre mi pueblo. Pero yo necesito mucho tiempo para contar sobre mi pueblo porque no se entiende así. Claro, aquí, en toda mi narración yo creo que doy una imagen de eso, pero sin embargo, todavía sigo ocultando mi identidad como indígena, sigo ocultando lo que yo considero que nadie sabe, ni siquiera un antropólogo, ni un intelectual, por más que tengan muchos libros, no sabe distinguir todos nuestros secretos». (Burgos, 1992:271).

Qué duda cabe que este párrafo está reflejando una gran cantidad de elementos que constituyen su identidad genérica como india quiché de descendencia maya, que ha sufrido la discriminación y opresión en carne propia, que se continúa percibiendo como indígena y para ello oculta su identidad, sin duda, para preservarla de lo extranjero y para conservarla de acuerdo con su pasado histórico.

En esta misma línea se encuentra la declaración sobre «Identidad y derechos de los pueblos indígenas», (1995) exigiendo el derecho a reconocerse como tales en base a: su descendencia directa de los antiguos mayas, a su idioma, cosmovisión y costumbres, una cultura común basada en los principios y estructuras del pensamiento maya y por último fundamentada en su autoidentificación como indígenas. Resulta evidente que un porcentaje muy alto de la población pretende adquirir la ciudadanía social desde la diferencia, desde la pluralidad, sin que ello modifique la cohesión de su identidad, desde el derecho a seguir siendo indios y a reivindicar, desde su conciencia étnica, como punto irrenunciable, sus derechos como pueblos indios en el marco de la nación guatemalteca.

Todo ello se va a ver reflejado en el proceso de reconstitución de las identidades colectivas tanto en los movimientos sociales, como en los movimiento de mujeres que en su mayor parte van a estar atravesados por la variable étnica como lo veremos en los principales movimientos de mujeres.

III. LOS MOVIMIENTOS SOCIALES DE MUJERES: ENTRE LA GUERRA, LA REPRESIÓN Y LA GENERACIÓN DE IDENTIDAD.

Lo procesos revolucionarios y la represión que desató el Estado en la década de los años 80 en América Central causaron profundos estragos en la población civil centroamericana, especialmente en las mujeres, ancianos y niños. Algunos de los efectos de la guerra en la región fueron, en El Salvador 70.000 personas, en Nicaragua 58.000, en Guatemala se estima que 150.000, los asesinatos políticos y los detenidos-desaparecidos. Miles de personas fueron desplazadas de sus lugares de origen: Flasco calcula que a finales de la década de los años 80, más de 3.500.000 personas estaban desplazados en los tres países y más del 19% de la población centroamericana eran desplazados internos. (Montes, 1985; Fauné, 1995; Jonas, 1994).

Sólo Guatemala arroja la cifra de 500.000 desplazados. La política de asesinatos sistemáticos, tierra arrasada y guerra psicológica ejecutada por el ejército contra la población indígena mereció la acusación en varios organismos internacionales de genocidio y etnocidio (Casaús y Castillo, 1994; Falla, 1992).

Pero las cifras no pueden valorar los verdaderos impactos sociales de la guerra, según Fauné: **«Las masacres selectivas y masivas en contra de la población civil, los secuestros, las muertes y los asesinatos políticos, desintegraron a cientos de miles de familias, que vieron perder a algunos o todos sus miembros.»** (Fauné, 1995:41). En Nicaragua: **«... la Guerra destruyó las instalaciones de cooperativas, derribó las torres de suministro de energía eléctrica, los centros de salud, las tiendas campesinas y las escuelas recién construidas...»** (Fauné, 1986).

CUADRO I. CENTROAMÉRICA. VÍCTIMAS DE GUERRA

	El Salvador	Nicaragua	Guatemala
Muertos	73.000	70.000	-
Viudas	50.000	-	-
Niños huérfanos	-	-	224.000
Desapariciones forzosas (80/88)	1.500	-	2.100
Asesinatos políticos (80/88)	-	10.800	1.800
Heridos y secuestrados	-	55.000	-

Fuente: M. A. Fauné, «Mujeres y familias centroamericanas», 1995, p. 42, en base a datos de Conades, 1990; INSBI, Para paliar los efectos adversos de las políticas de estabilización y de los programas de ajuste estructural, 1989; CEAR, 1989; Hennelly, 1994.

**CUADRO II. CENTROAMÉRICA. ESTIMACIÓN DE LA
POBLACIÓN DESPLAZADA A CAUSA DE LA VIOLENCIA
POLÍTICO-MILITAR. (EN MILES DE PERSONAS)**

Países	Total	Porcentaje sobre población total del país (año base, 1987)
El Salvador a/	1.657	35
Guatemala b/	1.000	13
Nicaragua c/	493	19
Total	3.150	18 d/

Fuente: M. A. Fauné, «Mujeres y familias centroamericanas», 1995, p. 41, en base a datos de a, c/HMP, CSUCA, 1989; b/ AVANCSO, 1990; d/ Baranyi, 1994

Las masacres colectivas, los secuestros y asesinatos políticos desintegraron a cientos de familias y especialmente afectaron a las mujeres, que tuvieron que planificar el éxodo y hacerse cargo de toda la familia que aún quedaba con vida. Algunas autoras han denominado a este fenómeno «la feminización del desarraigo», ya que un gran porcentaje de mujeres sin entender las razones de la debacle y sin ninguna preparación, tuvieron que asumir la jefatura de miles de hogares centroamericanos, encabezar la diáspora y el proceso de asentamiento en un país extranjero. Según CIREFCA, del total de la población desplazada en El Salvador, el 57 % son mujeres, el 30 % son niños, y el 80% son mujeres con la jefatura del hogar. Sólo en Guatemala se registran cifras oficiales de 250.000 viudas y huérfanos a causa de la violencia de la guerra. (Fauné, 1995:48)

No obstante los efectos que arroja esta década perdida y profundamente convulsiva, no lo han sido tanto en el ámbito político, en donde si bien es verdad que los procesos revolucionarios no alcanzaron el poder, sí abrieron nuevos espacios para las transformaciones sociales y para el surgimiento de nuevos actores y han activado grupos sociales, que en las décadas anteriores no habían reivindicado colectivamente su identidad: nos referimos a los indígenas y a las mujeres. (Bastos y Camus, 1994)

La irrupción de estos nuevos actores, como dice Carlos Vilas, amplió la agenda de los proyectos de transformación social y de democratización desde una perspectiva más pluralista e incorporando nuevas problemáticas como la de género, etnicidad, cultura, etc. (Vilas, 1992:11).

De este modo, coincidiendo con Vilas, podemos afirmar que si bien las revoluciones no triunfaron, en Guatemala, El Salvador y en Nicaragua se produjo un proceso de retorno de las oligarquías; los procesos revolucionarios abrieron nuevos espacios y crearon nuevas dinámicas que impulsaron la participación de nuevos actores sociales que reivindicaron en un principio sus derechos de primera generación y como dice Jelín, fueron exigiendo «el derecho a tener derechos».

En este contexto, entre la lucha por la sobrevivencia, la reconstitución de sus identidades y en los intentos de profundización de la ciudadanía, podríamos enmarcar a los movimientos sociales de mujeres de Centroamérica y especialmente de Guatemala y El Salvador. (Bastos y Camus, 1994; Schirmer, 1993; Montes, 1985; Innocenti, 1993).

En el caso de Guatemala vamos a analizar brevemente tres tipos de movimientos de mujeres, tres de ellos muy vinculados a la lógica del afecto y a la reivindicación de los derechos humanos, que emergen en el contexto de la guerra y de la represión y que poco a poco van adquiriendo un espacio más nacional de lucha por la ciudadanía. Nos referimos a: GAM, CONAVIGUA y MAMA MAQUIN, los dos últimos con una clara influencia indígena.

El GAM, Grupo de Apoyo Mutuo, es el primer movimiento popular por la desaparición de sus seres queridos que se crea en Guatemala a raíz de las masivas detenciones y desapariciones que se inauguran como política del Estado a partir del régimen militar del General Lucas García. Este movimiento surge en 1984, en el espacio urbano, y desde el inicio es liderado por Nineth de Montenegro. A partir de entonces el movimiento va extendiéndose por toda la República y un año después de su fundación contaba con una amplia base de apoyo en el campo y en la ciudad. Con el asentamiento de un gobierno civil, el GAM se convierte en uno de los grupos más beligerante en torno a la aparición de sus familiares y a la denuncia contra la represión. A partir de 1985 aparece vinculado a otros movimientos sociales como estudiantes, trabajadores, viudas, etc, con organizaciones populares como AEU, UASP, ASC y sus reivindicaciones dejan de ser estrictamente de derechos humanos para demandar cambios más amplios en la sociedad y en el Estado. (Boletines GAM 1988, 1990 y 1993)

En el libro de **Mujeres en Cifras, (1993)**, el GAM aparece como una de las organizaciones sociales en la lucha contra la represión y en defensa de los derechos humanos y es catalogado como una organización femenina dirigida en su mayor parte por mujeres. De la lectura de casi todos sus boletines y periódicos que envían al exterior, no hemos podido encontrar ninguna alusión a reivindicaciones de género, ni siquiera una mención al término. Incluso en los comunicados del Día Internacional de la Mujer, no aparece ninguna petición que no esté relacionada con los derechos humanos.

CONAVIGUA, Coordinadora General de Viudas de Guatemala, surge en El Quiché, en 1988, en el contexto de los efectos de la represión en el campo y de la situación de las viudas y huérfanos que dejó la guerra, el desplazamiento interno y el éxodo de los refugiados. En contraposición al GAM, es un movimiento de mujeres rurales, indígenas en su mayoría, de reivindicación de los derechos humanos, con una clara conciencia étnica, de clase y de género. En su Boletín de presentación se consideran explotadas como pueblo, discriminadas como indígenas y oprimidas como mujeres (Boletín 1, 1988), su slogan es ¡Por la dignidad y la unidad de la mujer, presentes en la lucha popu-

lar! Desde el inicio ha tomado un papel muy beligerante y activo en todos aquellos temas que tengan relación con la reformulación de la sociedad y del Estado y se ha presentado unida a otros movimientos sociales nacionales como UASP, Coordinadora Maya, Quinientos años de Resistencia Indígena y popular en contra de la celebración del Quinto Centenario, etc, participando activamente en el Diálogo Nacional y en la Asamblea de la Sociedad Civil.

Coincidimos con Schirmer, en que ambos movimientos tienen un claro carácter maternalista, cuya temática central está orientada en torno a la defensa de los derechos humanos y en los últimos años se produce un claro vuelco hacia un involucramiento cada vez mayor en la consecución de una ciudadanía social. (Schirmer, 1994)

MAMA MAQUIN es un movimiento que surge en Chiapas formado por mujeres refugiadas guatemaltecas, en 1990. Según Isabel Martínez, en el encuentro de mujeres que tuvo lugar el 20 de mayo, sólo eran 47 mujeres de distintos campamentos. En esta reunión se marcan una serie de objetivos: aportar en la lucha por retornar a nuestra patria; empezar a fortalecer y a defender nuestros valores culturales ya que: **«nos dimos cuenta que entre nosotras, las mujeres refugiadas, más del 90 % somos mujeres indígenas de nueve etnias diferentes y que entonces empezaríamos a trabajar por empezar entre nosotras mismas a valorar nuestra cultura indígena»**. Capacitarse para defender sus derechos como mujeres. (Martínez, 1995)

Se denominaron Mama Maquín en homenaje a una anciana que encabezó las luchas Kekchíes y que por ello fue asesinada, junto a otras mujeres en la Masacre de Panzós, Alta Verapaz, en 1978.

En uno de los documentos publicados por la organización en la celebración de su tercer aniversario y mencionado por Martínez en su tesis, expresa la siguiente afirmación:

«Adelina Kaal Maquín se llamaba, pero todos le decían con cariño mama Maquín, por ser anciana y ejemplar al frente de la lucha por la tierra. Por eso nuestra organización se llama así, porque nos identificamos con ella, porque somos indígenas, porque igual que ella fuimos reprimidas por el ejército, porque igual que ella nosotros también vivimos en la pobreza y sobre todo, porque somos mujeres que anhelamos una vida mejor, más digna para nosotras y nuestras familias, porque queremos la igualdad entre todos». (Boletín aniversario, 1995)

En este párrafo podemos ver claramente la clara articulación entre la identidad étnica, de clase y de género, elemento que por lo general es bastante común en el pensamiento maya, que es más integrador que excluyente o disociativo. Para estas mujeres el principal elemento de identidad y de autoadscripción, con el nombre del movimiento y con el personaje, es su ser genérico de india: **«nos identificamos con ella porque somos indígenas»**; en segundo lugar es ser: **«reprimidas y pobres como Mama Maquín»**; y en tercer lugar,

aunque no menos importante, ser mujeres que anhelan a una vida mejor y más digna para ellas y para sus familias. En los documentos y en sus primeras reivindicaciones como movimiento, la conciencia étnica y «maternalista» está presente en primer lugar; sólo en el documento del aniversario del tercer año aparecen algunos elementos singularizadores de género como exigir el título de propiedad de las tierras y los créditos a nombre de las mujeres, «**tenencia de la tierra en igualdad con los compañeros hombres**», especial consideración hacia las mujeres viudas y madres solteras, derecho de la mujer a organizarse y ocupar un lugar importante en la familia, etc. Por ser un movimiento de reciente creación y por desarrollarse fuera del ámbito nacional, la proyección al ámbito interno de la sociedad guatemalteca ha sido escasa, pero los presupuestos generales del mismo pueden ser articulados en el contexto global de la sociedad civil. (Documentos Asamblea de la Sociedad Civil sobre refugiados, 1994).

Podríamos concluir afirmando que los principales movimientos de mujeres guatemaltecas se encuentran más en el contexto de movimientos sociales de mujeres en su lucha por la ciudadanía y en dos de los tres movimientos de mujeres, la identidad étnica parece ocupar un rol relevante frente a la de clase o la de género.

En términos de Stolke, se produce una intersección entre género raza y clase, sólo que, en contraposición a sus análisis en los que considera que el género es la variable constitutiva primaria de las desigualdades, nosotros consideramos que en este caso es la étnica. (Stolke, 1992:87 y 89). De cualquier forma el racismo y el sexismo aparecen como doctrinas constitutivas de la propia desigualdad y como rasgos principales de «naturalización» de dichas desigualdades sociales.

En cualquier caso, la búsqueda de la verdad, la justicia, la dignidad y la aparición o protección de sus seres queridos parece uno de los objetivos principales en todos estos movimientos sociales de mujeres. Los tres parecen gozar de una clara autonomía respecto a los partidos políticos u organizaciones, aunque haya existido una cierta influencia de los movimientos revolucionarios en algunas de ellas, pero más en sus orígenes que en la actualidad.

IV. INFLUENCIA DE LAS ORGANIZACIONES REVOLUCIONARIAS EN EL MOVIMIENTO SOCIAL DE MUJERES CENTROAMERICANO. CLASE VERSUS GÉNERO.

El movimiento social de mujeres en Centroamérica, en la década de los años 80, estuvo influenciado o controlado en gran parte por los partidos políticos de izquierda o por las organizaciones revolucionarias que vieron la participación de las mujeres como un sector social más, en el contexto de la lucha contra la explotación y la opresión. En ningún momento se planteó como una lucha específica con reivindicaciones propias de género, sino que se enmarcó en la lucha de clases.

Rigoberta Menchú, cuando habla como miembro del CUC, sobre las organizaciones para las mujeres afirma en su libro:

«Llegamos a la conclusión entre todas las compañeras que una organización para mujeres era algo paternalista... mientras que en la práctica las mujeres también trabajaban y eran explotadas.... No es posible decir que ahora empecemos una organización para que las mujeres se levanten o estudien la problemática de la mujer.... Quizás mas adelante de acuerdo a las necesidades habrá en Guatemala una organización para las mujeres». (Burgos, 1992:247)

No es extraño que este fenómeno fuera muy común en los movimientos revolucionarios y en las organizaciones sociales y populares centroamericanas de la década de los años 80, pues como dice Barbieri, los movimientos revolucionarios y los partidos basados en una estructura organizativa de corte leninista, aunque utilizaron a la mujer como fuente de sustentación, negaron la especificidad del género en función de los intereses estratégicos de clase, supuestamente más generales. Estos partidos y movimientos vieron con desconfianza el surgimiento de movimientos feministas en la década de los años 80 y no dudaron de tildarlos de divisionistas (Barbieri, 1991:17)

Tal vez los casos más evidentes fueron el FSLN y el FMLN y la URNG, quienes tuvieron un gran número de combatientes mujeres en distintas columnas guerrilleras y sin embargo el discurso político de todas ellas era un discurso masculino y de identidad de clase. Resulta interesante analizar las entrevistas con mujeres guerrilleras guatemaltecas, en el libro de Silvia Solórzano, o el de la mujer salvadoreña en la revolución de Norma Herrera o, sobre la mujer nicaragüense, el de Randall o Saakes, en donde el término «género» está prácticamente ausente y son escasas las reivindicaciones feministas o el planteamiento de una conciencia de género específica. (Solórzano, 1989; Herrera, 1983; Randall, 1986; Saakes et al., 1991). Probablemente porque, como opina Barbieri, la lógica de la guerra y del autoritarismo caló tan hondo en la mentalidad de las guerrilleras que minimizaron las diferencias de género y negaron las especificidades de las mujeres quienes, para lograr eficacia y poder en las organizaciones revolucionarias, debían asumir como propios los valores y comportamientos masculinos (Barbieri, 1991:20)

En algunas de las organizaciones de mujeres surgidas bajo la influencia de las organizaciones revolucionarias, como fue el caso de Ixquic o Mujeres de Guatemala, las reivindicaciones de género o étnicas son escasas. En cuanto a Ixquic, su mensaje, anagrama y nombre del movimiento, pretende recordar un personaje simbólico del Popol Vuj.

Sin embargo en el contenido de sus folletos hay una ausencia de temáticas específicas de género y ninguna reivindicación propia de movimientos de mujeres. Todas las demandas están relacionadas con temas de violaciones de los derechos humanos y con casos de asesinatos, secuestros y torturas de mujeres

o niños, son escasas las alusiones a lo étnico y no existe ninguna mención a reivindicaciones propias de género. (Boletines de Ixquic de 1985 y 1988). En las propuestas planteadas en el Día de la Mujer, todas van dirigidas a la comunidad internacional en contra de las violaciones de los derechos humanos, a favor de la igualdad, del desarrollo y de la paz. (Boletín marzo-abril de 1984, 1985)

Sea cual fuere la razón sobre la exclusión del feminismo en los movimientos revolucionarios. En Centroamérica es un tema muy poco estudiado, lo cierto es que en los programas de las organizaciones revolucionarias, a excepción del FSLN, no hay prácticamente ni una sola mención de las mujeres como sector específico y no se incluyen reivindicaciones propias de género en ninguna de sus propuestas. (Consúltese las diferentes propuestas de gobierno del FMLN y de la URNG). Resulta curioso que la URNG no haga ninguna alusión a las mujeres durante casi diez años de lucha y de propuestas o programas políticos y de esta ausencia de mención pase luego, en abril de 1995 en su «Propuesta a la Sociedad Guatemalteca, cuatro objetivos, nueve cambios y cuatro prioridades», a considerarlas una de las principales bases de la sociedad civil y por primera vez, incorpore el término de género, en su propuesta, reivindicando:

«la erradicación de toda forma de discriminación de género y de sexo, que constituyen un obstáculo para desplegar plenamente todas sus capacidades y potencialidades en favor del desarrollo y del progreso del país.» (Propuesta a la sociedad guatemalteca, abril 1995:23)

Lo mismo ocurrió con el FMLN, en donde la mayor parte de las organizaciones de mujeres estuvieron vinculadas a las organizaciones revolucionarias o al Frente, como fue el caso de AMES, AMUSA y AMPES, cuyo énfasis estuvo en las reivindicaciones de clase y las demandas de género fueron prácticamente inexistentes en sus programas. En los anteproyectos de gobierno presentados por el FMLN y en el Acuerdo de Chapultepec el 31 de diciembre de 1992, el tema de la mujeres o las reivindicaciones de género no aparecen en ninguno de sus programas. (Barry 1991 y Acuerdos de El Salvador, 1992)

Pero tal vez el caso más concluyente sea el del FSLN, dado que éste sí contó en su programa de 1979 con una clara mención a las reivindicaciones de género, y que éstas jugaron un papel determinante durante la revolución a través de AMPRONAC. Es el Frente, quien quince días después del triunfo, convoca la constitución de un amplio movimiento de Mujeres, AMNLAE, Asociación de Mujeres Nicaraguenses «Luisa Amanda Espinosa», que inicia su andadura con 20 activistas sandinistas en Managua y en 1980 llega a contar con 25.000 afiliadas en todo el país.

No obstante la valoración del trabajo feminista en Nicaragua ha sido muy criticada desde diferentes sectores: feministas, mujeres pro-derechos humanos, organizaciones de mujeres, etc. Los cuestionamientos proceden generalmente de la izquierda y del feminismo y se centran en varios aspectos:

A juicio de Saakes, Brenes y Restrepo (Saakes et al., 1990) Los movimientos sociales de mujeres con mayor afiliación y nivel de organización estuvieron vinculados orgánicamente al FSLN. Esta integración le restó autonomía y le hizo alejarse de las bases. Este movimiento defendió más los intereses de la revolución que los de las mujeres, que en algunos casos no defendieron ni siquiera sus derechos propios de género como derechos reproductivos, sexualidad, aborto, división del trabajo, etc.

El carácter sectorial del movimiento impidió el desarrollo del movimiento social de mujeres, en la medida en que la militancia en otros sectores, obrero, campesino, barrial, se priorizaba sobre la de género. Por último existió una falta de coordinación entre los movimientos de mujeres del Frente y los restantes movimientos independientes, lo que quitó capacidad de lucha y de movilización conjunta.

A juicio de Pérez Alemán, a pesar de los esfuerzos del FSLN en su programa de gobierno, de la legislación favorable a la mujer y de las organizaciones de mujeres urbanas y campesinas, la creación de una conciencia de género fue difundir en el campo sin que se pudiera romper el rol tradicional de las mujeres. En una encuesta que la autora pasó a miembros de la UNAG seguían prevaleciendo las formas tradicionales de relaciones entre géneros, las demandas de género eran escasas y las relaciones de poder y participación política inequitativas. Como conclusión plantea que las mujeres nicaragüenses del campo han desarrollado una conciencia ambigua como campesinas y poseen un imaginario contradictorio y confuso de su conciencia de género. (Pérez Alemán, 1990:201).

Sin embargo para Saakes, la persistencia del rol tradicional de la mujer urbana del sector informal de la economía, y la aceptación del mismo como algo inevitable se explica como una estrategia de supervivencia ante una coyuntura de crisis económica y social, que afecta sustancialmente a las mujeres. Para Saakes estas mujeres priorizaron sus intereses prácticos sobre los estratégicos para defender su sobrevivencia diaria: **«por defender sus intereses prácticos, adoptan un rol tradicional en contra de sus intereses estratégicos, en contra de una concienciación de género»**. (Saakes, 1991:204)

Para Murguialday, el feminismo sandinista tuvo señas de identidad propia y tuvo que combinar su acción entre el movimiento de mujeres y la responsabilidad frente a la marcha de la revolución de ahí que fue un feminismo más integrador que autónomo lo cual tuvo sus ventajas y sus graves inconvenientes. (Murguialday, 1990:276)

Posiblemente el artículo más lúcido y completo del panorama de la mujer nicaragüense después de una década de gobierno sandinista sea el de Olivera y Fernández: «Subordinación de género en las organizaciones populares nicaragüenses», quienes demuestran, tras haber pasado una amplia encuesta sobre la participación política de las mujeres en el FSLN, que del total de mujeres entrevistado el 85% no estaba organizado.

Sólo el 14% lo estaba, el 12% se encontraba vinculado a AMNLAE. Del sector de mujeres organizadas, 76% eran de áreas urbanas y 24% de áreas rurales; la mayor parte de ellas eran amas de casa que realizaban varios trabajos informales y eran jefas de hogar.

Su participación política, en la mayor parte de las ocasiones, no estaba relacionada con el género sino con movimientos sociales populares, políticos, de reivindicación de clase, etc. Según sus propias declaraciones, en un taller de la CST: **«La mujer nicaragüense está participando en todos los niveles como dirigentes en menor número y como subordinadas en mayor... a la mayoría de las mujeres nos falta un arma principal que es la conciencia de nuestra condición y situación..., nos falta esa conciencia de género. Nuestra participación no la podemos denominar consciente como mujeres, porque la realizamos como ciudadanos, como trabajadores, pero no como mujeres ni para las mujeres»** (Fernández y Olivera, 1993:172).

Para estas autoras, el género como categoría política apareció en Nicaragua apenas tímidamente, en la medida en que quedaron intactas: **«las relaciones de género que vinculan las funciones reproductivas de las mujeres a la subordinación doméstica, los cambios en la esfera pública fueron periféricos y poco significativos para la participación política de las mujeres»**. Este hecho se vio agravado por dos circunstancias contrapuestas, pero que de hecho se complementaron en la práctica: la dependencia del movimiento de mujeres del FSLN y la priorización de reivindicaciones estratégicas de clase ante las políticas de ajustes estructurales de corte neoliberal que afectaron sustancialmente a las mujeres generándose un proceso de feminización de la pobreza.

A modo de reflexión final, si esto acaeció en el único país que llevó a cabo un proceso revolucionario, que incorporó desde el inicio las reivindicaciones de género, que legisló a favor de la mujer y creó un amplio movimiento feminista y social de mujeres, que tuvo una amplia participación política femenina durante la revolución y durante la década de gobierno sandinista y que contó con la participación de mujeres feministas en el gobierno y en las organizaciones políticas y sindicales; si los resultados obtenidos fueron tan escasos o marginales, en el proceso de transformación de las relaciones de subordinación de género y en la toma de conciencia, ¿cómo podemos hablar de un movimiento feminista y de asunción de conciencia de género en otros países como Guatemala, Honduras y el Salvador? donde los movimientos de mujeres han estado muy lejos de poseer esas condiciones favorables como punto de partida.

Consideramos que un manejo más cuidadosos de las categorías de análisis, un mayor rigor en los datos reales y una mayor atención a las coyunturas internas de cada país, podrían facilitarnos un balance más ajustado de la realidad centroamericana, con el fin de elaborar estrategias de poder, proyectos políticos y políticas de desarrollo que se adecúen más al proceso histórico y social de nuestros pueblos y de las mujeres que, como grupo social emergente,

están empezando a construir sus propios espacios sociales y políticos y sus formas de legitimación y que necesariamente no tienen por qué seguir las pautas desarrolladas en el Cono Sur o en otros países andinos con realidades muy diversas.

Como conclusión, consideramos que, para América Central a excepción de Costa Rica, parece más apropiado hablar de movimiento de mujeres que de movimiento feminista. Las razones básicas están relacionadas con el proceso histórico y el desarrollo socio-político de las últimas décadas. Pero también existen variables independientes que ha coadyuvado a la configuración de este patrón de movimiento social, con una difusa identidad de género y con una fuerte manifestación de la identidad étnica y éstas son: la importancia del racismo como estructura latente de larga duración en sociedades pluriétnicas y pluriculturales y el reforzamiento de la identidad étnica en sociedades como Guatemala y Nicaragua. A ello hay que añadir la priorización de la conciencia de clase como imperativo de los movimientos revolucionarios y de la política de la izquierda centroamericana.

A modo de predicción, podemos pensar que en el proceso lento de remodelación de las identidades colectivas, en la configuración de los nuevos movimientos sociales centroamericanos, probablemente se esté produciendo una interrelación dialéctica entre la identidad étnica, de clase y de género, que permita una redefinición del papel de la sociedad civil y del Estado y que fortalezca la primera en el proceso de vertebración de los distintos actores sociales, de profundización de la una ciudadanía social y de consolidación de una democracia más participativa en la región.

BIBLIOGRAFÍA:

- AAVV., **Movimientos sociales**, Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 1994.
- AAVV., **Familias siglo XXI**, Santiago de Chile, ISIS, 1992
- AAVV., **La Mujer nicaragüense en los años 80**, Managua, Nicaragua, 1991.
- Adams R., **La ladinización en Guatemala**, Guatemala SIGS, 1959.
- Asamblea de la Sociedad Civil, **Documentos**, Guatemala Flacso, 1995.
- AVANCSO, **Política institucional hacia el desplazado interno en Guatemala**. Guatemala, Cuaderno n. 6, 1990.
- , **¿Dónde está el futuro?, Proceso de reitegración en las comunidades retornadas**, Guatemala, Cuaderno n. 9, 1992.
- Barbieri T. et all., **Presencia política de las mujeres**, San José, Costa Rica, Flacso, 1991.
- Barbieri T. y Oliveira O., **Mujeres en América Latina, Análisis de una década en crisis**, Madrid, Iepala, 1989.
- Bareiro, L., «Situación de la mujer en Paraguay», en **Jornadas por la democracia en Paraguay**, Madrid, 1987, p: 71-79.
- , «Las mujeres y el poder en la transición paraguaya» en Gerónimo de Sierra (Coor.), **Democracia emergente en América del Sur**, México, UNAM, 1994

- Barry T. **Salvador, a country guide**, Albuquerque, New México, 1991.
- Barring M. y Wehkhamp A. (ed), **Sin morir en el intento, experiencia de planificación de género en el desarrollo**, La Haya Novib, 1994.
- Barth, F., **Los grupos étnicos y sus fronteras**, México, FCE., 1976
- Bastos, S. y Camus M., **Sombras de una batalla, los desplazados por la violencia en la ciudad de Guatemala**, Guatemala, Flacso, 1994.
- Birgin H., (Comp.), **Acción Pública y sociedad, las mujeres en el cambio estructural**, Buenos Aires, C. E. A. D. E. L. 1995.
- Boletines informativos de Ixquic, 1985-1989, Conavigua 1990-1995.
en Iepala y documentación propia.
- Bonfill Batalla, G. (Comp.), **Utopía y Revolución**, México, Nueva Imagen, 1981.
- Bronstein, A., **The triple struggle, Latin American Peasant women**, London WOW, 1982.
- Burgos E. **Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia**, Sevilla, Ed Padilla, 1992.
- Cantón, M., «Protestantismo y violencia en tierras mayas: los casos de Guatemala y Chiapas (México)», en **Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos**, n° 8, Madrid, 1994, p: 31-58
- Carmagnani, M., **El retorno de los Dioses. El proceso de la reconstrucción étnica en Oaxaca**, México, FCE, 1988.
- Casaús Arzú, M. y Castillo, R., **Centroamérica; Balance de la década de los 80. Una perspectiva regional**, Madrid, CEDEAL, 1993.
- Casaús Arzú, M., **Guatemala: Linaje y racismo**, San José, Costa Rica, Flacso, 1992
- Casaús Arzú y Perez Cantó P. (coord.), **La mujer Latinoamericana ante el reto del siglo XXI**, Madrid, UAM, 1992.
- Casaús Arzú, M. y García Giráldez, T., «Identidad y participación de la mujer en América Central», en **América Latina Hoy: Mujeres identidad y participación**, Madrid, SEPLA, Noviembre, 1994.
- Casaús Arzú, M. y García Giráldez, T., **Centroamérica; Balance de la década de los 80. Perspectiva por países**, Madrid, CEDEAL, 1994.
- CITGUA, **La situación de la mujer en Guatemala, I y II**, marzo y junio 1987.
- Cocoran-Nantes Y., «Female consciousness or feminist consciousness: Women's consciousness raising in community based in Brazil», en «**VIVA**» **women and popular protest in Latina America**, London Ruptledge, 1993, p:1136- 156.
- Cojti D., **La configuración del Pensamiento político del Pueblo Maya**, Quetzaltenango, 1991.
- , **Los derechos de los Pueblos indígenas**, Guatemala, 1995.
- Contreras J. (Comp.), **Identidad étnica y movimientos indios**, Madrid Ed. Revolución, 1988.
- Díaz Polanco, H., **Autonomía regional, la autodeterminación de los pueblos indios**, México, Siglo XXI, 1991.
- Falla, R., **Masacres de El Salvador**, Guatemala, Educa, 1992

Fauné M. A.» *Mujeres y familias centroamericanas: Principales problemas y tendencias*», mimeo, 1995.

—————» *Cambios de las familias en Centroamérica*» en **Familias siglo XXI**, Santiago de Chile, ISIS, 1992

Feijóo, M. C., «La trampa del afecto: Mujer y democracia en Argentina», en Magdalena de León, **Mujeres y participación política**, Colombia 1994.

————— **La identidad popular en América Latina**, Buenos Aires, Desco, 1990.

Fernández A. y Olivera M., «Subordinación de género en las organizaciones populares nicaragüenses», en Carlos Vilas, **Democracia emergente en Centroamérica**, México, UNAM, 1993.

Flores-Toscani, A., **Situación de la mujer aymara**, La Paz, UMAK, 1987.

————— et all., «Nosotras, las mujeres aymaras», en: **IWGIA**, 1990, p: 9-13

G. Luna L. (comp), **Mujeres y Sociedad, nuevos enfoques teóricos y metodológicos**, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1991.

—————, (Comp.), **Género, clase y raza en América latina. Algunas aportaciones**, Universidad de Barcelona, 1991.

González Suárez, M. y Guzmán Stein, L., «Los estudios de la mujer en Costa Rica: desafiando el pasado, construyendo el futuro», en **Revista de Ciencias Sociales**, n. 65, septiembre 1994.

—————, **Estudios de la mujer, conocimiento y cambio**, San José EDUCA, 1988.

Gálvez, V., **Transición y régimen político en Guatemala, 1982-1988**, San José, Costa Rica, Flacso, Cuadernos 44, 1991.

García, I. y Gomáriz, E., **Mujeres centroamericanas**, Tomo I y II, San José, Costa Rica, Flacso, CSUCA, 1989.

Guzmán, V., Portocarrero P. y Vargas V. (comp.), **Una nueva Lectura: Género en el desarrollo**, Lima, Flora Tristán, 1991.

Guzmán Bockler, C., **Colonialismo y Revolución**, Guatemala, México, 1975.

—————, **Donde enmudecen las conciencias**, México,

Herrera, N. **La mujer en la revolución salvadoreña**, México, COPEC, 1983.

Innocenti, Z., «Sobrevivencia de la mujer en violencia y pobreza», Seminario sobre la Mujer Latinoamericana entre el Desarrollo y la supervivencia, organizado por P. Sanchiz y M. Casaús, La Rábida, 1995 (en prensa).

IWGIA, **Mujeres indígenas en movimiento**, Copenhague, IWGIA, 1990

Jaquette J. «Los movimientos de mujeres y las transiciones democráticas en América latina» en Magdalena León, **Mujeres y participación política, avances y desafíos en América Latina**, Colombia, Armada Electrónica, 1994.

Jelin E. (comp.), **Movimientos sociales y democracia emergente**, Buenos Aires, Centro Editor de A. L., 1981.

————— (comp.), **Los nuevos movimientos sociales**, Buenos Aires, CELA, 1985.

————— **Familia y unidad doméstica: mundo público y privado**, Buenos Aires, CEDES, 1984.

- «¿Ante de, en y? Mujeres y derechos humanos», **Revista de Ciencias sociales, América Latina Hoy, Mujeres identidad y participación**, Madrid, SEPLA, Nov. 1994.
- Jonas S., **La batalla por Guatemala**, Guatemala, Nueva Sociedad Flacso, 1994.
- Lagarde M. «La triple opresión de las mujeres indias», en **México Indígena**, n. 21 año IV, marzo abril, México, 1988.
- Le Bot, Y., **La guerra en tierra maya**, París, Kartala, 1992
- León M. (Comp), **Mujeres y participación política, avances y desafíos en América Latina**, Colombia, Armada Electrónica, 1994.
- Martínez Portilla, I., **Dejando atrás Nentón, relato de vida de una mujer indígena desplazada**, Málaga, Universidad de Málaga, 1994.
- , Tesis doctoral.
- Martínez, I., «Organización de mujeres refugiadas guatemaltecas Mama Maquin», **Primer Encuentro de mujeres guatemaltecas refugiadas Mamá Maquin**, mimeo, 1995
- Melucci A., **Nómadas of the present**, London Radios, 1989.
- , **Imágenes desconocidas la modernidad en la encrucijada de la postmodernidad**, Buenos Aires, Clacso, 1988.
- , «Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales», en AA. VV., **Movimientos sociales, acción e identidad**, Madrid, Zona Abierta 69, 1994 p:153-180
- Menchú R., **El clamor de la Tierra, luchas campesinas en la historia reciente de Guatemala**, Donostia Gakoa, 1992
- Mendoza, B., «Becoming a feminist», Tesis doctoral, 1994. Cornell University. (mimeo)
- Messmacher, M., Genovés S. et al., **Dinámica maya, los refugiados guatemaltecos**, México, FCE, 1986.
- Murguialday, C., **Nicaragua, revolución y feminismo 1977-1989**, Madrid, 1990.
- Nolasco M., «La mujer indígena «en México indígena, n. 21 año IV, marzo abril, 1988.
- Pérez Alemán, P. **Organización Identidad y Cambio, las campesinas en Nicaragua**, Managua CIAM, 1990.
- Pérez Sáinz, J. P., «Etnicidad y mercado de trabajo en Ciudad de Guatemala», en **Anuario de Estudios Latinoamericanos**, vol. 16, nº 2 y vol. 17, nº 1 Costa Rica
- , **Ciudad, subsistencia e informalidad**, Flacso, 1990
- Pizzorno, A., «Identidad e interés», en AA. VV., **Movimientos sociales, acción e identidad**, Madrid, Zona Abierta 69, 1994 p:135-153
- Raddcliffe S. y Westwood S. (ed.), «**VIVA**» **women and popular protest in Latina America**, London Ruptledge, 1993.
- «Gender racismo and politics of Identities in Latina America», en «**VIVA**» **women and popular protest in Latina America**, London Ruptledge, 1993. p:1-30.

Randall M., **Todas estamos dispuestas, testimonio de la mujer nicaragüense hoy**, México, Siglo XXI, 1986.

Raschke, J., «Sobre el concepto de movimiento social», en AA. VV., **Movimientos sociales, acción e identidad**, Madrid, Zona Abierta 69, 1994 p:121-134

Reina R., **La ley de Todos los Santos**, Guatemala, SIGS, 1973.

Rosell, B., **La mujer una ilusión. Ideologías e imágenes de la mujer boliviana en el siglo XXI**, La Paz, CIDEA, 1987.

Sanchiz Ochoa, P., «Influencia de las sectas protestantes sobre las comunidades indígenas en Centroamérica», en **Centroamérica. Balance de la década de los 80. Una perspectiva regional**, Madrid, Cedeal, 1993, p: 467-486.

—————, «Afirmación y reivindicación de la identidad étnica. Los movimientos sociorreligiosos en la actualidad», en P. Jordán y M. Izar (Comps.), **Conquista y Revolución en la Historia de América**, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1992, p: 387-396

Saakes S., «Particularidades del movimiento de mujeres en Nicaragua durante el gobierno sandinista», en AAVV., **La mujer nicaragüense en los años 80**, Managua ITZTANI, 1991.

Schirmer, J., «The seeking of truth and gendering of consciousness: The Comadres of El Salvador and the Conavigua widows of Guatemala, en «**VIVA**» **women and popular protest in Latina America**, London Ruptledge, 1993, p: 65-88

Smith C. (ed.), **Indians and the State 1540-1988**, Texas University Press 1990.

Solares J. **Estado y Nación**, Guatemala Flacso 1992.

Solórzano, S. **Mujer Alzada**, Madrid, Sendai, 1989.

Soto C., «Desafíos para el feminismo en Paraguay», en M. Casaús y P. Pérez, **La mujer Latinoamericana ante el reto del siglo XXI**, Madrid, UAM, 1992.

—————, «Mujeres paraguayas, ciudadanía social y democracia política en la mujer latinoamericana entre el desarrollo y la supervivencia» en **La mujer latinoamericana entre el desarrollo y la supervivencia**, Universidad Internacional de La Rábida, Huelva, (en prensa).

Stolcke V., «¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?», en **Mientras Tanto**, n. 48, 1992.

Tax, S., **El capitalismo del Centavo**, Guatemala, SIGS, 1964

Torres-Rivas E., «La democracia de baja intensidad», en M. Casaús y R. Castillo, **Centroamérica. Balance de la década de los 80. Una perspectiva regional**, Madrid, CEDEAL 1993.

————— **La democracia posible**, San José, Costa Rica, Flacso, 1987.

Vargas V. «Apuntes para una reflexión feminista sobre el movimiento de mujeres en América Latina» en Lola G. Luna, **Género clase y raza en América Latina**, Universidad de Barcelona, 1991.

————— «El movimiento feminista latinoamericano: entre el desencanto y la esperanza», en Magdalena León, **Mujer y participación política**, Colombia, Armada Electrónica, 1994.

Vilas C. M., «Después de la revolución, democratización y cambio social en Centroamérica» en **Revista de Sociología**, 3/92, México.

———, (coord.), **Democracia emergente en Centroamérica**, México UNAM, 1993.

———, **Estado Mercado y revoluciones, Centroamérica 1950-1990**, México, UNAM, 1994.

MOVIMIENTO SOCIAL DE MUJERES Y PARADOJAS DE AMÉRICA LATINA

Magdalena León, Socióloga

Profesora de la Universidad Nacional de Colombia

I.- DESAFÍOS ENTRE DEMOCRACIA POLÍTICA, DESARROLLO ECONÓMICO Y EQUIDAD SOCIAL

El acercamiento a los movimientos sociales en América Latina y en particular al Movimiento de Mujeres del que nos vamos a ocupar, pone en evidencia el cambio social, político y económico de la región en las tres últimas décadas y la variación en las formas de analizar e interpretar el mundo en movimiento.

La década de los años ochenta en América Latina ha sido denominada por la corriente cepalina «la década perdida», mientras que otros estudiosos han puesto el énfasis en los procesos de democratización ocurridos en ese período. El primer argumento se sustenta en el pobre desempeño económico de los países de la región, reflejado parcialmente en los niveles de crecimiento; el segundo, en que los gobiernos militares autoritarios y las democracias formales restringidas dieron paso a proyectos que profundizaron la ciudadanía política. Sin embargo, a medida que transcurre el tiempo, los avances democráticos de la región se han hecho más difíciles, mostrando signos preocupantes en lo que va de esta década a reparo de la sombrilla del neoliberalismo.

La paradoja señalada permite afirmar que en América Latina está ocurriendo un proceso doble, en el cual el cambio democrático se da dentro de una situación de aumento de los niveles de pobreza. Esta contradicción evidencia la falta de correspondencia entre democracia política y democracia social. El desafío - fuerza creadora y retos que enfrenta la región - radica en la coexistencia de procesos que buscan consolidar nuevas formas de participación, con procesos de deterioro creciente y profundo de la ciudadanía social y violación de los derechos humanos.

Los procesos de cambio que se han impulsado en América Latina en las últimas décadas plantean un desafío sustantivo para el final del siglo XX, al punto que el rumbo del continente en el próximo milenio dependerá de la manera como se enfrente ese desafío. En él el problema de fondo es cómo conciliar el desarrollo económico con la democracia. Así, por ejemplo, se renuevan y se abren nuevos espacios de participación para los diferentes actores sociales, entre ellos, las mujeres, al tiempo que las difíciles condiciones económicas tienden a restringir la amplitud y el contenido de esa participación. En suma, como ha señalado Norbert Lechner, América Latina vive hoy procesos de cambio social caracterizados por el desafío de armonizar democracia política, desarrollo económico y equidad social.

Los esquemas de democratización conllevan cierta apertura hacia mecanismos de acción social, flexibilizan las políticas estatales y cuestionan y desmitifican en buena parte la participación clientelista y cautiva en los partidos políticos. Pero paralelamente hay fuerzas que frenan y cierran el paso a las posibilidades de participación. Estas fuerzas, que viajan en contravía, surgieron principalmente durante la última década, como resultado de las difíciles condiciones socio-económicas que imponen los procesos de ajuste económico derivados de la crisis de la deuda externa y del costo social que implican las políticas económicas de la apertura.

Además, la heterogénea presencia de la «cultura de la violencia» en la región, plasmada en movimientos guerrilleros, grupos paramilitares, presencia del narcotráfico y el narcoterrorismo, criminalidad y delincuencia común, es decir, en el incremento de la inseguridad para el común de la gente, impone difíciles circunstancias para el desarrollo de las culturas políticas democráticas. De esta forma, la región enfrenta una coyuntura contradictoria: al tiempo que se abren espacios, se limita y restringe su contenido.

La revisión bibliográfica muestra para América Latina una limitada función social del Estado. El Estado capitalista de bienestar ha sufrido una sobrecarga de demandas y exigencias que cada día son más difíciles de cumplir. Sus funciones básicas - procurar las condiciones para la acumulación y mantener su legitimación política mediante el bienestar social- entraron en abierto conflicto, el cual se ha intensificado con las dificultades económicas de los países de la región.

La presencia de un Estado benefactor, que fue muy limitada en América Latina y con un desarrollo incipiente sólo en algunos países, especialmente los del Cono Sur, es prácticamente inexistente en los modelos neoliberales que operan actualmente. El neoliberalismo acusa al Estado benefactor de ser ineficiente económicamente, antidemocrático socialmente y deslegitimador políticamente. Con esta crítica, las corrientes aperturistas plantean la necesidad de reformar el Estado: reducir su tamaño y su función social.

La ineficiencia del Estado para responder a las necesidades de las mayorías ha permitido que se le caracterice como débil, pobre y en crisis. La política

social, residual y marginal frente a los planes macroeconómicos, agudiza cada vez más este carácter. Las restricciones impuestas por las políticas de ajuste, puestas en práctica para enfrentar la crisis de la deuda, traen como consecuencia la reducción del gasto social, profundizando aún más su papel residual, con limitados beneficios para todos los grupos sociales, y especiales consecuencias para las mujeres. Al mismo tiempo, el Estado ha continuado su desarrollo con rasgos autoritarios y patriarcales, ya que resiente, por un lado, una participación mayor de la sociedad civil y, por otro, las alteraciones a la división sexual del trabajo. Ello sin olvidar que la corrupción galopa aceleradamente por el continente. Este panorama permite hablar de Estados que no pueden hacerse cargo de las demandas de los grupos subordinados, entre los que se encuentran los diferentes grupos de mujeres.

Las paradojas señaladas nos hablan de las características complejas de América Latina en este final de siglo. En ellas se anidan de manera simultánea rasgos culturales premodernos y modernos y características de la posmodernidad. Sin pretender retomar los análisis dualistas, la cohabitación de diferentes expresiones socio-económicas, políticas y culturales nos presentan procesos inacabados de transformación y evidencian situaciones excluyentes de cambio, en las que se debate los diferentes grupos culturales, étnicos, sociales y regionales, y aquellos que se identifican por diferencias en el ciclo vital o por el género de sus miembros.

La transición democrática se ve resentida, entonces, por estas paradojas, lo que crea dificultades para el proceso de desarrollo y las prácticas colectivas en los diferentes movimientos sociales, en los cuales el Movimiento de Mujeres no es una excepción. Los desafíos para el desarrollo económico y la democratización que experimenta la región se evidencian en una situación de crisis y fragmentación social. En este clima es viable pensar en una parálisis de la organización, resistencia y lucha colectiva de la sociedad civil. Sin embargo la complejidad de los cambios que acusa la región implica la existencia de una sociedad civil multifacética, en la que hay una simultaneidad de sujetos sociales que aspiran a participar y tener una identidad social definida y que se expresan mediante grupos y movimientos. Esta renovación de la sociedad civil y la presencia de nuevos actores sociales reta y cuestiona la organización tradicional, crea contradicciones al sentido común político aceptado como *statu quo* y amplía y transforma los canales del ejercicio de la política y la política misma.

Mirando con ojos de alquimista el tejido social de la región es fácil advertir diferentes grados de compromiso de los ciudadanos y las ciudadanas con sus proyectos vitales desarrollados a través de la lucha y la organización colectiva. Dentro del amplio y heterogéneo rango de grupos que actúan colectivamente, el Movimiento Social de Mujeres ocupa un lugar destacado.

Este movimiento es sin duda menos visible que otros que se dieron en décadas pasadas, como fueron los casos de los movimientos obreros, campesinos y de pobladores. Debido a su anclaje actual principalmente en lo privado, el

Movimiento de Mujeres tiene en la opinión pública una invisibilidad. Pero esta identidad subterránea no le resta importancia, ya que el movimiento significa un cambio en la realidad social, cultural, económica y, sobre todo, política de la región y su desarrollo ha sido creciente durante las dos últimas décadas en la mayor parte de los países de la región.

II. REFLEXIONES SOBRE EL MOVIMIENTO DE MUJERES

Vamos a destacar algunos aspectos importantes para la reflexión y el análisis. En primer lugar, el hecho de que el movimiento de mujeres creciera y se desarrollara en países que estuvieron sometidos a regímenes autoritarios o que vivieron serias alteraciones del orden público interno. Esto significa que las mujeres organizadas han sido actoras decisivas, no sólo en la recuperación democrática, y la trascendencia de su papel político ha ido más allá, llegando a cuestionar los vicios de formalidad y exclusión de los regímenes políticos.

Por eso es importante desentrañar en qué medida el Movimiento Social de Mujeres permite reconceptualizar la democracia y las implicaciones que de ello se deriven para la cultura política de fin de siglo.

En segundo lugar el Movimiento de Mujeres no ha estado aislado, su presencia corre pareja con la de una gama amplia de sectores subordinados, como los indígenas, los negros, los homosexuales, las prostitutas, los jóvenes, los desocupados, los sin tierra ni techo ni servicios públicos, los pobladores y los miembros de las comunidades abandonadas por el Estado y los pensionados que ingresan en las filas de los nuevos pobres.

Dada la presencia de estas múltiples fuerzas es prioritario ver y entender las relaciones del Movimiento de Mujeres con los movimientos sociales que existen en el panorama regional. Para el Movimiento de Mujeres es preciso reconocer e identificar la multitud de actores y sujetos sociales que establecen su presencia en el espacio político y social para de allí derivar estrategias políticas.

Las relaciones con los movimientos sociales y las estrategias que de éstas emergen se derivan de pensar y constatar que la autonomía del Movimiento de Mujeres no es un derecho exclusivo. Este planteamiento es un avance en cuanto al optimismo y reduccionismo de las primeras etapas del Movimiento. Esta nueva postura permite entender que la autonomía no es una práctica defensiva y aislante que impide las relaciones con el entorno social, el cual se ha construido debido a la simultaneidad de sujetos sociales que aspiran a participar y se expresan mediante movimientos de diferente índole.

Este concepto de autonomía va más allá de su sentido orgánico y se amplía al campo de lo ideológico, permitiendo el diálogo y el desarrollo de propuestas. La autonomía, entendida de esta manera, además de reconocer la que es propia del movimiento, reconoce la de otras organizaciones.

También permite poner en práctica el respeto a la diferencia en su propia organización y la que existe frente a otros colectivos, creándose de esta manera actitudes y conductas políticas dirigidas a la construcción de proyectos políticos democráticos.

En tercer lugar, es pertinente aceptar que el Movimiento Social de Mujeres ha significado más una redefinición del poder político y la forma de entender la política que una búsqueda del poder o de la representación en la política formal. La acción política de las mujeres no se ha definido por los espacios de la política formal, tales como los partidos políticos, los sindicatos, los gremios y las instituciones políticas, aunque tampoco es ajeno a ellos. El Movimiento ha planteado nuevos espacios en lo privado, lo doméstico y lo comunitario, y formas alternativas como contenido político, muchas de ellas con carácter subversivo ante las prácticas tradicionales.

Este planteamiento nos lleva, como lo señaló el Grupo de Estudios de la Condición de la Mujer en Uruguay, Grucmu, a analizar las relaciones entre la mujer y el poder, aspectos que al parecer han sido tratados como opuestos. Tradicionalmente esta relación se ha visto desde dos perspectivas: una, la negación o exclusión de la arena pública y otra, su opuesto, la exaltación o multiplicidad de poderes de las mujeres en lo doméstico y lo privado.

A partir del Movimiento Social de Mujeres se pueden ver las relaciones que establecen las mujeres con el poder y revisar los poderes que las excluyen o las involucran, tanto en lo público como en lo privado. Esta reflexión permite describir y analizar la exclusión de las mujeres del espacio público y las formas alternativas de participación y poder que han generado los grupos de mujeres.

El análisis de las mujeres y su relación con el poder lleva a comprender la construcción de sus identidades sociales. La conformación histórica, social y cultural de lo público dio como resultado una definición masculina y dividió en dos esferas la participación social, la pública y la privada, división reiteradamente criticada por el feminismo. Esta división se tradujo en la formación de roles específicos para hombres y mujeres, lo que permite explicar en una buena parte por qué las mujeres son excluidas o se autoexcluyen del ejercicio del poder público. La socialización que reciben las mujeres las enajena de lo público, hace difícil su integración a estos espacios y refuerza su privatización.

Las fisuras que presentan estos modelos polarizados, el mundo cambiante y la presencia y presión del Movimiento Social de Mujeres trae nuevas necesidades y conductas que llevan a modificar las reglas de juego tradicionales. Por eso hay que observar que, si bien es cierto que el Movimiento de Mujeres se desarrolla principalmente en los pequeños espacios de la cotidianidad, su fuerza está en que replantea, junto con otras fuerzas renovadoras, la forma de entender la política y el poder y cuestiona el contenido formal que se le ha atribuido y las formas en que se ejerce el poder.

Hay que preguntarse entonces por qué, a pesar de los avances en las prácticas políticas de las mujeres, lo público a nivel decisorio y de formulación de propuestas de políticas ha permanecido básicamente inflexible en manos masculinas. La respuesta bordea la separación que mantiene el ordenamiento social entre lo público y lo privado y muestra las paradojas entre la democracia participativa y la democracia representativa. Indicadores de ello los encontramos en el abultado caudal electoral que representa la población femenina en las elecciones

para diferentes corporaciones públicas, frente a la magra representación de las mujeres elegidas en dichas corporaciones o en los puestos decisorios del Estado. También indicador es la acuciosa participación de las mujeres en la vida comunitaria, en las movilizaciones de los pobladores, en las actividades cívicas y barriales y aún en los movimientos subversivos; mientras que los lugares de dirección y representación son mayoritariamente masculinos.

Para el Movimiento de Mujeres las incursiones en lo público representativo han surgido de las necesidades de ampliar y fortalecer los procesos democráticos, lo que ha impulsado la acción de interlocución con lo público. De allí aparece el camino a la representatividad y las relaciones de negociación e interlocución con el Estado. Sin embargo, estas relaciones surgen en un ambiente ambiguo y paradójico, debido a los diferentes desafíos que vive la región, y tal como se señaló anteriormente con especiales repercusiones para las mujeres.

A partir de 1982 la crisis de la deuda ha servido para darle visibilidad social a la mujer en dos sentidos. De una parte, su participación en actividades productivas y reproductoras ha aumentado. No se ha podido seguir ocultando, ni en las estadísticas ni ante la opinión, la entrada de la mujer en el mercado del trabajo, aunque principalmente su labor se desempeña en el sector informal, como estrategia de sobrevivencia y la extensión de su jornada doméstica para compensar la falta de servicios que significa el recorte del gasto social. El papel de la mujer, particularmente de los sectores populares, tiene una función de amortiguación que con la extensión del trabajo productivo y reproductivo responde a las restricciones fiscales del modelo económico.

El papel que la mujer cumple en la sobrevivencia se define como un componente fundamental de la deuda social. De otra parte la crisis ha hecho visible a la mujer en cuanto a que las difíciles condiciones de sobrevivencia de algunos grupos de mujeres las han obligado a presionar al Estado para proponer y ejecutar respuestas y en este proceso las políticas públicas han empezado a tenerlas en cuenta.

En cuarto lugar, el concepto de «empowerment» aparece en la literatura de las Ciencias sociales como una estrategia impulsada por el Movimiento de Mujeres para avanzar en el proceso de transformación de la sociedad u objetivo último del movimiento. Este concepto y su significación política hace carrera en el movimiento de América Latina a partir de la segunda mitad de la década de los años ochenta. El «empowerment» es la más importante estrategia de las mujeres como individuos y como organizaciones para ganar poder por sí mismas en forma individual y/o colectiva, mediante acciones participativas.

Las mujeres como actores sociales aspiran a estar donde se toman las decisiones para el futuro de sus sociedades y para ello deben ejercer el poder y la autoridad, con miras a dar forma a los procesos transformadores. De esta manera el «empowerment» como herramienta para la práctica política tiene una relación directa con el poder. Al mismo tiempo se relaciona con la autonomía, entendida ésta como un proceso de negociación con espacios autónomos de los otros y no como individuación y separación, o sea la autonomía con significación política.

En quinto lugar Movimiento Social de Mujeres enriquece también la discusión sobre el Estado, que ha oscilado entre las teorías liberal y marxista. Las primeras ven al Estado como instrumento de mejoramiento y transformación del estatus de la mujer, sin ver el Estado patriarcal, y las segundas lo ven como el enemigo o instrumento de dominación de las mujeres, olvidando que el estado también puede ser un campo de lucha. Los avances y nuevos desarrollos del Movimiento Social de Mujeres se dirigen a concebir la estructura del estado como resultado de una compleja red de relaciones de poder. El Estado no representa el mecanismo último de control de las mujeres, como lo han señalado algunas estudiosas al caracterizar el quehacer gubernamental como esencialmente patriarcal, sino que más bien su legitimidad deriva de su habilidad para incluir intereses de clase, etnia y género en su pacto de dominación, lo que significa hacer concesiones a los grupos que presionan sus reclamos.

El Movimiento de Mujeres, más que una nueva teoría del estado y las relaciones de género, requiere entender mejor determinados contextos institucionales y organizativos dentro de los cuales la participación de las mujeres tiene lugar, para mirar qué facilita o limita la representación de sus intereses. La presencia y participación de las mujeres organizadas es un aspecto central en el proceso de lograr la representación de sus intereses en determinados contextos. Desde la perspectiva del Movimiento, con una mirada de género y un sentido de autonomía propositiva, se ve al Estado en una doble dimensión: como vehículo de cambio y como forma de control de la vida de las mujeres.

Del planteamiento anterior se puede entender cómo los grupos organizativos de mujeres han ido cambiando de tácticas de confrontación a estrategias de negociación, siempre vigilantes y fiscalizadoras. Aún existiendo peligros y retos en la cooperación con el Estado, se opta por trabajar dentro de él o con él, buscando ampliar la sombrilla que haga posible la transformación de los derechos que las mujeres reclaman desde la sociedad civil.

Las políticas públicas que se relacionan con las mujeres en América Latina y que son llevadas a cabo por los Estados tienen actualmente doble orientación. Por una parte, las políticas macro poseen una supuesta neutralidad de género, es decir, que las relaciones asimétricas de género que caracterizan la realidad entre hombres y mujeres no se identifican en los diseños de las grandes políticas y, de esta manera, esconden la realidad y perpetúan las diferencias. Por otra parte, en los programas y proyectos específicos para la mujer se está dando una distensión de género, que es un proceso tendiente a aflojar o transformar las relaciones de género de una manera explícita y directa. Hay varios factores que permiten este fenómeno. A partir de 1975 con la declaración de Naciones Unidas del Año Internacional de la Mujer se crea un clima internacional que significó una presión para el surgimiento de elementos de voluntad política en los gobiernos. También el tema Mujer y Desarrollo aparece con legitimidad en la agenda investigadora y de políticas a nivel internacional. Así la condición y posición de la mujer y los modelos y las metas del desarrollo entran a formar parte, aunque de manera parcial, en las políticas gubernamentales.

La posibilidad de erosionar la supuesta neutralidad de género en la política macro del estado está relacionada con la valoración que la sociedad tenga en su conjunto para favorecer transformaciones sobre la posición de la mujer. Los avances que se logren para debilitar la ideología patriarcal operan a favor de políticas estatales más equitativas sobre las relaciones de género. El Movimiento Social de Mujeres desde sus diferentes vertientes, espacios y tiempos, ha sido el resorte fundamental para alimentar la discusión y alteración de condiciones materiales y culturales en la sociedad latinoamericana que generen un clima más amplio y propicio para la distinción de género, no sólo en los proyectos específicos, sino en las políticas macro.

En sexto lugar es importante también indagar en las dos últimas décadas, corto período en el cual tomó vitalidad el Movimiento Social de Mujeres, las continuidades entre viejas y nuevas prácticas. Se deben escudriñar las determinantes de la acción colectiva de las mujeres, con el fin de poder señalar lo que se transforma en el movimiento, lo que es nuevo y lo que es necesario modificar en la perspectiva del nuevo siglo. Para ello es importante desagregar las formas múltiples de movilización. Estas están ancladas en la complejidad de las actoras, los diferentes modos de organización y acción, las variadas causas, medios y metas de las luchas, las diferentes magnitudes y la composición de las fuerzas, la variada relación con los partidos políticos y el Estado y las diferentes relaciones que se establecen con la gama amplia de movimientos sociales.

Reconocer las diferentes prácticas que contiene el movimiento nos evita hacer una simplificación empírica y un reduccionismo político, que llevan a enfocar la atención en las prácticas más visibles de la protesta, tales como la confrontación con el estado o el sistema político, o a sobredimensionar el impacto en las políticas del estado y dejar de lado o en el anonimato prácticas menos visibles que se dan en el nivel de la vida cotidiana. La simplificación y el reduccionismo también pueden provenir de ignorar a grupos relativamente aislados en las localidades, centrando la atención en aquellos que tienen una participación masiva de carácter regional, nacional o continental.

Para el observador externo ha sido difícil en ocasiones advertir que la lucha de las mujeres ha sido fundamental para la sobrevivencia, para paliar la crisis y como colchón para la pobreza. Pero aún le ha sido más difícil vislumbrar que el significado de sus acciones va mucho más allá: las mujeres construyen activamente una nueva vida, resistiendo las más diversas formas de opresión, formulando utopías y soñando con un mundo nuevo.

Es necesario refinar los marcos analíticos y los instrumentos de observación para poder ver la complejidad de las prácticas del Movimiento, las cuales se dan de forma simultánea y pueden aparecer aparentemente contradictorias. Unas pueden ser más particulares y otras más universales, unas más democráticas y otras más autoritarias, unas autosuficientes, complacientes y con carácter de *ghetto* y otras más flexibles, abiertas y de interlocución.

En el análisis de la acción colectiva de las mujeres es importante recuperar la razón por la cual las mujeres se juntan en un grupo específico. Este es un

aspecto conflictivo en la medida en que hay escenarios de competencia para las diferentes posiciones de subordinación o las distintas lealtades de cada mujer. Estas diferencias pueden venir, entre otros factores, de distintas posiciones de clase, edad, grupo étnico, práctica religiosa, opción sexual, nivel educativo, situación en la fuerza de trabajo u origen geográfico.

De esta discusión surgen varias preguntas: ¿Por qué deciden las mujeres unirse y participar en un grupo o grupos específicos? ¿Por qué deciden ser parte de un movimiento? ¿Qué aspectos del conflicto social -género, clase, calidad de vida, violencia, origen étnico, etc.- dan paso a formas colectivas de acción de las mujeres? ¿Cuáles son las relaciones entre lo personal, lo cultural y lo político en el Movimiento de Mujeres? ¿De qué manera la vida cotidiana, lo doméstico y lo privado se politizan?

Las anteriores preguntas nos inducen a plantear, en séptimo lugar, algunos aspectos desde la perspectiva de género, con el fin de entender a la mujer en su multiplicidad de papeles sociales y evitar caer en posturas reduccionistas. Es fundamental además de compartir una situación de subordinación genérica, que las mujeres tenemos múltiples identidades, derivadas de nuestra posición de subordinación, por etnia, edad, opción sexual, región, etc. La subordinación de género no es autónoma ni automática en relación con las demás subordinaciones. Lo fundamental es construir la articulación entre las diferentes subordinaciones.

Lo que ha mostrado el Movimiento de Mujeres con su composición heterogénea desde diferentes vertientes es que las mujeres podemos llegar a vislumbrar la subordinación de género a partir de diferentes identidades, dado que cada posición de la mujer acarrea su marca de género. Aún teniendo en cuenta lo dicho, hay que reconocer que hay momentos en los que el género no es el que impulsa a mover las prácticas de las mujeres, sino otros aspectos que cumplen el papel de movilizados iniciales. Una parte del reto feminista ha sido transformar procesos de conciencia de las mujeres desde las diferentes subjetividades en conciencia de género.

En octavo lugar, es fundamental enfocar las formas de acción colectiva de las mujeres desde el paradigma de la identidad o ver en el Movimiento de Mujeres la construcción y reconstrucción de identidades de las mujeres, pero no podemos dejar de lado, como con frecuencia ha sucedido, los análisis que tienen en cuenta la disponibilidad de recursos materiales, técnicos y financieros.

Más bien hay que hacer juicios de realidad, dado que, de la capacidad logística del Movimiento como un todo y en sus variadas vertientes y expresiones locales para movilizar recursos, también dependerá en buena parte la viabilidad, importancia y efectividad de sus prácticas concretas. Las limitaciones y posibilidades del Movimiento no están sólo en sus aspectos ideológicos y políticos y en su identidad social, sino también en su base práctica y material.

El análisis de la corriente de la identidad nos permite entender que la identidad colectiva que ha conformado el Movimiento de Mujeres no ha sido dada, sino construida, que su construcción ha sido un proceso no exento de conflicto y negociación, lleno de innovaciones sociales y culturales. Tal vez una de las más

destacadas innovaciones ha sido la ampliación del horizonte referencial femenino, incorporando una nueva visión sobre los derechos y reivindicaciones de las mujeres como ciudadanas.

En América Latina se están haciendo propuestas de investigación del Movimiento de Mujeres a nivel regional, analizando temas de sobrevivencia, democratización, conocimiento generado por el Movimiento y las utopías del feminismo son objeto de debate y estudio en las diferentes coyunturas históricas y en los espacios propios de cada realidad nacional. Se plantea la necesidad de aceptar el pluralismo y la diversidad, sin caer en el relativismo o fragmentación y sin abandonar el proyecto ético-político de la emancipación. Otros análisis se centran en los distintos aspectos de la participación política de las mujeres sin que se deje de reconocer la importancia política de la vida cotidiana, la capacidad de las mujeres para llevar a cabo la organización en torno a las necesidades diarias y no sólo éstas. El debate en curso entorno al Movimiento de Mujeres amplía el horizonte referencial de la praxis política y trasciende los escenarios de acción convencional. Fortalecer los vínculos por medio del conocimiento de nuestra historia y nuestras posibilidades y proyectarnos a nuevos escenarios en los umbrales del nuevo milenio es el subproducto esperado de la difusión y circulación de los avances y desafíos del Movimiento.

DIMENSIÓN POLÍTICA DE LOS MOVIMIENTOS DE SOBREVIVENCIA

Norma Villarreal Méndez

Socióloga. Asesora del Programa de Desarrollo Participativo Fundaf.
Investigadora en la Universidad Javeriana

Este ensayo se propone mostrar las particularidades que asume la participación de las mujeres de los sectores populares en el marco de las estrategias de desarrollo de corte neoliberal y de modernización del estado colombiano. El análisis no se centra en las formas convencionales de participación política. La intención es explorar el significado y dinámica de la participación de las mujeres en grupos comunitarios, grupos de amas de casa, organizaciones de mujeres jefes de hogar, asociaciones de madres comunitarias. Estos grupos que surgen para reclamar y /o gestionar servicios de básicos, para «colaborar» con el estado prestando servicios de atención a los llamados sectores vulnerables, también son el resultado de la autogestión de las mujeres de base para reivindicar vivienda, escuelas y alimentos para los centros de atención de preescolares. Constituye una oportunidad para profundizar el análisis de la participación política desde uno de los sectores del movimiento social de mujeres.

I. LAS MUJERES COLOMBIANAS Y SU CONSTRUCCIÓN COMO SUJETOS POLÍTICOS.

La sociedad colombiana arriba a la década de los noventa con los indicadores de desigualdad social incrementados. El empeoramiento de la calidad de vida de las familias producido por el desempleo y el subempleo con una más baja inversión social, hacen más precarias las condiciones de las mujeres. Muchas de ellas salen del mercado de trabajo formal desde la década del ochenta y tuvieron que crear su propio empleo. Además como simultáneamente se presenta un aumento de las familias monoparentales, cuya responsabilidad recae en la mujer, quien tiene que hacer frente a las responsabilidades de proveer alimentos

y tiene que soportar las carencias de la infraestructura de servicio, es fácil suponer que se asiste a un aumento en el deterioro de la salud física y mental de las mujeres en los hogares que se agrava con una violencia intrafamiliar incrementada. Bajo estas presiones generadas por la pobreza, las mujeres de los núcleos urbanos se han venido organizando, en tanto madres, para presionar colectivamente por servicios básicos. Luchan por las escuelas para sus hijos, manifiestan para que se apoyen los servicios de las Casa vecinales que prestan servicios a preescolares, escolares y ancianos. Es desde las presiones para conseguir respuestas frente a necesidades prácticas de género como las mujeres acceden al espacio público para demandar una mejor calidad de vida para sus hijos.

Desde el punto de vista de la macropolítica, estos procesos barriales de las madres quedan presos de los juegos de autoritarismo político porque no alcanzan a convertirse en palancas para que las mujeres sean incluidas en los arreglos democráticos sino que pasan a ser potencial electoral que reclaman y usufructúan los agentes de la política convencional.

En la mayoría de los casos las propuestas y gestión de las mujeres en los barrios resultan desnaturalizadas como un quehacer autónomo. Suelen ser manipuladas por los políticos y aprovechadas por el estado. De expresión genuina de las luchas de las mujeres llegan a ser convertidas en formas de intercambio clientelista para aumentar la legitimidad del gobierno o aumentar la base electoral de los candidatos a las corporaciones.

Lo que se inicia con un protagonismo de las mujeres, tiende a quedar a merced de las negociaciones con las cúpulas de los partidos, tanto de los que apoyan al establecimiento, como de aquellos que lo critican, y con las élites burocráticas del estado. Las mujeres populares crean un espacio de participación desde sus necesidades prácticas que se convierte en un campo de fuerza de la disputa política. De él son invisibilizadas: se les excluye en términos de acceso a las estructuras políticas; pero se les incluye en términos de crear la base social necesaria para el debate electoral, ya que su movilización por el mejoramiento de las condiciones de la familia les hace adquirir influencia y reconocimiento en la comunidad local, en una especie de división sexual de la representación política.

Desde el estado, los partidos y los políticos se ha venido refinando la capacidad de apropiarse del poder que genera el trabajo de las mujeres en los distintos escenarios. (en los barrios y localidades rurales, en los partidos e instituciones de gobierno, en cooperativas y sindicatos), estimulando su participación formal, que en la práctica se traduce en un limitado acceso de su gestión en los espacios de dirección, de forma proporcional al trabajo que desarrolla en las comunidades de base.

En la necesidad de preservar la vida, movimientos de mujeres se han manifestado desde la diversidad contra las distintas formas de violencia. Primero en el período de la violencia partidista; en la etapa de violencia represiva desde el estado y también en años más recientes contra la violencia como

opción política para el cambio, apoyando las vías de la concertación, sin que haya podido tener representación permanente en las varias mesas de dialogo.

II. POLÍTICA SÍ, POLÍTICA NO. DÓNDE ESTÁN LOS LÍMITES?

En los años finales de la década del 80 y los primeros de la presente, se ha venido perfilando la participación, respecto de las distintas formas de violencia que enfrenta de una manera dual: por un lado se evidencia su exclusión de las conversaciones a favor de un diálogo y una salida negociada al conflicto y una inclusión por parte de distintos grupos, especialmente de sectores medios y ONGs para desarrollar un activismo político para prevenir y penalizar la violencia intrafamiliar.

El bipartidismo, el clientelismo, la desigualdad social, y las distintas formas de violencia recreadas por el narcotráfico y el paramilitarismo han sido el marco sociopolítico donde se han producido y reproducido las formas de inclusión y exclusión de los colombianos y colombianas y en donde ellas se han reconocido como colectivo que enfrenta distintas discriminaciones, con expresiones particulares según las diversas categorías de mujeres.

En los sistemas de género existen formas de representaciones del poder surgidas de la existencia diferenciada de papeles sociales de hombres y mujeres. Esto ha llevado a que hombres y mujeres hayan conseguido visibilizarse creando y reteniendo formas de representación modalidades de reconocimiento que constituyen formas de intercambio socio-político y llegan a configurar estrategias particulares para la interlocución y negociación frente a los poderes formalmente constituidos. Su movilización se da desde una diversidad de acciones en distintos espacios, lideradas ideológicamente por las expresiones del movimiento y el pensamiento feminista. Las modalidades de la participación de las mujeres han sido identificadas como de carácter político ya se sea que se relacionen tanto con la toma de su conciencia y movilización como sujetos de derecho, o con el desempeño de sus roles culturalmente aprendidos y legitimados en la construcción social del género, que atribuye roles, sustenta una división sexual del trabajo y determina los intercambios sociosexuales en una dinámica de ejercicio de poder.

Los procesos de empobrecimiento y la puesta en marcha de programas y políticas compensatorias, así como los procesos de democratización que se perfilaron en la década del 80 en los cuales las mujeres jugaron papel fundamental dieron lugar a que aparecieran formas variadas de movilización de las mujeres de distinta procedencia geográfica, étnica, diversidad social y ciclo biológico (afroamericanas, campesinas, indígenas). Ellas han reclamado mejores condiciones económicas para sí, para su localidad, región y/o su familia. Tales movilizaciones o demandas se han venido realizando también desde una diversidad organizacional, con diverso grado de conexión con el Estado.

Aunque no aparecen como inmediatamente políticos, los movimientos de mujeres por los servicios básicos, suelen ser integrados como parte del

discurso y accionar del Estado. El trabajo de estas mujeres reemplaza y complementa al del Estado para resolver necesidades de reproducción global de la sociedad y asegurar un determinado nivel de ejecución de los programas y proyectos que implementan las políticas y estrategias de desarrollo. Con ello se ha venido generando una particular dinámica de las relaciones Estado-Sociedad-Movimientos de mujeres.

Se ha viabilizado una inclusión a partir del desempeño en el espacio público de actividades adscritas socialmente al colectivo de las mujeres en nuestra sociedad en donde adquiere relevancia el papel materno de productora y reproductora de la vida y de las condiciones materiales y espirituales de la vida (cuidado y socialización), circunstancia que dado el incremento de varones desaparecidos y los desplazamientos de sectores de población, el crecimiento del número de hogares a cargo de las mujeres, tiende a aumentarse.

Estas formas de actividad de las mujeres realizadas desde sus responsabilidades y arreglos de género y el papel que cumplen por su relación con la sociedad y el Estado, tiene connotaciones políticas y obliga a modificaciones o ampliaciones de las categorías en uso. Por ello conceptualmente consideramos que todo aquel esfuerzo que se oriente a modificar la realidad o conservar lo que lo determina, hace parte del marco de la política.

Aquellas actividades que realizan las mujeres que apuntan a cambiar las condiciones de acceso a los factores básicos para modificar su calidad de vida y los de su familia; y aquellos procesos que las hace tomar parte en decisiones locales o generales que las involucra como madre o ciudadana, que ellas adelantan desde los barrios o localidades rurales constituyen una forma de hacer política, aún cuando esté ausente el proceso de elección para ocupar cargos en las corporaciones.

Los límites del ejercicio político entre los hombres y las mujeres esta en la apropiación de los resultados del quehacer político. Las mujeres son expropiadas de los resultados del trabajo político, independientemente que como singularidades unas pocas logren llegar a algunas posiciones de poder. Las mujeres como colectivo no retienen para sí y para su ejercicio ciudadano, el poder social que crean. En la mayoría de las ocasiones ese poder que crean y ejercen se vuelve poder del otro.

Las experiencias de participación que tienen las mujeres desde los espacios locales pueden contribuir a elevar la percepción que las mujeres tienen de sí mismas, de su capacidad de transformarse ella misma y de incidir sobre su entorno.

Pero también pueden ayudar a que se piense como una posibilidad de retener poder para sí. El que pueda lograrse efectivamente depende del escrutinio sobre ese poder. Estará en relación con la capacidad de los grupos de mujeres de crear formas y prácticas democráticas de relación.

Las movilizaciones y demandas que hacen solas o en conjunto con el movimiento social forman parte del espectro de las luchas sociopolíticas. Es presión para conseguir cambios en las manifestaciones del modelo de desarrollo económico y sociopolítico.

De igual manera toda presión que se oriente a conseguir cambios en la posición de las mujeres, en la sociedad, en la comunidad local, en la familia y en las distintas redes y grupos que conforman las experiencias de relación y que hacen parte del tejido social, son en si mismas luchas de carácter político para transformar las relaciones de poder.

En suma, el conjunto de las acciones que las mujeres hacen para incidir en las condiciones socioeconómicas y culturales y en la generación de estructuras y micro estructuras de poder y que facilitan una nueva forma de relación y el desarrollo de una capacidad de influencia y negociación, constituyen una modalidad de la participación política. Esta transforma al sujeto de la acción y a la acción misma pues van construyendo nuevas formas de pensamiento y acción para aprehender la realidad y modificarla (Rosanda:1982).

III. LA EXCLUSIÓN Y LA INCLUSIÓN POLÍTICA: DOS EXPRESIONES DE UN MISMO PROCESO

La exclusión de las mujeres en las estructuras políticas formales sigue siendo una constante en la sociedad colombiana. El actual gobierno que decidió pagar la «deuda social a las mujeres» sólo tiene dos ministras. Aunque se han ido modernizando las instituciones del estado y se haya consagrado un artículo en la constitución en donde se señala su deber de garantizar la participación de las mujeres en los organismos estatales, no se ha podido conseguir que se reglamente tal artículo. La política de Equidad y Participación para la mujer, aprobada recientemente, ni la inclusión del tema mujer en el Plan de Desarrollo, no cuenta con recursos de presupuesto, lo cual hace dudar de su viabilidad.

Los resultados de la movilización de las mujeres en torno a los partidos para que amplíen su base social, les siguen siendo expropiada. El resultado ha sido la reproducción ideológica y con ello la permanencia del discurso de la feminidad, es decir la reproducción del sistema de género.

La creación y ampliación de vínculos de grupos de mujeres con organizaciones cívicas y comunitarias han constituido fuentes de poder en el nivel local; pero en tanto no son retenidas por las mujeres y se sigue transfiriendo a los varones para que queden representados en los espacios decisorios, siguen contribuyendo al mantenimiento de un poder autoritario que subordina e impide la apropiación de plenos derechos ciudadanos por las mujeres. En el campo de lo electoral se expresará en la ampliación de una base electoral, que son apropiados por el gobierno y los partidos sin mediación de la representación femenina.

A la búsqueda de reconocimiento y de ubicaciones estratégicas mujeres de todos los niveles sociales han realizado activismo político tratando de canalizar el voto femenino que siempre ha sido esquivo sin que se logre que un número importante de mujeres, puedan ser inscritas en renglones apropiados para salir elegidas.

A raíz de la creación del sistema de elección de corporaciones para el gobierno local por medio de las Juntas de Administración Local, muchas dirigentes cívicas que tienen trayectoria de trabajo pensaron que su compromiso y

evidente actividad en el mejoramiento de los distintos barrio, las hacían merecedoras del apoyo popular para iniciarse como Ediles; pero no sólo no hubo un apoyo a los muchos nombre de mujeres, sino que fue causa de rupturas de grupos y organizaciones que aparentemente estaban consolidados por un largo tiempo de trabajo juntas.

Las mujeres de los sectores populares participan de los comités cívicos en donde desempeñan prioritariamente tareas de propaganda y actividades financieras, cuyo protagonismo político apenas le sirve para consolidar su permanencia como dirigente cívica del barrio. A veces incluso las expectativas materiales que se generan y que casi nunca cumple el político, puede llevar a un proceso de desprestigio.

En las comunidades más pobres como en las conformadas en las zonas de Aguablanca de Cali, Ciudad Bolívar de Bogotá y la comuna nororiental de Medellín, las mujeres están aportando soluciones y trabajo para reconstruir el tejido social debilitado por la pobreza y para minimizar las explosiones sociales frente a la dureza de los ajustes, maximizando los escasos recursos que se orientan al desarrollo social: son las mujeres vinculadas a los programas de Hogares comunitarios con comedores escolares y programas de recreación para prevenir la violencia y la drogadicción. Han conseguido la instalación de centros de salud y han trabajado para el funcionamiento de escuelas, de boticas comunales y cooperativas o expendios de alimentos básicos. Han conseguido y aún siguen reclamando la extensión de las redes del acueducto de muchos puntos del país, mejorando la acción del Estado, sin que cristalice su acción en poder local real. (Memorias:1991).

De esta manera, las carencias sociales y la incapacidad del Estado para ofrecer alternativas a los sectores más pobres, junto con el trabajo de las ONGs que han impulsado proyectos financiados por la cooperación internacional, aprovechando una estrategia participativa de los sectores populares para mejorar su calidad de vida, han sido coadyuvantes en el proceso organizativo que se ha desarrollado entre estas mujeres. Estas organizaciones y otras que fueron saliendo de procesos autógenos de las comunidades barriales urbanas y de los espacios rurales, se han venido articulando a los movimientos sociales, a los movimientos sociales que han movilizad el reclamo popular a lo largo de la década del 80 y que siguen demandando la presencia del Estado en los años de la presente década.

IV. MICROPODERES Y REPRODUCCIÓN POLÍTICA DE LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO

Desde el espacio del barrio, desde las juntas de acción comunal en las ciudades y en las aldeas rurales las mujeres van desarrollando poderes de interlocución con político y con agentes del gobierno. En ocasiones se vuelven objeto de actividades clientelistas por parte del Estado o los políticos, en la resolución de sus intereses y de sus tareas que las convoca como madres; la escuela, la salud, la vivienda los servicios. A su vez las mujeres de los sectores medios y

altos vinculados a los grupos voluntarios consiguen figuración en la sociedad y ser convocadas por el gobierno como madres en espacios de debate y análisis del sector social.

Sin embargo de que las mujeres logran visibilizarse, la actividad en las organizaciones de base no siempre puede agenciar transformaciones en la posición subordinada que tienen las mujeres de los sectores populares, ya que a veces las movilizaciones y reclamos se circunscriben a aspectos muy puntuales de su relación con el gobierno, sin integrarlo a reflexiones mayores ni a articularlo a los procesos de transformación de sus relaciones en el hogar o en los espacios sociales donde se desenvuelve. Eso hace que el proceso pueda ser controlado por el estado o los políticos y que se revierta en contra de las mujeres a través de respuestas específicas que no posibilitan cambios significativos en el patrón de relaciones: Mujeres-Sociedad- Estado. Los apoyos económicos o en infraestructura, que generalmente se derivan de los procesos de intervención del Estado por la presión de las organizaciones que lideran las mujeres en los barrios pueden llegar a recrear y consolidar, y de hecho lo hacen, una relación diádica clientelar que tiene como resultado la promoción de liderazgos manipulados propiciando rivalidades que rompen las organizaciones, e impiden la consolidación de procesos autónomos, con los que el resultado es la reproducción de la subordinación. Puede que las mujeres de base salgan del «cerco» tradicional que ha sido el hogar o la actividad doméstica. Pero en esencia no se logra un cambio de los términos de las relaciones de poder, sino por el contrario, una redefinición de los espacios de subordinación y de reproducción del sistema de género.

El conocimiento de las prácticas de las mujeres vinculadas a los programas de Hogares Comunitarios del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar ICBF de todo el país y de las Casas Vecinales que funcionan con apoyo de la Secretaría de Bienestar Familiar del Distrito Especial de Bogotá que se han aglutinado en organizaciones como Sindicatos de Madres Comunitarias, algunas de corte nacional como ANCOLOMBIA (Asociación de Mujeres para una Colombia Mejor) y otras de corte local como PRONIÑEZ y FUNDAC en Bogotá sugieren que estas experiencias en las comunidades de base son susceptibles en convertirse en otra clase de poder, poder maternal.

La ideología que subyace en las estructuras patriarcales latinoamericanas confiere poderes de representación a las mujeres en la comunidad local rural o barrio urbano por el hecho de ser madres y así son convocadas y reconocidas. Pero tampoco se desestima que se fueran creando micropoderes presididos por ellas, en tanto el barrio se va convirtiendo en espacios de demanda y reclamos a partir de las responsabilidades crecientes como madres y cabezas de hogar, circunstancias que están aumentando hasta el punto de ya existir Asociaciones de mujeres jefes de hogar como la que funciona en Bogotá, probablemente surgido a raíz de programas del pasado gobierno, para las familias con jefatura femenina y que probablemente se incrementen por los resultados de mecanismos compensatorios de la política de Red de Solidaridad Social, estrategia de atención foca-

lizada en los sectores mas pobres, del actual gobierno. La posibilidad que de estas acciones se dé el salto a un proceso de visibilización política y con ello el acceso a las estructuras políticas, esta por verse. Es cierto que las experiencias de las mujeres en los barrios son las que explican que en el nivel de las divisiones territoriales de Bogotá y de otras ciudades de Colombia, una importante proporción de las ediles elegidas hayan sido mujeres (15% en las elecciones de 1992 en Bogotá en las corporaciones del gobierno local), pero también podría sugerir que puede estarse conformando una representación espacial sexuada de la política; es decir que en los centros de poder estratégicos, la representación mayoritaria sea masculina, mientras que en aquellas donde la importancia de la elección radique en la posibilidad de atender con eficacia las necesidades de la población, se elijan a mujeres.

Con lo anterior, se podría retrasar una toma de conciencia por parte de las mujeres sobre sus verdaderos objetivos de reivindicación, lo que permitiría ser movilizadas desde «arriba» logrando una participación y una actitud más moderna, desde el estado.

En la actual coyuntura política aparecen algunos procesos en el estado que podrían introducir un nuevo tipo de relaciones dadas las ofertas del presidente actual y algunas de las medidas que ha tomado en el sentido de institucionalizar una política hacia la mujer; sin embargo también quedan dudas pues los planteamientos de la representación del movimiento de mujeres en la Comisión Nacional de Planeación, haciendo parte de la Comisión Consultiva conformada por la sociedad civil para aportar a una planeación participativa, según el mandato de la Constitución aprobada en 1991, no fue incluida tal como se esperaba en el documento que preparó Planeación Nacional para que fuera presentado a debate y aprobación por el Congreso.

BIBLIOGRAFÍA

Mujeres latinoamericanas en cifras. Colombia. 1993. Instituto de la Mujer, Ministerio de Asuntos Sociales de España y Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

DE REFUGIADAS A RETORNADAS. EL DIFÍCIL CAMINO DE LA ORGANIZACIÓN DE MUJERES GUATEMALTECAS «MAMA MAQUIN»¹

*Isabel M^a Martínez Portilla, Antropóloga
Profesora de la Universidad de Sevilla*

RETORNO ES LUCHA, NO RESIGNACIÓN

Organización «MAMA MAQUIN»

Desde hace ya algunos años es imposible hablar de movimientos de mujeres en América Latina, sin hacer referencia destacada de una nueva organización, surgida en el difícil medio del refugio y que, en muy poco tiempo, ha conseguido grandes avances y progresos, tanto para sus protagonistas como para toda la comunidad a la que éstas representan. Hablamos de la organización de mujeres guatemaltecas refugiadas «MAMA MAQUIN» la cual, tendremos oportunidad de conocer en profundidad a lo largo del presente trabajo gracias a la información aportada desde una doble perspectiva: aquella que surge de la experiencia personal de las mujeres organizadas, junto con la de la antropóloga que,

¹ Una primera versión de este trabajo ha sido publicada en *Cuadernos de Antropología Social*. Nueva Época, nº 0, marzo 1997. Departamento de Antropología Social, Universidad de Sevilla.

Durante la presentación de este trabajo como ponencia en las Jornadas «Mujeres Latinoamericanas: entre el desarrollo y la supervivencia», celebradas en la Universidad Internacional de La Rábida (Huelva), en marzo de 1995, tuve la enorme suerte de estar acompañada por la palabra y la experiencia de **Yolanda Montejo**- miembro de la directiva de «Mamá Maquín»- la cual fue la encargada de presentar su Organización desde la perspectiva de las mujeres guatemaltecas refugiadas y retornadas.

tras la convivencia directa con éstas, ha intentado analizar los orígenes y la evolución de su organización.

ANTECEDENTES

Desde los primeros momentos, al llegar a México buscando refugio, muchas mujeres guatemaltecas empezaron a jugar un papel novedoso con respecto al desarrollado en sus comunidades de origen². Un gran número de éstas llegaron encabezando sus familias, solas y sin esposos, por encontrarse éstos luchando o ya fallecidos. En otros casos, con sus familias aumentadas por niños huérfanos de sus familiares, amigos o vecinos. Muchas de ellas por tanto, además de sufrir todos los problemas propios de la situación de refugio, carecían de la figura tradicional del varón como encargado de proporcionar el sustento de la unidad familiar. En esa situación, muchas mujeres se vieron obligadas a incorporarse al trabajo fuera del hogar, fundamentalmente a las labores agrícolas a jornal³. Este fue el primer gran cambio en la vida de las refugiadas. La división del trabajo se encontraba muy marcada en sus comunidades y fue muy difícil para ellas entrar en la dinámica que les imponía esa nueva situación de desarraigo y cambios, propia del refugio.

Tradicionalmente en Guatemala, al hombre le correspondía todo lo relacionado con la milpa y el trabajo en tierras ajenas. La mujer era la encargada del hogar, el cuidado de los hijos, el huerto familiar y los animales domésticos. En lengua k'anjobal⁴ «... al hombre «Winak», se le denomina «Mulnaj Won» o trabajador de la tierra; la mujer «Ix», es «Inum no» o cuidadora de animales» (HERNÁNDEZ, 1988:142). En los campamentos de refugiados mexicanos la mujer sigue siendo cuidadora de la esfera doméstica y los animales, pero además, y sobre todo si es viuda, su marido está lejos o tiene muchos hijos pequeños, es también trabajadora de la tierra. Una tarea que, por otra parte, no era del todo nueva para estas mujeres. En Guatemala participaban en el trabajo en tierras ajenas, sobre todo en las temporadas en que sus familias se desplazaban a las fincas de la costa, pero a pesar de esa aparente semejanza la situación era bien distinta.

La gran diferencia estriba en que, aunque en su país trabajaban igual que sus padres y sus hermanos, recibían salarios mucho más bajos. Colaboraban en la economía familiar con su jornal, pero su situación era la de «miembro anónimo» de un grupo, en el cual no tenían poder de decisión ni representatividad

2 Las primeras oleadas de refugiados guatemaltecos llegan a la frontera de México a finales de 1981, manteniéndose un flujo constante hasta el año 1984.

3 Las mujeres trabajan en las tierras de los propietarios mexicanos cercanas a sus campamentos, fundamentalmente en temporadas de recogida y «tapizca», cuando no es suficiente con la mano de obra masculina habitual.

4 Creo que este ejemplo es muy ilustrativo, puesto que el K'anjobal es la lengua materna de la mayoría de los refugiados asentados en México, con los que he convivido y trabajado.

alguna. Los hombres eran los encargados de todas las gestiones y responsables exclusivos de las decisiones que afectaban a la unidad familiar. Ahora en el refugio, solas y con cargas familiares, éstas mujeres se ven obligadas a tomar sus propias decisiones, vender su fuerza de trabajo y luchar por la sobrevivencia de sus familias. En definitiva a adquirir todo lo que, según su cultura, habían sido roles exclusiva y tradicionalmente masculinos.

Con frecuencia, además de estos trabajos temporales en las tierras de los mexicanos, las refugiadas suelen emplearse como lavanderas y planchadoras en los ranchos y poblaciones cercanas a sus campamentos. En esa lucha por la sobrevivencia familiar, hay que señalar también un fenómeno muy significativo de los últimos años: la salida de muchas mujeres de sus campamentos en dirección a los Estados Unidos⁵. En este punto cabe recordar que en los momentos de crisis y cambios bruscos, tanto en el entorno familiar como comunitario, sobre la mujer recae con más fuerza que nadie del grupo el empeoramiento de las condiciones. Las mujeres refugiadas se han visto obligadas a seguir ejerciendo como madres y esposas y además, a entrar en unos círculos de relaciones sociales y de producción impropios según sus tradiciones socio-culturales.

En sus relatos ellas me han narrado sus experiencias como trabajadoras en el campo, me han hablado de la competitividad por los bienes escasos, de su discriminación, sus soledades, sus esperanzas... Yo he sido testigo de grandes cambios en sus vidas, positivos y negativos, pero de entre todas las experiencias compartidas he elegido como ejemplo y punto de partida para presentar la Organización «Mamá Maquín» una que he vivido muy de cerca y que considero de gran repercusión en sus vidas. Una experiencia que es sin duda el pilar que sustenta los orígenes de la posterior Organización de mujeres refugiadas, además de ser sobradamente representativa de lo acontecido en el conjunto de los asentamientos de refugiados en México en estos últimos años. Para conocer la existencia y desarrollo de la misma debemos remontarnos hasta 1988, año en que empieza a germinar la semilla de la unidad entre este pequeño grupo de mujeres guatemaltecas refugiadas que nos van a servir como modelo.

I. ASOCIACIONES Y COLECTIVOS DE TRABAJO EN EL REFUGIO

En el campamento «Cieneguitas» (Municipio de Trinitaria, Chiapas) surge a mediados del año 1988 un colectivo integrado exclusivamente por mujeres.

⁵ Estas mujeres, una vez que atraviesan ilegalmente la frontera norteamericana, viven sobre todo en ciudades cercanas a la misma donde realizan trabajos como empleadas del hogar u obreras no cualificadas en pequeñas empresas. Esta opción de «Ir al Norte», anteriormente exclusiva de los hombres jóvenes, es desde hace algunos años, y debido fundamentalmente a lo prolongado del refugio y la disminución de las ayudas humanitarias, compartida incluso por familias refugiadas enteras. Para mayor información sobre este tema consultar: MARTÍNEZ PORTILLA, I. 1994. **Dejando atrás Nentón: relato de vida de una mujer indígena desplazada.**

Se trataba de una asociación informal de ayuda mutua cuyo objetivo básico era la colaboración en algunos servicios comunitarios. Las refugiadas integradas en esta asociación sólo pretendían ocupar su tiempo libre -que en los campamentos es mucho debido a la escasez de trabajo para las mujeres- siendo útiles a su comunidad. La misión de este grupo era la vigilancia de las fechas de vacunaciones infantiles, el control de los embarazos y el pesado de los niños para detectar posibles casos de desnutrición; además de la higiene y mantenimiento del edificio de la clínica. Como se puede observar, labores que no eran del todo ajenas a su vida cotidiana sino por el contrario, íntimamente relacionadas con los quehaceres domésticos tradicionales.

Es necesario aclarar que el interés inicial de las mujeres de éste Comité, al igual que ha ocurrido en otros muchos colectivos femeninos en el mundo, no era reclamar sus derechos como individuos o cuestionar su situación en el seno de la sociedad. Por el contrario, y en última instancia, era un grupo de ayuda que sólo aspiraba a obtener resultados positivos a corto plazo para sus familias y comunidades. No podemos olvidar que en momentos de crisis la mujer es quien padece de forma más directa el empeoramiento de las condiciones; además, «... en la familia se multiplican las tensiones y los problemas internos. Se altera la conducta y las relaciones afectivas. Se acentúa la descomposición de la pareja. Aumenta el abandono del hogar por parte del hombre y por tanto, el número de mujeres jefas de hogar» (RAMÍREZ, 1990:191). Ante esto, las mujeres se ven obligadas a asumir todo el peso de las responsabilidades; desde el trabajo en el hogar a la búsqueda del sustento familiar, pasando por la colaboración en los servicios comunitarios⁶.

El grupo de ayuda creado por las mujeres refugiadas, teniendo en cuenta las características enumeradas hasta ahora, puede ser enmarcado en la gran **red de movimientos de sobrevivencia** aparecidos en las últimas décadas en algunos países en vías de desarrollo, y muy numerosos en toda América Latina. Estos son movimientos «... que se van estructurando en torno a las obligaciones de género; la responsabilidad de la economía familiar, de la vivienda, del cuidado de las criaturas. Son urbanos y fundamentalmente femeninos» (LUNA, 1990:140)⁷. Como hemos ido viendo, el Comité creado por las refugiadas guatemaltecas cumple las características definitorias de estos movimientos de sobrevivencia: las labores desempeñadas por las mujeres están estrechamente relacionadas con las ocupaciones tradicionalmente femeninas; luchan por el bienestar de los suyos, y a la vez extienden su ayuda a toda la comunidad; pero este grupo, al contrario de lo que afirma Lola G. Luna, no ha aparecido en un medio urbano.

6 Se calcula que actualmente, al menos un tercio de las familias del Tercer Mundo están a cargo de mujeres.

7 Énfasis añadido.

El «Comité de Salud» de «Cieneguitas» surge en un medio rural, y está compuesto por mujeres procedentes de ese mismo contexto geográfico, aunque de otro país. Si bien es cierto, y por tanto necesario señalar, que esta no es la única autora que limita la aparición de estos movimientos a sociedades urbanas, y siempre a nivel de barrios o núcleos marginales. Incluso la mayoría de los casos conocidos y analizados por varias investigadoras se encuentran enmarcados en los extrarradios de algunas grandes ciudades (Brasil, Santiago de Chile, México D. F.,...). No obstante, el movimiento surgido entre las refugiadas guatemaltecas demuestra que estos pueden surgir en cualquier lugar siempre que se presente una situación de cambios bruscos o de crisis. Así lo evidencian también otros colectivos existentes en zonas rurales de América Latina y el Caribe (YUDELMAN, 1989) y en algunos campamentos de refugiados en Africa (KLA-SIANI, 1986), donde muchas mujeres se han implicado en la lucha por la sobrevivencia de sus hijos y la mejora de las condiciones de vida de sus comunidades.

El primer grupo de trabajo (agosto 1988-agosto 1989) acababa de concluir cuando llegué por vez primera a «Cieneguitas», y ya se habían incorporado al trabajo en la clínica las componentes del segundo grupo. La iniciativa, sin duda alguna, había dado excelentes resultados. Con su trabajo, estas mujeres habían conseguido un nivel de confianza y concienciación entre todas las madres del campamento inexistente hasta ese momento. Fue entonces cuando, en vista de sus posibilidades, decidieron no abandonar su unidad y crear, con nuevos fines, una asociación en el seno del campamento. Así surgió la asociación «**Mujeres Unidas para el Progreso**», la cual venía a demostrar una vez más que «(...) la organización colectiva proporciona a las mujeres una experiencia educativa importante: aprenden a organizarse y a establecer vínculos de solidaridad que no pierden una vez concluida una campaña determinada» (YUDELMAN, 1988:9).

Una vez constituidas en asociación, la primera meta que se impusieron éstas mujeres fue la obtención de ayuda económica para la compra de un molino de nixtamal⁸. En su experiencia en la clínica habían descubierto problemas que tenían muy cerca de ellas pero que desde el interior de sus casas, donde se centraba sus vidas, no podían ver. Allí comprobaron que era algo habitual que ancianos enfermos, mujeres a punto de dar a luz o niños en grave estado, no pudieran desplazarse con urgencia hasta el hospital más cercano por no tener para pagar el pasaje. Necesitaban hacer algo para mejorar la vida en el refugio, especialmente por estos grupos más vulnerables. Pensaron entonces que un molino, no sólo ahorraría tiempo y esfuerzo a las mujeres, sino que además, trabajando en el de modo cooperativo, en un futuro cercano podría proporcio-

8 Molino con motor de gas-oil para moler grandes cantidades de nixtamal (maíz desgranado y cocido del que se elaboran las tortillas). Sustituye al duro y pesado «metate» ó molino de piedra casero.

narles importantes beneficios económicos. En el campamento ya había algunos molinos de nixtamal privados, donde todas las mujeres que podían pagarlo llevaban su maíz a moler pero, la idea de estas mujeres era otra. El molino, en caso de conseguirlo, pertenecería a la asociación, las asociadas trabajarían en él por turnos y los precios serían más bajos que en los ya existentes. Los futuros ingresos beneficiarían a las trabajadoras del molino y además, cierta cantidad se destinaría a la creación de una bolsa de ayuda para socorrer los casos de extrema necesidad que se plantearan en el campamento.

Cuando en 1990 volví a este campamento, la asociación había conseguido grandes progresos. Apoyadas económicamente por dos entidades privadas, una estadounidense y otra mexicana, las «Mujeres Unidas para el Progreso» habían superado su meta inicial y contaban con dos molinos de nixtamal que ya estaban proporcionando importantes beneficios económicos.

Además, una vez cubiertos los gastos (combustibles, reparaciones,...) y cubierta la bolsa de ayuda comunitaria, habían inaugurado un pequeño comercio en el campamento. Una tienda de «abarrotes», o artículos de primera necesidad que, aunque semejante a otras ya existentes en la comunidad, presentaba la misma característica diferenciadora que en el caso de los molinos. En ella trabajaban las mujeres de la asociación de modo cooperativo y ofrecía precios más bajos. El beneficio a la comunidad era de nuevo directo, en los precios; e indirecto, ya que parte de los ingresos pasaban también a la bolsa de ayuda comunitaria.

En este período además, las mujeres de esta asociación habían desarrollado una importante actividad paralela fuera de su campamento. En el seno de sus reuniones surgió la idea de crear un grupo más amplio de mujeres refugiadas que se reunieran periódicamente para analizar detalladamente su problemática y necesidades, e iniciar así una serie de proyectos conjuntos. De nuevo aquí, al igual que ha ocurrido en otros lugares, los movimientos originalmente de ayuda mutua, con el paso del tiempo «(...) superan la motivación inicial y al tiempo que dan una respuesta solidaria a la sobrevivencia o la prestación de servicios necesarios para la comunidad, desarrollan un proceso de cuestionamiento de la subordinación de la mujer. A partir de ellos en muchos casos se avanza hacia la identidad de Género, la formación de grupos autónomos o la conquista de espacios de participación» (RAMÍREZ, 1990:187).

Las mujeres refugiadas, al salir al exterior y entrar en espacios habitualmente reservados a los hombres, empezaron a cuestionarse su desigual papel social, su subordinación con respecto al esposo y la discriminación que habían venido sufriendo en todos los aspectos. El colectivo de trabajo fue una vez más el impulsor y la semilla de una toma de conciencia más profunda que confirmaba «(...) como el hecho de que hayan sido tratadas con injusticia puede despertar en las mujeres capacidades insospechadas de indignación, resistencia y acción conjunta» (HIRSCHMAN, 1986:46). En ese momento, las mujeres refugiadas empezaron a valorar cuales eran sus derechos y cual era el modo de luchar por ellos, aunque fuese en el difícil y limitado contexto del refugio.

Inmersas en esta dinámica, decidieron que el eje de su organización debía ser la unidad y la colaboración entre las mujeres y que era necesario crear un frente común como refugiadas. La mejor fórmula era por tanto, convocar a las mujeres de los asentamientos de Campeche y Quintana Roo⁹ refugiadas como ellas y afectadas por la misma problemática. Enviaron entonces comunicados a los campamentos y colectivos de mujeres de los otros Estados, informándolas sobre sus intenciones e invitándolas a un Encuentro, donde pretendían compartir sus proyectos e inquietudes. Tras recibir la respuesta positiva de un gran número de refugiadas, solicitaron permisos especiales a la COMAR¹⁰ puesto que debían desplazarse más allá de donde sus documentos migratorios les permitían e iniciaron la organización de su I^{er} Encuentro.

II. ORIGEN DE LA ORGANIZACIÓN «MAMA MAQUIN»

Entre los días 20 al 25 de mayo de 1990, se celebra en Palenque (Chiapas) el «I^{er} Encuentro de Mujeres Guatemaltecas Refugiadas». Un importante evento que sería el preludio de un movimiento mucho más amplio que hoy ya agrupa a casi 8.000 mujeres, en México y Guatemala.

«Fue así como un 20 de mayo de 1990 nos juntamos 47 mujeres de distintos campamentos y de los tres Estados donde vivimos, con la idea de intercambiar nuestras experiencias, de conocer como vivimos, que necesidades tenemos y sobre todo, para encontrar formas de empezar a organizarnos y nosotras mismas encontrar soluciones a nuestros problemas como mujeres. Durante cinco días discutimos, nos conocimos y descubrimos cosas bellas, como el deseo de conocer algo más de nosotras, por ejemplo: qué derechos tenemos las mujeres, por qué nos discriminan, ... Y nos dimos cuenta que las mujeres indígenas somos tres veces discriminadas, por ser mujeres, por ser pobres y por ser indígenas. Comprendimos entonces que el trabajo que nos esperaba era muy grande, pero si nos uníamos todas podíamos salir adelante.

Así fue como decidimos formar nuestra organización de mujeres refugiadas, y nos trazamos objetivos importantes; entre ellos aportar en la lucha por retornar a nuestra patria y empezar a tomar parte en las decisiones en donde nosotras somos la mayoría y nunca se nos ha preguntado nuestra opinión en muchas cosas que nos afectan. Otro de nuestros grandes objetivos fue empezar a fortalecer y defender nuestros valores culturales, ya que nos dimos cuenta que entre nosotras, las mujeres refugiadas, más del 90% somos indígenas, de 9 etnias diferentes y que entonces empezaríamos a trabajar por empezar entre nosotras mismas a valorar nuestra cultura indígena, a darle valor a nuestros trajes, a nues-

9 Aunque inicialmente toda la población guatemalteca refugiada se instaló en el Estado de Chiapas (46.000 refugiados) desde 1984, y como consecuencia del proceso de Reubicación impulsado por el Gobierno mexicano, unos 15.000 residen en Campeche y Quintana Roo.

10 Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados. Creada en 1980 para estudiar las necesidades de los refugiados que estaban llegando de forma masiva a sus fronteras.

tro idioma y nuestras costumbres, a empezar a concienciarnos de que no por ser indígenas valemos menos que las demás. Así también, decidimos empezar a capacitarnos para conocer y defender nuestros derechos que tenemos como mujeres y que nunca se han tomado en cuenta ni en la familia, ni en la comunidad, ni en la sociedad»¹¹

Como se puede concluir de sus propias palabras, durante ese Encuentro en Palenque tomaron muchas e importantes decisiones, pero de entre todas destacaba una, la determinación de integrarse en una nueva organización: **La Organización de Mujeres Guatemaltecas Refugiadas «MAMA MAQUIN»**. Nombre que se acordó como una de las conclusiones del Encuentro para con ello rendir «... un homenaje a la anciana que encabezó las luchas de los campesinos kekchíes y que por ello fue asesinada el 29 de mayo de 1978 cuando junto a mujeres, hombres y niños, reclamaban su legítimo derecho a la tierra en el municipio de Panzós en las Verapaces, masacre que da inicio a una época de terror y muerte en nuestra Guatemala»¹².

«Adelina Kaal Maquín se llamaba, pero todos le decían con cariño «Mamá Maquín», por ser anciana y por ser ejemplar al frente de la lucha por la tierra. Por eso nuestra organización se llama así, porque nos identificamos con ella, porque somos indígenas, porque igual que ella fuimos reprimidas por el ejército, porque igual que ella nosotros también vivimos en la pobreza y sobre todo, porque somos mujeres que anhelamos una vida mejor, más digna para nosotras y nuestras familias, porque queremos la igualdad entre todos,...»¹³.

Este primer paso en la organización de las mujeres refugiadas, permitió también definir los objetivos básicos por los cuales se constituían:

«1.- Defender el derecho que tiene la mujer a organizarse, educarse y participar en igualdad con el hombre.

2.- Luchar por rescatar y defender la cultura indígena guatemalteca.

3.- Defender el derecho a que se escuche la voz de la mujer refugiada en todos aquellos aspectos que sean de interés para ellas y los refugiados.

4.- Defender su derecho a expresar su voluntad con respecto al retorno.

5.-Realizar todas aquellas actividades de apoyo a la organización de los refugiados, las organizaciones populares y solidarias guatemaltecas»¹⁴

11 Extraído del texto publicado por la Organización «Mamá Maquín», con motivo de la celebración del 3º aniversario de su Asamblea Constitutiva. Comitán de Domínguez (Chiapas), 15 de agosto de 1993.

12 Extraído del documento editado por las mujeres guatemaltecas refugiadas para dar a conocer los resultados de su Ier Encuentro en Palenque (20-25 de mayo de 1990), México, 1990.

13 Extraído del texto publicado por la Organización «Mamá Maquín», con motivo de la celebración del 3º aniversario de su Asamblea Constitutiva. Comitán de Domínguez (Chiapas), 15 de agosto de 1993.

14 Extraído del documento publicado por las mujeres guatemaltecas refugiadas para dar a conocer los resultados del Ier Encuentro de Palenque (20-25 de mayo de 1990), México.

En el I^{er} Encuentro de Palenque eligieron una Junta Directiva Provisional compuesta por seis mujeres, dos representantes por cada Estado de México que albergaba a refugiados (Chiapas, Campeche y Quintana Roo), y decidieron preparar la Asamblea Constitutiva de la nueva Organización. Esta se celebraría en el campamento «Cieneguitas» (Chiapas), el día 15 de agosto, y a la misma se debía convocar a todas las refugiadas que quisieran asistir.

Tras establecer ese primer programa de actividades, comunicaron personalmente a los representantes de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR) y al ACNUR todos los detalles de la organización que iniciaban y los planes para su futura asamblea constitutiva. Para poder continuar con sus proyectos estas mujeres necesitaban en principio la aprobación, y posteriormente el continuo apoyo logístico de ambos organismos, que les permitiera llevar a buen término todas las labores de coordinación e infraestructura.

Cuando al fin llegó el 15 de agosto, eran casi 700 las mujeres refugiadas que se habían concentrado en «Cieneguitas». Aquel día, junto a personal de la COMAR, el ACNUR y numerosos observadores internacionales y simpatizantes, «las Mamá Maquín» (*como a ellas les gusta autodenominarse*) celebraron su Asamblea Constitutiva. En la misma presentaron un texto donde, ampliamente, expresaban sus intereses y sus necesidades. Un texto en el que exponían, tanto la difícil situación vivida en el pasado, como los planes y objetivos de futuro.

En el mismo daban a conocer su estructura organizativa, su opinión acerca del retorno y sobre todo, demostraban que ya tenían voz propia. Tras esa Asamblea Constitutiva, con la aprobación unánime de todos los puntos a debate y la reelección de las Juntas Coordinadoras, las refugiadas guatemaltecas iniciaban una nueva andadura. Desde ese momento contaban con una organización que velaba por la defensa de sus derechos como mujeres, como refugiadas, y que además les permitía luchar «codo con codo» con sus compañeros integrados en las Comisiones Permanentes a fin de conseguir las condiciones propicias para el retorno a Guatemala¹⁵.

Si tenemos en cuenta sus orígenes culturales, comprenderemos que esto es algo completamente novedoso en la vida de éstas mujeres. Ninguna de ellas perteneció ni conoció con anterioridad organizaciones semejantes a las que ahora han creado. En sus aldeas de Guatemala les habría resultado imposible llevar a cabo movimientos de este tipo. Y es que, como ellas mismas señalaban con frecuencia, quizás todo lo positivo que habían conseguido hasta ese momento era, paradójicamente, consecuencia directa de su difícil situación de refugio. «*En México, aunque hemos sufrido mucho, ha sido para nosotros una escuela. Aunque en Guatemala pasamos también muchas necesi-*

15 Las Comisiones Permanentes de Refugiados Guatemaltecos (CCPP), creadas en 1987, tenían como principal objetivo iniciar el diálogo directo con el gobierno de Guatemala a fin de propiciar el retorno colectivo y seguro de los refugiados asentados en México.

dades, nunca fue lo mismo. Aquí al tener que estar todos tan cerca, hemos aprendido a unirnos»¹⁶.

Con respecto a esta última cuestión, **la unidad**, pregunté en aquellos primeros momentos a algunas refugiadas si consideraban posible el mantenimiento de sus colectivos de trabajo y la Organización de mujeres una vez de vuelta a su país. La respuesta fue unánime. Todas consideraban que lo que habían descubierto era bueno e importante, no sólo para ellas sino para sus comunidades. Eran conscientes del esfuerzo que les supondría llevar adelante un proyecto tan difícil, pero estaban llenas de esperanzas. Creían en su lucha y sabían que una vez retornadas, podrían servir como ejemplo y guía para las mujeres que quedaron allá.

Unos deseos iniciales de recrear su Organización en Guatemala que vienen haciéndose realidad, y dando importantes frutos, desde enero de 1993, cuando tuvo lugar el primer retorno masivo de refugiados desde México. En esa fecha unas 2.500 personas atravesaron la frontera y regresaron a las tierras que habían dejado atrás hacía ya más de diez años; entre ellos, un grupo importante de mujeres integradas en la Organización MMQ. Desde aquel momento, ya en sus nuevos asentamientos, estas mujeres han continuado con la lucha surgida en el refugio, han mantenido y fomentado su organización, así como algunos de los proyectos productivos iniciados en México.

Las mujeres de MMQ retornadas han participado ya en varias actividades, como en el viaje de la Comisión Multipartita a las Comunidades de Población en Resistencia (CPR) ó en las distintas conmemoraciones del Día Internacional de la Mujer. Además, y quizás esto sea lo más relevante, han invitado a participar en su organización, tanto a las mujeres residentes en las aldeas cercanas como a las de las CPR. Aunque por el momento no han logrado una incorporación importante de estas últimas a sus proyectos, podemos afirmar que estos son pasos muy importantes para el crecimiento y fortalecimiento de MMQ en Guatemala.

III. EVOLUCIÓN DE LA ORGANIZACIÓN 1990-1994

«La Organización de MMQ ha crecido mucho, actualmente tiene más de 7 mil mujeres en 85 campamentos de Chiapas, aparte de los campamentos de Campeche y Quintana Roo, donde es menos fuerte. En Chiapas hay Juntas Locales en 80 campamentos en las 4 zonas, hacen un total de 150 mujeres. Solamente en Comalapa hay entre 40 y 44 Juntas Locales» (MAMA MAQUIN/CIAM, 1994:57)¹⁷.

16 Testimonio extraído de mis conversaciones con María Francisco Pascual, miembro de la directiva de la Organización «Mamá Maquín». «Cieneguitas» (Chiapas), México, 1990.

17 Extracto de un Informe de la Coordinación de «Mamá Maquín», fechado el 15 de agosto de 1993.

Poco después de la Asamblea de agosto de 1990, y de forma paralela a MMQ, surge en el Estado de Campeche la «Nueva Unión», una organización integrada inicialmente por una mayoría de mujeres no indígenas, ó «de español», con claro enfoque de género y dirigida a fomentar los proyectos productivos de traspatio¹⁸. En años sucesivos en los tres Estados, pero sobre todo en Campeche y Quintana Roo, surgen varias organizaciones a nivel local, que también centran sus intereses en los proyectos productivos. En Chiapas destacan los grupos «Nueva Esperanza» y «Flores Unidas» que, en 1992 y junto al «Nueva Unión», forman la «Unión de Mujeres Guatemaltecas Refugiadas». Todos estos grupos, junto a otro surgido posteriormente, «Madre Tierra», participan en el Comité de Apoyo a la Mujer Refugiada.

No obstante su existencia ninguna de estas organizaciones ha alcanzado en ningún momento -ni cualitativa ni cuantitativamente- la importancia de «Mamá Maquín» en México. Esta, compuesta inicialmente por sólo cuarenta y siete mujeres, representaba ya a más de mil refugiadas cuando se dieron a conocer «oficialmente» en 1990; y en 1993, eran ya ocho mil sus integrantes. A continuación veremos brevemente cuales han sido las actividades, cambios y avances producidos en esta Organización durante sus primeros años de existencia.

a) Estructura Organizativa

Durante los dos primeros años de existencia de «MAMA MAQUIN» el trabajo de gestión interna, las relaciones con organizaciones externas, etc... fue realizado por las responsables de la **Juntas Coordinadoras Generales** de los tres Estados desde sus viviendas, en sus mismos campamentos. Estas además continuaron su campaña de información, con el fin de que todas las refugiadas conocieran la Organización y pudieran participar en la misma. Labor esta que fue bastante fácil en los Estados de Campeche y Quintana Roo, donde la población refugiada es mucho menor y más concentrada, aunque la participación nunca fue muy amplia. Más complicado resultó realizar este trabajo en el Estado de Chiapas. Allí, la numerosa población y lo disperso de los asentamientos, en ocasiones en el interior de zonas selváticas, dificultaban notablemente la labor divulgativa de esta Organización. No obstante, una vez recibida la información, la respuesta de las mujeres solía ser mucho más rápida y positiva que en los otros dos Estados.

Desde los primeros momentos, y debido a esas especiales características geográficas y poblacionales de Chiapas, se planteó la necesidad de crear unas **Juntas Coordinadoras Regionales** que facilitaran el trabajo de coordinación por áreas. En este Estado son actualmente cuatro y se corresponden con las zonas de Margaritas, Comalapa, Trinitaria y Tziscaco.

18 Se denominan labores de traspatio, aquellas que se pueden realizar en los pequeños terrenos que las familias refugiadas tienen junto a sus casas (normalmente en la parte trasera). Fundamentalmente se trata de pequeñas huertas, cría de animales, etc...

La labor de estas Juntas Regionales es recoger las peticiones y decisiones emitidas en los campamentos situados en su zona, y derivarlos hasta la Oficina central, donde posteriormente se tratan los temas más en profundidad y con el apoyo de otras entidades. En un nivel inferior, dentro de los campamentos y asentamientos, fueron elegidas las denominadas **Juntas Locales**. Las componentes de las mismas están capacitadas para coordinar y dirigir las asambleas de mujeres de sus comunidades, siempre que los temas a tratar sean de interés interno o de escasa importancia y, por tanto, no se necesite la presencia de componentes de la Junta Regional. Las encargadas de estas asambleas internas tienen también la labor de difundir toda la información relevante que les llegue desde las Juntas superiores.

Hace ya algún tiempo, exactamente en noviembre de 1992, surgió en la cúpula de la estructura organizativa de MMQ el denominado **Equipo de Trabajo**. Este es desde entonces el encargado de coordinar, y posteriormente informar, a todas las mujeres miembros de la Organización de los asuntos relacionados con la misma. Labor similar a la desarrollada hasta ese momento por las Juntas Coordinadoras Generales, a las que en realidad sustituye. La diferencia más importante entre ambas directivas estriba en que ahora todo el trabajo organizativo se encuentra centralizado en el Estado de Chiapas y en una sede concreta, no dispersa por varios campamentos y Estados.

La oficina de este Equipo de Trabajo se encuentra ubicada en la ciudad de Comitán de Domínguez (Chiapas). La financiación de la misma depende de la «Consejería de Proyectos», una organización no-gubernamental canadiense, con sub-sede en San José (Costa Rica). Este organismo se encarga del pago anual de la renta de la casa donde se ubica la oficina, así como del abono de los recibos de teléfono, luz, agua, etc... Además, y para equipar este centro de trabajo, las mujeres de MMQ han contado con el apoyo de la Comunidad Económica Europea. Esta les ha facilitado máquinas de escribir, un ordenador, una fotocopioadora, un fax, y otros materiales que en todos los casos -y como dato anecdótico- exhiben en lugar bien visible un gran adhesivo con el logotipo «estrellado» de ese organismo comunitario. Además de esta aportación concreta de material, la Comunidad Económica Europea -siempre a través del ACNUR como encargado de canalizar los fondos de ayuda-, viene colaborando desde hace más de dos años de manera permanente en otros proyectos de esta Organización. Proyectos más amplios, y con importantes resultados, que más adelante trataremos con mayor detenimiento.

b) Objetivos y Proyectos

Desde sus inicios, MMQ se define como parte del movimiento popular de Guatemala y se plantea objetivos inmediatos y estratégicos. Estos son fundamentalmente, desarrollar la conciencia de clase, género y etnia. Crear una conciencia colectiva de futuro, progreso, y especialmente de búsqueda de la igualdad de derechos y oportunidades con los compañeros varones en todos los ámbitos. En este proceso, el apoyo a las Comisiones Permanentes en la lucha por la consecución de los acuerdos sobre los seis puntos de demandas sobre el retorno,

se convierte en uno de los objetivos principales para las mujeres organizadas en MMQ¹⁹. Un constante apoyo e intento de trabajar en conjunto que no siempre ha sido posible.

Desde el primer momento las mujeres de «Mamá Maquín», puesto que compartían amplios intereses con los compañeros de las CCPP, intentaron entrar a formar parte de esas Comisiones, formadas hasta ese momento exclusivamente por hombres. A lo largo de estos últimos años ha habido varios intentos de entendimiento, pero hoy por hoy la representación de las Comisiones Permanentes sigue siendo masculina. Así por ejemplo, durante la organización del primer grupo de refugiados que retornó al asentamiento «Victoria 20 de enero», MMQ se estructuró a nivel de los tres Estados. En esos momentos, y teniendo en cuenta la escasa participación de las mujeres en las estructuras y dirección del retorno, propusieron la elección de doce compañeras para las Comisiones Permanentes. Doce refugiadas que, tras ser elegidas de forma democrática por las mujeres de todos los campamentos, no tuvieron posibilidad alguna de integrarse, ni de participar, en las labores de retorno dentro de las CCPP. Ante esa conflictiva y discriminatoria situación, ambas organizaciones decidieron continuar su trabajo en el programa de retorno de forma paralela, pero en ningún caso conjunta. Las representantes de la organización «Mamá Maquín» nombraron brigadas de acompañamiento, responsables de autobuses y dedicaron todos sus esfuerzos a ayudar de forma prioritaria a las mujeres, niños, enfermos y ancianos que se trasladaban.

El ejemplo más evidente de estas desavenencias es un documento emitido por la dirección de «Mamá Maquín», donde elevan al ACNUR sus propias peticiones con respecto al retorno. Esto ha sido necesario porque, además de no permitírseles la entrada en las CCPP, las representantes de MMQ consideran que estas Comisiones no son totalmente competentes en la defensa de los derechos de las mujeres. Así el documento paralelo presentado por estas refugiadas, aunque recoge intereses comunes a toda la población, está centrado en aspectos muy concretos relacionados fundamentalmente con la situación y necesidades

19 Las seis condiciones básicas exigidas por las CCPP para el retorno colectivo a Guatemala son:

1. El retorno tiene que ser una decisión voluntaria, expresada individualmente. La gran mayoría del pueblo refugiado demanda un retorno colectivo y organizado.
2. Garantía de que a los retornados no se les impedirá retornar a sus tierras y tomar posesión de ellas.
3. Reconocimiento del derecho de los refugiados que retornen a organizarse y asociarse libremente.
4. Garantía del derecho a la vida e integridad personal y comunitaria.
5. Que el gobierno de la República permita que nuestro retorno esté acompañado de delegaciones nacionales e internacionales, de organismos no gubernamentales y de representantes del ACNUR.
6. Que el gobierno garantice la libre movilización nacional e internacional de los retornados y de los miembros de las CCPP.

de las mujeres y niños. Cabe destacar, entre otras, las peticiones referidas al reconocimiento del derecho a la tenencia de la tierra de las mujeres viudas y solas; a la obtención de documentos nacionales para todos los miembros de cada familia; al reconocimiento legal de los niños nacidos en México, así como la homologación de los estudios cursados en el refugio, etc...

Además de esta labor en el proceso de retorno, y continuando con los avances realizados en estos últimos años por la Organización «Mamá Maquín», es importante señalar que, aunque dentro de los objetivos iniciales y prioritarios de la misma no se preveía la realización de proyectos a corto o medio plazo para cuyo funcionamiento se precisara gran infraestructura o permanente apoyo económico, esto ha ido cambiando de forma notable en estos últimos años. Y ello ha sido posible gracias a que, desde el primer momento y para todas sus necesidades, las mujeres de MMQ han contado con el asesoramiento y la colaboración material y personal del ACNUR, el Comité Cristiano de Solidaridad (en representación de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas), el Centro de Investigación y Acción para la Mujer, y algunas otras ONG's implicadas ya anteriormente en la asistencia a los guatemaltecos refugiados.

«Es entonces cuando fuimos conociendo a las ONG's, al ACNUR, a las agencias de financiamiento, y a personas de solidaridad con nuestra lucha; y empieza así toda una vida con un proceso de desarrollo para nosotras, se empezó a abrir el campo del conocimiento, del aprendizaje, de la capacitación,...»²⁰

Durante su primer año de existencia, además del trabajo organizativo y de información, la directiva de MMQ, apoyada por el CIAM, decidió realizar una amplia encuesta cuyos objetivos básicos eran:

- «1. Obtener información general sobre la situación de las mujeres refugiadas, sus reivindicaciones y opiniones.
2. Determinar como se podría incorporar a las mujeres a proyectos encaminados hacia la autosuficiencia, impulsados por la COMAR.
3. Examinar la participación real de las mujeres en el interior de sus comunidades» (MAMA MAQUIN/CIAM, 1994:59).

Los resultados obtenidos tras esta encuesta dieron a conocer las características y reivindicaciones más comunes entre las refugiadas y permitió a las representantes de la Organización planificar, en base a las mismas, el trabajo futuro. La demanda más solicitada fue el retorno (94%) y tras esta, la necesidad de alfabetización. Teniendo esos datos en cuenta, al cumplirse el primer aniversario de MMQ se inició, con el apoyo de la Comunidad Económica Europea, la campaña «**Mujeres Refugiadas aprendamos a Leer y Escribir**». Una campaña que, aunque abarcó a los tres Estados, fue especialmente productiva en Chiapas,

20 Extraído de mis conversaciones con Yolanda Montejo, refugiada guatemalteca integrada en el Equipo de Trabajo de «Mamá Maquín». Comitán de Domínguez (Chiapas), México, 1993.

donde un total de 42 alfabetizadoras/es trabajaron con más de 400 mujeres anal-fabetas.

«Algo muy importante para nosotras ha sido el capacitar-nos en el ramo de la alfabetización, pues sentimos que nos abre los ojos, ha sido a través de la alfabetización como hemos logrado salir adelante en muchas cosas, porque ya sabemos escribir nuestro nombre, porque ya empezamos a saber que es lo que es-tamos haciendo y diciendo, tomamos nuestras decisiones noso-tras mismas y aportamos en todo lo que beneficie a nuestra co-munidad y a las mujeres en particular. Somos actoras en la cons-trucción de nuestra propia vida, nuestra perspectiva es lograr un desarrollo en todos los niveles de la vida, de lo que nos rodea, no estar siempre bajo la conducción de alguien»²¹.

Paralelamente, y aprovechando la infraestructura creada para la alfabeti-zación, se realizó una campaña dirigida a la capacitación en organización y gé-nero, con cursos especiales para las juntas coordinadoras generales, regionales y locales. Se hicieron cursos especiales para encuestadoras y veinte mujeres reci-bieron un curso de sastrería. Posteriormente, durante 1992 y 1993, y siguiendo también los datos obtenidos en la encuesta, la Organización promovió otros pro-yectos solicitados por las refugiadas. Así facilitaron a 1.070 familias estufas de gas para las cocinas, varios campamentos fueron beneficiados con molinos de nixtamal y dos con proyectos de cultivo de hortalizas. También se llevaron a cabo en los tres Estados talleres sobre periodismo popular, mecanografía, etc... Todas estas iniciativas fueron promovidas y coordinadas -por supuesto por MMQ-, pero con el apoyo de ACNUR, la CEE, el gobierno sueco y otras agencias de financiamiento.

c) Participación en Foros Internacionales

A lo largo de estos primeros años de existencia las mujeres de «MAMA MAQUIN», representadas fundamentalmente por las miembros del Equipo de Trabajo y las Juntas Regionales, han salido del país que las acoge como refugia-das para hacer oír su voz en importantes foros internacionales. Una de esas pri-meras intervenciones en el exterior, y probablemente de las más importantes y trascendentes, fue la incluida en el I^{er} Foro Regional de Trabajo con mujeres Refugiadas, Repatriadas y Desplazadas con Enfoque de Género (FOREFEM).

- I^{er} Foro Regional (FOREFEM)

El Foro Regional de Trabajo con mujeres Refugiadas, Repatriadas y Des-plazadas con Enfoque de Género es una iniciativa regional, que surgió en sep-tiembre de 1991, propiciada por el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) y el Programa de Naciones Unidas para el Desa-

21 Testimonio de una mujer, miembro de la Organización «Mamá Maquín», que acababa de concluir su curso de alfabetización. Comitán de Domínguez (Chiapas), México, 1993.

rrollo (PNUD), dentro del marco de la Conferencia Internacional sobre Refugiados Centroamericanos (CIREFCA). FOREFEM se define como un proceso que, a través de un foro permanente de trabajo, articula un plan regional de apoyo a las acciones dirigidas a resolver la problemática de las mujeres desarraigadas, desde una perspectiva de género. Esto implica la importancia de considerar las necesidades específicas de las mujeres, surgidas del rol diferente, desigual y desvalorizado que desempeñan en la sociedad, en la búsqueda de soluciones durables.

Durante los días 18 al 21 de febrero de 1992 se celebró en la Ciudad de Guatemala este I^{er} Foro Regional para el trabajo con mujeres refugiadas, repatriadas y desplazadas (FoReFem). En este Foro participaron delegados de instancias gubernamentales, organismos de cooperación internacional, organizaciones de mujeres refugiadas, desplazadas y repatriadas, organismos no gubernamentales y funcionarios/as del ACNUR y el PNUD. Desde México llegaron a FOREFEM las representantes de la organización de mujeres guatemaltecas refugiadas «MAMA MAQUIN». Allí defendieron su organización, solicitaron ayuda como refugiadas y sobre todo, reivindicaron su derecho al retorno voluntario y al mantenimiento de sus proyectos de desarrollo una vez de vuelta en Guatemala.

- Otros Foros y Encuentros en el Exterior

Además de su participación en FOREFEM, durante estos últimos años, las mujeres de MMQ han participado en varias conferencias y encuentros fuera de las fronteras de México. Invitadas en la mayoría de los casos por ONG's internacionales que apoyan sus reivindicaciones, las representantes de MMQ han dado a conocer su Organización y difundido su mensaje de futuro. Estas son algunas de las intervenciones más relevantes de estas mujeres:

- **Conferencia de los Sectores surgidos por la Represión y la Impunidad** (Guatemala). En esta conferencia participaron junto con otras organizaciones guatemaltecas como CONAVIGUA, CPR, GAM, CCPP,...

- **II Encuentro Continental de los 500 años** (Quezaltenango, Guatemala).

- **Conferencia Internacional sobre Inmigrantes** (Nueva York, EEUU) donde acudieron invitadas por la Universidad de esa ciudad.

- **Conferencia Mundial sobre los Derechos Humanos** (San Francisco, EEUU), invitadas por la «Coalición de Refugiados e Inmigrantes» de esa ciudad.

- **Año Internacional de los Pueblos Indígenas** (Nueva York, EE. UU).

Además de la participación en estos Encuentros y Foros relacionados de forma directa con su situación y problemática concreta, las representantes de MMQ han recibido numerosas invitaciones de ONG's para realizar giras por algunos países. Durante estos últimos años varias refugiadas han recorrido algunos estados de los Estados Unidos de Norteamérica, Canadá y norte de Europa presentando su Organización y solicitando la solidaridad de las organizaciones humanitarias de esos países. Aquí en España tuvimos la enorme suerte de contar

con la presencia de Yolanda Montejo, miembro del Equipo de Trabajo de MMQ, en las Jornadas «Mujer Latinoamericana: entre el desarrollo y la supervivencia», celebradas en la Universidad Internacional de Andalucía (La Rábida, Huelva). Su participación causó un gran impacto entre todas las mujeres asistentes por la gran claridad y sinceridad con que dicha representante expuso sus ideas. Su relato, lleno de esperanza, nos hizo meditar a todas sobre el largo y difícil camino recorrido por estas mujeres en la lucha por sus derechos y fundamentalmente, sobre las grandes dotes organizativas que han venido desarrollando durante su prolongado y difícil período de refugio en México.

A esta impresión general he de añadir -en honor a la verdad y con el interés de que se haga público- que la posible enseñanza impartida en esa intervención pública de la representante de MMQ es simplemente una pequeña muestra de lo mucho que la relación con estas mujeres puede llegar a revelar. A lo largo de mis años de convivencia y trabajo con ellas, y en general con toda la comunidad guatemalteca refugiada en México, he tenido la oportunidad de aprender sobre la auténtica lucha (aquella que es justa y necesaria), sobre la sobrevivencia y la esperanza. Conocer a estas mujeres, y poder compartir sus ilusiones y proyectos ha sido una de las experiencias más importantes de mi vida. Por todo ello desde aquí, y para concluir con esta exposición, quiero agradecerles su confianza y amistad y las animó a seguir adelante, en el refugio o en Guatemala, pero siempre fieles a los principios que las vio nacer como Organización.

BIBLIOGRAFÍA

HERNÁNDEZ, Rosalva Aida

1988 - **Mecanismos de reproducción social y cultural de los indígenas k'anjobales refugiados en Chiapas (México)**. (Tesis mecanografiada). Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). México.

HIRSCHMAN, Albert O.

1986 - **El avance en colectividad: experimentos populares en América Latina**. Fondo de Cultura Económica. México.

KLASIANI, Shanyasa Ameta

1986 - **Refugee and displaced women in independent African States**. Economic Comission for Africa. Addis Abeba (Etiopía).

LUNA, Lola G.

1990 - **Género y movimientos sociales en América Latina**. En *Boletín Americanista*, n° 39-40, Barcelona, pp. 131-141.

MAMA MAQUIN/CIAM

1994 - **De Refugiadas a Retornadas**. Organización de mujeres guatemaltecas refugiadas «Mamá Maquín»/Centro de Investigación y Acción para la Mujer CIAM. Comitán de Domínguez, México.

MARTÍNEZ PORTILLA, Isabel M^a

1993 - **Lucha y resistencia desde el refugio: mujeres guatemaltecas en México**. En *Conquista y Resistencia en la Historia de América*. (P. García Jordán y M. Izard, coords.). Publicaciones Univ. de Barcelona. Barcelona, pp. 375-386.

1994 - **Dejando atrás Nentón: relato de vida de una mujer indígena desplazada.** Publicaciones de la Universidad de Málaga, Colección Atenea, n° 9, Málaga.

RAMIREZ, Socorro

1990 - **Las estrategias de sobrevivencia como una dimensión del movimiento de mujeres en Colombia.** En **Boletín Americanista**, n° 39-40, pp. 185-201. Barcelona.

YUDELMAN, Sally W.

1989 - **Una apertura a la esperanza (Estudio de cinco organizaciones femeninas de desarrollo de América Latina y el Caribe).** Fundación Interamericana. Rosslyn, Virginia, EEUU.

MUJERES GUATEMALTECAS ENTRE LA LEY DE DIOS Y LA DE LOS HOMBRES¹

Pilar Sanchíz Ochoa. Antropóloga

Catedrática de Antropología Social de América.
Universidad de Sevilla. España

Desde hace algunos años asistimos a un fuerte debate sobre las tesis feministas y sus generalizaciones acerca del universalismo de la subordinación femenina. Las principales críticas proceden de mujeres profesionales del Tercer Mundo y, especialmente, de afroamericanas, quienes nos advierten de la doble marginación que sufre la mujer negra en países como los Estados Unidos o en la Europa occidental, donde al factor sexo/género se superpone el discriminante racial. Estas críticas - bien fundadas, por cierto, y acordes con la postura revisionista, que en el campo científico-social mantienen la epistemología feminista y los paradigmas «étnicos»— han desembocado en la consideración de que dichas tesis constituyen el punto de vista de *mujeres blancas de clase media*.²

Por supuesto, existen diversas formas de subordinación femenina o, para ser más exactos, múltiples modos de percibir y experimentar la opresión y dominación masculina, consecuencias estas de la raza, etnia, nación o clase social a las que se pertenece, pero también del credo religioso que se haya abrazado; las mujeres viven en mundos diferentes creados por barreras raciales, étnicas, de clase y, en gran medida, como queremos mostrar, religiosas.

1 Una primera versión de este trabajo ha sido publicada en: Cuadernos de Antropología Social. Nueva Época, nº 0, Marzo, 1997. Universidad de Sevilla.

2 Consúltese en esta obra el trabajo de Marta Casás, titulado: Movimientos de mujeres en Centroamérica: entre la identidad étnica y la identidad de género.

A medida que generalizamos, más imprecisas resultan nuestras afirmaciones y más alejadas se hallan nuestras tesis sobre mundos y realidades diversos. Sin embargo, aunque nuestro mundo no es el único mundo y nuestra realidad no es la única realidad, el dominio económico, político y cultural que Occidente ejerce sobre los restantes pueblos y culturas hace que nos resulte tan difícil dejar de generalizar, creyendo descubrir en otros lugares fenómenos propios de la cultura occidental.

Ciertamente, resulta irónico oír, como estos días lo hemos hecho en las Jornadas, que algunas ONGS, con clara ideología feminista, ofrecían ayuda a mujeres indígenas guatemaltecas si se acogían a programas específicos sobre relaciones de género; mujeres estas que nunca habían oído hablar de ello ni sabían «que era eso del feminismo», y cuyas necesidades perentorias consisten en obtener diariamente el alimento para seguir subsistiendo ellas y sus familias. Esto, sin duda, es comenzar la casa por el tejado. Más, si las tesis feministas constituyen el punto de vista de la mujer blanca de clase medía, y sus ataques extremos a la familia nuclear u otras instituciones no son compartidos por todas las mujeres de la tierra, sin embargo existen comportamientos y actitudes hacia la mujer que desde nuestra sensibilidad y en defensa de la dignidad de los seres humanos, no podemos permitir que se sigan manteniendo. He aquí la difícil tarea del científico social: establecer puentes entre lo local y lo global, lo individual y lo colectivo, el subjetivismo y lo que nuestra sociedad occidental ha dado en llamar «objetividad».

Mónica Tarducci, en un trabajo sobre pentecostalismo y relaciones de género³ utiliza dos conceptos definidos por Molyneaux: *intereses estratégicos de género e intereses prácticos de género*. Estos últimos no se corresponden con el objetivo estratégico de la emancipación femenina; son formulados subjetivamente por las propias mujeres que se hallan en situaciones concretas en virtud de su género y no pueden ser asumidos —señala— independientemente de los intereses de clase y, yo añadiría, de raza y/o étnicos. Tarducci concluye afirmando que el pentecostalismo sirve a los intereses de las mujeres, aun cuando legitima el poder y la autoridad de los hombres. Esta aserción, con la que estoy de acuerdo, necesita sin embargo ser matizada, lo que equivale a establecer la relación dialéctica entre lo particular y lo general, ideologías y normas de comportamiento, tradición cultural y religión, e, incluso, derechos humanos y renovación cristiana.

Por otra parte, y centrándonos en el juego dialéctico entre intereses prácticos e intereses estratégicos de género y su articulación con la doctrina y la ética

3 TARDUCCI, Monica: «Pentecostalismo y relaciones de género: Una revisión. (Ficha incompleta por haber obtenido los datos d una fotocopia defectuosa). MOLYNEAUX, M.: «Mobilization with out Emancipation? Women's Interests, State and Revolution». En: Fagen, Deeve y Coraggio (Comps.). Transition and Development Problems of Third World Socialim. Monthly Rewiev. N. Y. 1986.

evangélico-pentecostal⁴. quiero insistir en que también la *episteme* o punto de vista occidental —del que parten las tesis feministas—⁵. es la creadora y transmisora de la ideología protestante (por más importancia que le asignemos a los procesos de integración y reelaboración de esta ideología en los contextos sociales y culturales iberoamericanos); podríamos, pues, añadir que, al igual que el feminismo, *el protestantismo constituye la ideología religiosa de hombres y mujeres blancos de clase medía*.

No cabe duda de que la conversión de las mujeres y sus maridos al evangelismo mejora el trato de estos hacia ellas: no son golpeadas, ni abandonadas, comprometiéndose los hombres a proveer lo necesario para sus esposas e hijos. La conversión mejora la vida de las mujeres; sirve a sus «intereses prácticos». Pero, ¿acaso algún católico puede decir que no peca cuando bebe en exceso, fornicaba fuera del matrimonio o desatiende sus obligaciones paternales y conyugales? Las enseñanzas y exigencias de la Biblia y los Evangelios, en concreto, son las mismas para católicos y protestantes; la diferencia reside en la fuerza que los preceptos éticos ejercen sobre el comportamiento de los evangélicos frente a lo que representan para los católicos.

Varios son los factores que contribuyen o dificultan el perfecto cumplimiento de las normas morales: la adscripción voluntaria a un credo religioso frente a la pertenencia por nacimiento; la interrelación creativa entre tradición cultural y doctrina; y la creencia en la infalibilidad de la Biblia frente a la libre interpretación de los Libros Sagrados.

Detengámonos a analizar estos factores. Es evidente que no podemos establecer una relación única entre credo religioso y comportamiento. El catolicismo iberoamericano es el resultado simbiótico de la tradición cultural mediterránea —con su especial concepción del mundo femenino—, la doctrina católica y las diversas costumbres de los pueblos autóctonos americanos. Aun más, tendríamos que añadir a esta enumeración de condicionantes el hecho de que los conquistadores y pobladores españoles emigraban solos al Nuevo Mundo, al menos durante la primera etapa de dominación colonial; la unión con «mujeres de la tierra» constituyó una necesidad para ellos, lo que no hizo disminuir, sin embargo, la actitud racista que mantuvieron hacia las indígenas.

4 En Iberoamérica, el protestantismo en todas sus variantes es denominado evangelismo. Dentro del evangelismo, las iglesias más extendidas son las pertenecientes a la familia pentecostal; estas se caracterizan por la importancia que conceden al bautismo en el Espíritu Santo y, como consecuencia del mismo, a los dones de lenguas y de sanación, tanto física (curaciones y milagros) como Espiritual (santidad y gozo interior). Sus cultos son fuertemente emocionales y muy espontáneos

5 Empleo el término *episteme* con la significación foucaultiana (no referido solo al saber científico, sino también a cualquier conocimiento o sistema de ideas; una visión del mundo capaz de orientar y ordenar la vida de los individuos). Una noción cercana a esta es la de *paradigma* de Morin, quien se refiere en alguna de sus obras al *Gran Paradigma de Occidente*.

Estas sustituyeron a las mujeres españolas en la satisfacción de las demandas sexuales de los varones, pero mantuvieron con respecto a ellos una doble posición de inferioridad: *por ser mujeres y, además, indias*. Con el paso del tiempo los prejuicios e injusticias cometidos contra las indígenas se hicieron extensivos *por costumbre* a todas las mujeres en las diversas regiones iberoamericanas.

Con todo esto, quiero insistir en la ya larga coexistencia de la doctrina católica y las diversas tradiciones autóctonas. El concepto que los católicos iberoamericanos tienen de la mujer y el comportamiento hacia ellas se justifica y ampara en la «costumbre»—con toda la carga de sacralidad que porta la tradición⁶—, los evangélicos, por el contrario, con su aun corta existencia en Centro y Suramérica⁷, tienen una concepción *esencialista* de la mujer, pues las diferencias entre los géneros y la subordinación femenina es comprendidas en términos de desigualdad biológica e intelectual; ideas que aseguran hallar en las Sagradas Escrituras⁸. Y, al considerar el legado bíblico como la codificación del derecho divino (palabra de Dios) y seguir sus dictados literalmente, el poder y la autoridad de los hombres sobre las mujeres queda fuertemente legitimado. No es pues la «costumbre», como en el caso de los católicos ortodoxos o del catolicismo sincrético (procedente de sus reelaboraciones con las diversas tradiciones religiosas prehispánicas); es la «Ley de Dios» la que justifica la inferioridad de la mujer frente al hombre, aunque es también el Libro Sagrado el que proporciona las pautas a los pastores evangélicos para que el *rey de la creación* —el varón— respete y trate bien a sus inferiores —mujeres y niños— a la vez que le conminan a rechazar los vicios mundanos: alcohol, tabaco, droga, adulterio...

Por otra parte, los católicos también acuden con frecuencia a la Biblia para fundamentar el dominio y la preeminencia del hombre sobre la mujer; sin embargo, la posibilidad de interpretar el Libro Sagrado —al menos para los especialistas— y la innovación de un numeroso sector de la Iglesia Católica iberoamericana, priorizando la conciencia social y la opción por los pobres⁹ —en conexión con la ideología llamada por los evangélicos en tono crítico “humanista”—, hace que se puedan revisar *oficialmente* la posición y papel de las mujeres dentro de la sociedad.

6 Es así que en Guatemala se le llama «hacer costumbre» a las prácticas rituales sincréticas maya-católicas.

7 Aunque las primeras misiones datan de fines del siglo XIX, las iglesias y conversiones proliferan a mitad de la presente centuria.

8 Insistiremos sobre este aspecto más adelante, acudiendo a pasajes concretos de la Biblia.

9 Un sector minoritario del protestantismo iberoamericano comparte dichos principios, aunque este sector se corresponde más con las iglesias protestantes llamadas “históricas” que con el evangelismo pentecostal.

Es obvio que los valores (ideales) pueden permanecer disociados de los comportamientos, manteniéndose estos acordes con la *costumbre*; sin embargo, la experiencia nos confirma que los católicos *renovados* —comunidades de base, catequistas— abandonan la tradición y empiezan a poner en práctica actitudes y comportamientos menos discriminatorios hacia la mujer.

Finalmente, otro factor —sin duda el más importante— que mueve a los evangélicos al estricto cumplimiento de las normas morales, es el de su propio carácter de converso y el constituir *agrupaciones voluntarias*, frente a las llamadas «comunidades de vida» o «Iglesia del Pueblo» (los católicos) a las que uno es incorporado desde su nacimiento. El convencimiento propio, la voluntariedad, el sentirse elegidos («santos») entre multitudes, constituye un fuerte acicate para el fiel cumplimiento de una moral estricta; algo, por otra parte, que se repite en las conversiones de adultos a otros credos religiosos distintos a los suyos de origen.

Creo que con estas reflexiones habré ayudado un poco a la comprensión tanto de las causas como de las consecuencias de la estricta moral evangélica. Y, en el caso que nos ocupa, respondería a la cuestión de por qué el pentecostalismo sirve a los intereses prácticos de las mujeres, pero no a los intereses de género. Pero mi preocupación ahora es otra: pienso que andando el tiempo, la ideología protestante pentecostal dificultará el avance de las mujeres iberoamericanas en la consecución de iguales derechos a los de los hombres; y, consecuentemente, legitimará la *costumbre*. La mujer no será golpeada ni abandonada, pero en el modelo social que propugna la ideología pentecostal se la relega al ámbito del hogar y se la subordina totalmente al varón, negándole su capacidad de trascender por medio del trabajo, la enseñanza, la investigación y, en suma, influir en las decisiones y derroteros políticos, sociales y culturales que sus propias naciones tomen de cara al futuro.

Permítame llamar su atención hacia uno de los países con mayor porcentaje de evangélicos de América Latina.

GUATEMALA. CRECIMIENTO EVANGÉLICO Y PENTECOSTALIZACIÓN.

Aunque el protestantismo llegó a Guatemala de la mano de los gobiernos liberales a fines del siglo XIX, el auge evangélico se produce en los años cincuenta-sesenta de la presente centuria. Factores sociales, políticos y económicos explican dicho auge.

Es opinión generalizada que la proliferación en Guatemala de iglesias protestantes es fruto de *designio imperialista norteamericano*; estas iglesias, se dicen, constituidas en avanzadilla del capitalismo estadounidense, contribuyen a introducir comportamientos y valores extraños, acelerando con ello la destrucción de la unidad e identidad de las comunidades campesinas. Dicha opinión no carece de fundamento, ya que han sido probadas suficientemente las conexiones de algunas iglesias o denominaciones protestantes con ciertas instituciones de carácter político: la CIA, por ejemplo. Pero este factor no explica totalmente la

rápida expansión del protestantismo o, mejor, del evangelismo pentecostal (una versión *simplificada o popularizada* de la primitiva ideología calvinista) a partir, especialmente, de los años sesenta. Factores endógenos han venido a favorecer la proliferación y atomización de los grupos pentecostales: la integración agroindustrial de la década de los cincuenta y sus consecuencias de empobrecimiento y desalojo de gran parte de la población guatemalteca, inició una etapa de profundos conflictos sociales y políticos que se extienden hasta nuestros días; a ello hay que añadir la catástrofe que supuso para esa población el terremoto de 1976.

Cuando el catolicismo guatemalteco hizo su opción por los pobres se establecieron claras relaciones entre los grupos protestantes y las elites cívico-militares (el poder político), sobre todo durante el gobierno del general golpista Efraín Ríos Montt (1982-1983), miembro de la Iglesia del Verbo, de corte fundamentalista-pentecostal. Desde entonces ser católico y defensor de los pobres equivalía para el gobierno a «ser comunista»; cientos de sacerdotes y catequistas católicos fueron asesinados y el miedo movió a muchos guatemaltecos a *convertirse* al evangelismo, como una forma más de supervivencia en un país atenazado por el terror.

En las últimas tres décadas se han ido nacionalizando las más antiguas e importantes iglesias evangélicas de Guatemala (hasta entonces dependientes o filiales de sus matrices norteamericanas), a la vez que han surgido a ritmo acelerado otras muchas autóctonas. Hoy, el 35 0 40% de la población se declara evangélica, habiéndose producido un aumento de las iglesias pentecostales en detrimento de otras como las baptistas, presbiterianas, etc.

Pero, ¿por qué optan los guatemaltecos por el evangelismo pentecostal? Dentro del fenómeno plural que constituye el evangelismo, la expansión del movimiento pentecostal en los medios rurales y urbanos guatemaltecos se debe, en gran medida, a la extrema sencillez de su cuerpo doctrinal frente a la abstracción y complejidad inherente al culto católico. Así, la confesión pentecostal se reduce a cuatro principios que son focales en la vida del converso: creencia en la segunda venida de Cristo, en la salvación por la fe, la sanidad divina y el bautismo por el Espíritu Santo (y su manifestación en la facultad de curar y «hablar lenguas»); completan el credo pentecostal la afirmación de la resurrección de Cristo, la ausencia de errores en la Biblia y la presencia de Satán en el mundo.

Otras razones de la conversión de una gran parte de los estratos bajo y medio de la población guatemalteca son el misterio que rodea al nuevo credo, el silencio y la falta de respuestas de la Iglesia Católica ante la enfermedad y la muerte, la «revelación mística» que experimentan algunos individuos, así como la oferta de salvación inmediata (al entrar a formar parte del grupo de los «santos» o miembros de la iglesia a partir de la conversión); en definitiva, el pueblo busca salud física y psíquica, evadirse de los graves problemas sin solución, de la cruda realidad de un mundo en crisis, creándose esperanzas de una vida mejor.

Por su parte, los grupos dominantes permanecieron fieles a la Iglesia Católica hasta que esta volvió sus ojos a los pobres. Ante la falta de apoyo y justificación religiosa a su situación de privilegio, se produjo —a partir de los años setenta, intensificándose en los ochenta— una nueva formulación simbólica por parte de los estratos altos de la población. La ideología pentecostal, que había mantenido a los pobres y oprimidos aletargados, a la espera de la predicada inminente llegada de Cristo, sin interés por intervenir en asuntos políticos y comunitarios (al considerar que estos son mundanos y por lo tanto dominados por Satán), en manos de los poderosos sufrió una reorientación adaptativa a sus intereses; al cabo del tiempo, y sazónada con ingredientes importados del fundamentalismo y neoevangelismo norteamericanos, aparece la misma doctrina con diferentes respuestas simbólicas y prácticas diferentes, dependiendo de la posición social de sus seguidores: la versión de los ricos será entonces conocida como «neopentecostal».

En la Biblia, los neopentecostales hallan justificación a las injusticias sociales y explicación al antagonismo de clase, viendo la amenaza a la posición social que ellos ocupan como un ataque demoníaco al orden establecido que hay que defender; consideran que ellos luchan al lado del bien, que adquieren el poder de Dios a través del Espíritu Santo, no tanto para obtener curación de sus enfermedades y resignación ante la adversidad —como los desheredados—, sino para seguir dominando y afianzar su posición social. Pentecostales y nuevos pentecostales, practican cultos extáticos y ritos exorcistas, pero a diferencia de los primeros (los pobres), los segundos (los ricos), promueven la participación social y política entre sus miembros.

El evangelismo pentecostal en sus dos vertientes es *autoritario* y *vertical*: unos admiten y aceptan su situación, respetando el *statu quo*, a la espera de que Cristo venga a salvarlos, mientras que otros, los de siempre, dominan y manipulan a estos esperanzados. Los neopentecostales —más que otros grupos evangélicos— convierten la riqueza en señal anunciadora de la elección divina y de la salvación. Su liberalismo económico se combina con una mentalidad conservadora, intentando garantizar las condiciones en las cuales el desarrollo capitalista del país pueda realizarse, evitando los peligros implícitos en la propia modernización capitalista. Unos distinguen claramente entre el liberalismo económico y el político, apuestán por el mercado libre y la no socialización de la economía, reafirman la identidad nacional frente a la étnica, oponiéndose al pluralismo, los sindicatos y cualquier actividad asistencialista por parte del Estado; intentan, en resumen, hacer compatible el capitalismo económico con la más estrictamente puritana tradición ética (la figura más relevante de este sector neopentecostal es el General Ríos Montt). Otros más cercanos al pluralismo y menos preocupados por la rigidez moral —uno de cuyos máximos representantes era el derrocado presidente Serrano Elías—, se muestran admiradores del actual sistema democrático estadounidense y hallan en el *vecino del norte* la demostración palpable de los bienes que Jesucristo puede derramar entre sus elegidos; dicho país se ha convertido para ellos en el modelo económico, político y hasta educativo que

hay que seguir, a fin de que Guatemala sea bendecida con toda clase de dones como signo de elección divina.

MUJERES PENTECOSTALES BAJO LA «COBERTURA»¹⁰

Leyendo algunos libros y folletos dirigidos a mujeres pentecostales y neopentecostales tengo la sensación de haber retrocedido en el tiempo y hallarme en la España de los años sesenta; aquellos años en que a las jovencitas se nos bombardeaba con leyendas propagandísticas, encaminadas a convencernos de que nuestras *sagradas* metas eran el matrimonio y la maternidad. Recuerdo la enumeración de virtudes femeninas entre las que destacaban la *abnegación amorosa* y *el ser para otros* (padres, maridos, hijos).

El discurso y las actitudes pentecostales hacían las mujeres —muy semejantes a los de la España de entonces— se fundamenta y halla su legitimación en la Biblia:

«Las casadas estén sometidas a sus propios maridos, como al Señor; porque el marido es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la Iglesia, la cual es su cuerpo, y El es su Salvador. Así, que como la Iglesia esta sometida a Cristo, así también lo están a sus maridos en todo...» (Efesios, 5:22-24)

Estar sometida, sujeta, es la forma perfecta de relación de la mujer hacia el marido. Cuando se pregunta a una de estas mujeres sobre el trato con el esposo, responde siempre que «hay que respetar la cobertura», lo que equivale a decir que hay que someterse al marido, al pastor, a la Iglesia... respetar, en suma, *la jerarquía de autoridad establecida por Dios*. Algunos pastores se apresuran a aclarar que se trata de «una jerarquía de funciones» y la subordinación funcional no implica inferioridad ética. Y apostillan: «los hombres desempeñan un papel superior a sus esposas de manera semejante a la de Cristo sobre la Iglesia».

Recuerdo la explicación que daba una mujer de la Iglesia Elím ante mi pregunta de por que han de someterse las mujeres a la «cobertura». Su respuesta venía a subrayar que la autoridad *sobre* se alcanza por sometimiento a; y me relato su propia vivencia: ante la falta de dinero para cubrir los gastos familiares por los bajos ingresos del marido, ella le manifestó su deseo de trabajar cosiendo para otras personas, contribuyendo así a la economía domestica. El marido le prohibió hacerlo, rebelándose ella contra tal decisión; desde entonces sus hijos empezaron a faltarle al respeto y a desobedecerla. Fue el pastor quien dio la clave de la desobediencia de los hijos: estos no respetaban la jerarquía de autoridad, al igual que ella no se sometía al marido. Cuando por fin lo aceptó y se

10 Los datos utilizados proceden de la información obtenida directamente de mujeres y hombres pentecostales y neopentecostales, conversaciones mantenidas con pastores de varias Iglesias, así como de las prédicas en los cultos; asimismo, pude acceder a material gráfico diversos, desde libros hasta folletos propagandísticos.

«sometió a la cobertura», los hijos empezaron a respetarla, aunque... siguieron pasando necesidades.

Pero, ¿por que estableció Dios una jerarquía de autoridad en la que la mujer es subalterna del hombre? «Porque Dios —nos dicen los líderes evangélicos— creo primero al hombre y a la mujer la hizo para el hombre»; además, «debe estar por debajo del hombre, ya que es menos inteligente y más débil», y apostillan: «si Dios hubiese querido que la mujer estuviera por encima del hombre y fuese más inteligente, la hubiera sacado de su cabeza y no de su costado». «La mujer —decía una ferviente pentecostal— tiene siempre que someterse a la autoridad del hombre, porque según el Evangelio el hombre manda en las mujeres como las mujeres mandan en los hijos».

Un librito titulado *Usted puede ser la esposa de un marido feliz*¹¹ induce a las mujeres a aplicar los principios de la Biblia para hallar su propia identidad y para «transformarse en la esposa que necesita su marido». El manual de la buena esposa considera que «una mujer edifica un matrimonio satisfactorio respondiendo a las necesidades del marido, de la manera descrita en *Proverbios*, 31:12: «le aporta ella dicha y no desventura todos los días de su vida». A cambio, el marido tiene la obligación de protegerla proveyendo alimento, vestido y techo para ella y sus hijos, ya que si la mujer intentase «desarrollar la habilidad de protegerse pondría en riesgo su feminidad». La esposa, en fin, debe contribuir a la autoestima del marido, resaltando sus cualidades: «alabándolo, honrándolo y dándole la distinción apropiada»; debe consolarle, apoyarle y animarle, pero no protegerle. En resumen, centrar su vida en torno al marido¹².

Las diferencias entre pentecostales y neopentecostales se reducen respecto a sus concepciones y actitudes hacía la mujer; en el seno de las preocupaciones de unos y otros, están la protección de la familia tradicional (frente a las relaciones prematrimoniales, el feminismo y la homosexualidad), el retorno a la disciplina y moralidad judeocristiana en la educación, y el reforzamiento de las características patriarcales en la, organización de la vida doméstica.

Para unos y otros —pentecostales y neopentecostales— la familia es la unidad básica de la sociedad; su estabilidad determina no solo la seguridad y felicidad de sus miembros, sino también la fuerza y solidez de la nación. Por tanto, la estabilidad de *casa y nación* esta directamente relacionada con el reconocimiento del marido como jefe de la familia. Cuando disminuye la autoridad de aquel dentro del hogar —dicen— aumenta la delincuencia juvenil, la homosexualidad y los divorcios porque «la casa fue diseñada por Dios para que fuera dirigida por el marido». La mujer resulta ser algo así como la *vicepresidente* de dicho *estado*, y mientras el marido desarrolla sus actividades para proteger y alimentar

11 Cooper, D.: *Usted puede ser la esposa de un marido feliz*. Clie. Barcelona, 1989

12 *Ibídem*.

a la familia, la mujer debe dedicarse a las labores caseras junto al cuidado y educación de los hijos. Su *magisterio* dentro del hogar es tan importante, que un conocido líder de la Iglesia neopentecostal Verbo, en una prédica ante un numeroso grupo de creyentes, responsabilizaba a las mujeres de la crítica situación por la que atraviesa Guatemala: su salida del hogar para cumplir otras funciones que las decretadas por Dios, estaba destruyendo la familia y por ende la nación guatemalteca. «Hay que hacer –señalaba— que nuestra casa sea el templo de Dios y del plan nacional» (...). «Al hombre le hace falta amor de madre (...) Su casa es la escuela nacional por excelencia. Ahí se hace al diputado, al presidente, al policía y al soldado...».¹³

El magisterio de la mujer, tan importante para la consecución de familias y naciones *saludables*, es desaprobado en cambio si se ejerce fuera del hogar; solo se le permite instruir en la escuela dominical porque con ello no rompe la jerarquía: no ejerce autoridad sobre los hombres sino sobre los niños. Las cartas primeras de S. Pablo a Timoteo (2:14-14) y a los Corintios (14:34-35) legitiman dicha prohibición:

«Porque no permito a la mujer enseñar ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio. Porque Adán fue tomado primero, después Eva; y Adán no fue engañado, sino la mujer, siendo engañada, incurrió en transgresión...»

«Vuestras mujeres callen en las congregaciones, porque no les es permitido hablar, sino que estén sujetas, como también la ley lo dice. Y si quieren aprender algo pregunten en casa a sus maridos; porque es indecoroso que una mujer hable en la congregación.»

Estos textos paulinos, como otros pasajes de la Biblia, niegan asimismo a las mujeres toda posibilidad de acceder a puestos de autoridad dentro de la Iglesia. Me decía un pastor neopentecostal que las Iglesias que ordenan a las mujeres como ministras del Evangelio están en rebelión abierta contra Dios. Es más, la mujer ni tan siquiera puede «ministrar»¹⁴ a los hombres, «aunque sienta el poder de Dios y la capacidad para hacerlo», comenta una informante.

Estas limitaciones no son bien aceptadas por todas las mujeres constituyendo motivo de conflicto, sobre todo, entre mujeres que pasaron la barrera de la sobrevivencia y poseen una alta estima de si mismas. Me refiero principalmente a solteras jóvenes y con un grado medio-alto de instrucción, aunque estas protagonicen casos aislados, al ser Guatemala un país en el que la pobreza alcanza a más de la mitad de la población y los niveles educativos son bajos. En el extremo opuesto, las mujeres ricas esposas de los oligarcas que no se sienten

13 Prédica realizada por el líder de la Iglesia Verbo y ex Presidente de la República Efraín Ríos Montt en el hotel El Dorado (Guatemala. 23 VIII 92).

14 “Ministrar”: imponer las manos sobre una persona para “transmitirle el poder de Dios”, que el *ministrador* recibe al convertirse en habitáculo del Espíritu Santo

llamadas por el mundo profesional —ni lo desean—, tienen sus necesidades más que cubiertas distrayendo su continuado ocio con la asistencia y organización de actos sociales y benéficos. El *sometimiento* para estas damas es muy placentero. Pero, ¿qué ocurre cuando una mujer pentecostal o neopentecostal se siente *tocada* por el Espíritu Santo? Una joven perteneciente a la iglesia Elim manifestaba que ella no entendía por qué no podía «ministrar» a los hombres «si el Espíritu Santo entró en mi y desea utilizarme»¹⁵.

Algunas de esas mujeres con personalidades fuertes e independientes, luchan dentro de sus Iglesias por defender sus profesiones y conseguir puestos religiosos que no sean los de simples diaconisas o en los coros de alabanza. En algún caso, formando un frente común, las mujeres han vetado a algún pastor que ellas consideraban poco apto para desarrollar su ministerio en la Iglesia¹⁶. A la espera de ocupar posiciones más relevantes, las mujeres adquieren su prestigio en las Iglesias mostrando su elección por parte del Espíritu Santo al «hablar lenguas»; sin embargo, el *don* de la curación es reservado por este Espíritu a los varones, separándose rotundamente las áreas de poder.

Hasta que no se reduzca la pobreza y se eleve el nivel educativo en Guatemala, los evangélicos pentecostales y neopentecostales *servirán a los intereses prácticos de las mujeres*, al eliminar la adición masculina al alcohol y limitar la licencia sexual; además, ellas pueden acudir a sus iglesias como *tribunales de apelación* cuando consideran que han sido agraviadas por sus esposos. Abrazar el pentecostalismo así, se convierte en una estrategia de supervivencia para muchas mujeres, pues de los hogares evangélicos desaparece la violencia y se produce una mejora económica al no dedicar los maridos gran parte de sus ingresos en la bebida. A pesar de la falta de autonomía y la subordinación a la que están sujetas, las conversas obtienen de sus iglesias apoyo emocional y económico: tras la conversión hallan una nueva identidad dentro de las redes sociales recién establecidas.

Sabemos que es fácil dominar por la coerción, aunque el dominio solo se puede establecer por el consenso; y, ¿qué mejor consenso que el cimentado en poderosas razones de fe? Al sojuzgar a la mujer el hombre no hace más que dar cumplimiento al plan divino claramente manifestado en la Biblia. Contra la ley de los hombres los evangélicos oponen la ley de Dios:

«Esta semana visitaremos algunos centros comunitarios para dejar allí boletines. A estos lugares se acercan muchos hispanos en busca de ayuda y es donde reciben toda clase de mentiras tales: «no se dejen de su marido», «aquí el gobierno la sostiene», o «llame a la policía y sáquelo cuando sea maltratada»; esto, no solo contribuye al divorcio, sino a la irresponsabilidad de los padres fomentando el adulterio y la vida fácil».

15 Comunicación personal. Guatemala, Julio de 1992

16 Esto ocurrió con un pastor de la iglesia Elm en Antigua Guatemala.

Esta es la visión crítica que un pastor neopentecostal tiene de la ayuda estatal a las mujeres hispanas inmigrantes en Ontario (**Canadá**).¹⁷

La solución a estos problemas solo llegará con la conversión de ambos cónyuges; mientras, la mujer debe sufrir el maltrato del esposo a fin de no contribuir al divorcio, al abandono del hogar y/o al adulterio masculino. Sabemos que la ley no transforma la costumbre por el mero hecho de formularse y que la igualdad de derechos no hace al poderoso menos poderoso y al pobre menos pobre, pero abre una brecha en las conciencias. Quizás algún día la mujer guatemalteca —como otras muchas mujeres del mundo—, sacrifique sus intereses personales en favor de los intereses de género llevando a la práctica dichas leyes. Para llegar a ello habría que comenzar por la reforma de la legislación vigente, algo que dudo se lleve a cabo si en las próximas elecciones presidenciales (Noviembre de 1995) el candidato del Frente Republicano Guatemalteco (FRG) y líder neopentecostal Efraín Ríos Montt, obtiene la mayoría de votos; hecho que no está lejos de ser cierto, según las encuestas realizadas por las revistas «Crónica» y «Siglo XXI» (20 de Febrero y 10 de Marzo de 1995), en las que el ex-presidente y golpista Ríos Montt aventaja a los restantes candidatos con un 48,5% de votos¹⁸. Si esto ocurriera *La Ley de los hombres seguirá coincidiendo con la ley de Dios*¹⁹.

17 Publicado en la revista "Ester. Una voz a la mujer". Vol. 9, n.º, 2 pag. 1 Marzo, 1993.

18 Información obtenida de la revista «CRÓNICA» del 31 de Marzo de 1995

19. Post Scriptum: La publicación de este trabajo es posterior a las elecciones presidenciales, en las que las predicciones de triunfo del líder neopentecostal Ríos Montt se cumplieron. Ello no significa en modo alguno la derrota de los postulados religiosos que alimentan esta facción política.

LA REBELIÓN INVISIBLE. MUJERES LATINOAMERICANAS Y CONVERSIÓN RELIGIOSA

Manuela Cantón Delgado.

Dpto. de Antropología Social.
Universidad de Sevilla

«La resistencia puede ser alienante y la sumisión puede ser liberadora. Tal es la paradoja de los dominados, y no se sale de ella» (P. Bourdieu, 1988:156)

En las páginas que siguen voy a plantear una reflexión en torno a las transformaciones que tienen lugar en el contexto de las relaciones de género como resultado de la conversión a algunas de las denominaciones protestantes presentes en Guatemala¹. Pero al tema más amplio del impacto de las conversiones al protestantismo sobre los sistemas de género va unido otro de carácter epistemológico y metodológico: el de los hábitos de la mirada etnográfica sobre ciertos procesos de cambio cuya evaluación suele ser subsidiaria de nuestras opciones ideológicas.

¹ Una primera versión de este trabajo fue publicada recientemente en **Cuadernos de Antropología Social. Nueva Época**, N° 0, de marzo de 1997 (págs. 63-80). Esta es una publicación del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla. También es preciso apuntar que la investigación de la que resultaron éste y otros trabajos fue financiada por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología de Madrid que, entre los años 1989 y 1993, aprobó dos proyectos de investigación titulados respectivamente «Cambio sociocultural y procesos de integración en Centroamérica» y «Protestantismo y poder político en Guatemala». Ambos fueron desarrollados por un equipo de investigadoras dirigidas por la Dra. Pilar Sanchíz Ochoa.

En este sentido, la presunta mejora de las condiciones de vida de mujeres cercadas por toda clase de carencias es algo que, cuando se presenta vinculado a un cambio en la filiación religiosa, deja ver todas las prevenciones que en Occidente se han venido instalando acerca del efecto desmovilizador y la naturaleza irracional de los sistemas de creencias religiosas. A lo que se añade la ya larga evolución del pensamiento feminista en torno a la subordinación de la mujer y los equívocos caminos para desterrarla.

El resultado termina por ser lo que algunos teóricos de la antropología postmoderna han denominado el carácter alegórico de las construcciones etnográficas: éstas contienen una descripción tanto de las culturas que analizamos como de la cultura a la que pertenecemos como analistas sociales². Una aceptación acrítica de este hecho podría frustrar la finalidad intrínseca de la antropología: captar y hacer inteligibles otros modos de vida, tratando de no presentarlos como meras parodias de los nuestros.

En lo que sigue me referiré al carácter paradójico del rol de la mujer converso, paradoja resultante de la contradicción que parece encerrar el hecho de que la proclamación abierta por parte de las iglesias protestantes acerca de las mujeres apunte a la necesidad de su sumisión al hombre, pero simultáneamente se promuevan actitudes de resistencia en la mujer ligadas a sus roles en el contexto de la nueva congregación.

Son por tanto paradojas acerca de la sumisión y de la resistencia, posibilidades que aparecen estrechamente imbricadas cuando nuestra mirada se detiene, como es el caso, sobre la relación simbiótica entre procesos sociales y religiosos. Más concretamente: sobre la interacción creativa entre conductas socio-religiosas y sistemas de género. La oposición entre resistencia y sumisión rige buena parte de la reflexión ordinaria y resulta, como apunta Bourdieu, un ejemplo inquietante del carácter simplista de algunas de las categorías con las que trabajamos (1988:156-157).

El contexto etnográfico de este trabajo es el de algunas congregaciones evangélicas³ del occidente guatemalteco. Las mujeres a las que me referiré son

2 «En lo que sigue trataré la etnología en sí misma, como una actuación tramada por poderosas ficciones. Las historias, encarnadas en informes escritos, describen simultáneamente los eventos propios a la cultura real y hacen una estratificación que los sume en lo cosmológico, en lo moral y en lo que es pura adición... La escritura etnográfica deviene en alegoría merced a dos niveles. Uno, por el contenido (de lo que se dice acerca de las culturas y de sus ficciones); otro, por la forma (qué es lo que se halla implicado en los modos de textualización)». James Clifford (1991:151-152)

3 Por razones relacionadas con la hegemonía católica y la estigmatización de la que han sido objeto los grupos reformados en sociedades de mayoría católica, el término «evangélico» ha terminado por sustituir al de «protestante» tanto en América Latina como en España. No obstante, también distingue a los grupos procedentes del protestantismo norteamericano (pentecostalismos principalmente) de las iglesias protestantes históricas (presbiterianos, luteranos, bautistas), que prefieren seguir denominándose «protestantes».

conversas tanto indígenas como ladinas, pero en todo caso representantes de esa precariedad y carencia omnipresentes que, en lo social y en lo económico, han marcado a tantos sectores rurales y urbanos de la sociedad guatemalteca. Todas sin excepción son mujeres conversas, es decir, socializadas en la fé católica que un día decidieron abandonar. La mayoría de ellas se congrega hoy en iglesias protestantes de filiación pentecostal⁴.

El camino que propongo para adentrarnos en el estatus paradójico de la mujer conversa es el análisis de los procesos de apropiación, por parte de las mujeres, de los usos sociales de la conversión religiosa. Al final de estas páginas tal vez estemos en condiciones de repensar la posibilidad de que una «rebelión invisible» esté teniendo lugar en esos espacios para la hibridación cultural que son los templos protestantes emergentes.

EL ROL DE LO IDEOLÓGICO EN LOS ANÁLISIS SOBRE EL PROTESTANTISMO

La literatura sociológica y antropológica sobre los protestantismos latinoamericanos y la celeridad con la que se incrementan las conversiones entre determinados sectores sociales ha venido oscilando, en los últimos veinte años, entre posturas encontradas.

Durante largo tiempo el movimiento protestante latinoamericano ha sido contemplado como uno de los más poderosos factores de desestructuración y división de las comunidades, como fuente de conflicto y de escisión en el contexto de la familia y, más allá, incluso como instrumento destinado a manipular las conciencias de los pueblos a fin de prestar servicio a oscuros intereses. Huelga decir que estos intereses han apuntado invariablemente a las grandes iglesias norteamericanas, lo que acabó por inspirar la llamada «Teoría de la Conspiración Norteamericana».

Esta teoría ha venido sirviendo de reiterativo telón de fondo para buena parte de los análisis que se han intentado sobre la expansión de los protestantismos en toda América Latina.

Pero lo que ocurre es que el «equilibrio» que el movimiento protestante parece llamado a quebrar no es la mayoría de las veces tal equilibrio: allí donde se instalan, los protestantismos aprovechan conflictos de carácter local, conflictos preexistentes, y los recanalizan. Prestán una nueva voz para expresar problemas que comúnmente no son nuevos.

4 Para un análisis de la evolución seguida por el protestantismo en Guatemala, desde las primeras misiones norteamericanas hasta el nacimiento y expansión de iglesias nacidas ya en la misma república, así como la revisión del impacto de ciertos gobiernos en la dinámica del movimiento evangélico guatemalteco, véase: M. Cantón, «Sobre la evolución histórica del protestantismo en Guatemala: de las primeras misiones a la nacionalización», *Anuario de estudios americanos* n° LII-1:145-159. Sevilla: CSIC, 1995.

La aceptación de un sistema de creencias «extranjero» (si bien los «genuinos» también fueron un día extranjeros), pasa necesariamente por el reconocimiento de su eficacia para expresar o reconducir dinámicas locales. Recreación y apropiación son términos que, desde mi punto de vista, recogen de manera menos maniquea la relación de los actores sociales con las nuevas creencias, las cuales son manejadas estratégicamente para transformar realidades locales.

El protestantismo latinoamericano, y especialmente el de filiación pentecostal, es un movimiento socio-religioso diverso, fragmentado, flexible y adaptativo. Por ello es a veces tan delicado tratar de averiguar si este movimiento provoca cambios, si nace y se desarrolla a partir de situaciones de cambio, si canaliza y aprovecha crisis debidas al cambio o favorecedores del mismo, si cambia él mismo a lo largo del proceso de expansión y reclutamiento de adeptos pertenecientes a tradiciones culturales diversas, o todo a la vez.

Es cierto, no obstante, que la creencia pentecostal y su énfasis en la adhesión a un riguroso programa ético centrado en el individuo y en la congregación de hermanos, y tajantemente apartado del resto de la sociedad (los que viven todavía «en el mundo»), representa una propuesta sumamente atractiva en contextos de desarraigo social y pobreza extrema. Más aún en contextos, como el de los sectores populares guatemaltecos, entre los que se ha instalado la frustración y la desesperanza con un modelo de sociedad racista y etnocida, un poder político largamente corrupto, una extrema desigualdad social y una guerra civil que ha durado más de dos décadas. Un contexto especialmente descarnado en el que esa frustración apenas ha podido expresarse siguiendo canales políticos, ya que los sucesivos gobiernos han venido confundiendo oposición con clandestinidad.

El repliegue sobre el individuo, la retirada a la salvación personal, parece especialmente apropiado entre quienes no tienen asegurada las condiciones mínimas de supervivencia, y a quienes se les niega cualquier participación en la toma de decisiones. Pero no podemos olvidar que los espacios protestantes han sido simultáneamente generadores de propuestas asistenciales, de prácticas de ayuda y apoyo mutuo, y fuentes de reconocimiento y solidaridad intragrupal.

El extremado pietismo y la insistencia en la salvación personal promovidos por los evangélicos, su rechazo de todo lo «mundano», la negativa a participar en causas colectivas que excedan el ámbito de la iglesia, y el apego a una concepción escatológica que renuncia a intervenir en el mejoramiento de las condiciones de vida globales, tiene su contrapartida: los evangélicos adquieren un sentido ético referido a la propia existencia que les lleva a modificar su conducta y tratar de prosperar «aquí» y «ahora».

Rechazan el «mundo» en un acto individualista destinado a «arreglar» la vida propia, y mientras se declaran «separados del mundo» extreman el sentido de la ética personal, lo que redundará en una transformación a veces radical de su cotidianeidad (Goldin y Metz, 1991:331). Y en cualquier caso, el rechazo del mundo no puede entenderse con independencia de los procesos concretos de construcción de la realidad social que se ponen en marcha en estas congregaciones⁵.

Todo lo que vengo exponiendo es aún más aplicable a las conversiones en contextos indígenas. En ellos se hace necesario con más urgencia la consideración de los templos protestantes como espacios nuevos de hibridación cultural en los que se están negociando las identidades indígenas, que se creían (¿o se deseaban?) inmutables. Las iglesias son, entre esos nuevos espacios, una oportunidad para dejar de contemplar a los grupos indígenas como herederos y transmisores de una cultura milenaria y una identidad étnica inamovible. De esta visión es en buena medida responsable la antropología americana de los años 50 y 60, que presentaba a los indígenas como celosos guardianes de una tradición impermeable conservada en comunidades aisladas (eternamente representadas en la literatura al uso por el «sistema de cargos»), y los usó principalmente para rastrear las supervivencias de la cultura maya prehispánica. Ni la historia, ni los rasgos de una vida cotidiana marcada por su inserción en una sociedad mayor, ni los conflictos debidos a la permanente reconstrucción de sus identidades, fueron suficientemente tratados por esta antropología tradicional⁶.

Esta visión etnocéntrica y estática es la misma que permea buena parte de los trabajos realizados sobre el impacto de los protestantismos de procedencia norteamericana en la identidad étnica indígena. Considerar a los indígenas como víctimas pasivas de la manipulación interesada y extranjera de las conciencias, es otro modo de corroborar esa concepción de la identidad indígena como algo intemporal e inmutable, incapaz de la reelaboración creativa y la apropiación estratégica. Pero afortunadamente estas visiones han venido registrando cambios: desde mediados de la década de los 80 se ha pasado progresivamente, y referido a diversas zonas de América Latina, al análisis de las razones internas que hacen posible la implantación de nuevos credos religiosos.

Se ha dicho que el movimiento protestante es radicalmente desmovilizador y reaccionario. En estas páginas quiero hacer ver, acaso haciendo de abogado del diablo, que muchas de las afirmaciones de este tipo son producto de una visión benévola pero etnocéntrica, que mide el beneficio de los cambios en términos etnocéntricos, y que terminan por desembocar, necesariamente, en una condena etnocéntrica de conductas religiosas cuyos beneficios permanecen de este modo invisibles. Y todo ello genera consecuencias significativas cuando de evaluar las modificaciones en las relaciones de género se trata. Planteó la posibilidad de detenernos en el potencial movilizador de las creencias y prácticas reli-

5 Peter Berger, buscando combinar la teoría sociológica y la teoría del conocimiento y aplicarlas al fenómeno de la religión, afirma: «Toda sociedad humana es una empresa de construcción del mundo. Y en esta empresa la religión ocupa un lugar propio». Aclara que la palabra «mundo» es entendida en sentido fenomenológico, es decir, «dejando entre paréntesis la cuestión de su estatus ontológico último» (1981:13)

6 Para una visión panorámica y crítica acerca de estos estudios, ver Henri Favre (1984) **Cambio y continuidad entre los mayas de México**. México: Instituto Nacional Indigenista. Págs. 15 y ss.

giosas, e incluso en el potencial transformador de aquello que de más desmovilizador tienen algunos sistemas religiosos.

Me he referido párrafos atrás a la adquisición por parte de los conversos de un profundo sentido ético para con la propia vida. La idea de la conversión se asocia en la práctica a la reconcepción de la manera de vivir, escindida ahora de la pasada manera de vivir. La conversión aparece como un acontecimiento extraordinario en la vida del creyente, «como irrupción de lo sagrado y lo trascendente en la rutina y opacidad de la vida cotidiana, como ruptura con una forma de vida e inauguración de una forma nueva, distinta» (Palma y Villela, 1991:91). La metáfora «salir del mundo» es recogida repetidamente en el discurso pentecostal como la síntesis de la mutación que desencadena la adhesión a la nueva creencia. Salir del mundo significa apartarse de aquellos «que aún no conocen a Cristo», evangelizar sin tregua, compartir el propio testimonio, saberse «elegido antes de la fundación del mundo».

Voy a ocuparme primero de los discursos de conversión y la representación de la propia vida que hacen hombres y mujeres que se congregan en estos nuevos espacios. Pasaré después a las diferencias entre los diferentes procesos de conversión. Por último me detendré en el proceso de integración de las mujeres en la congregación, el estatus de la mujer conversa y las transformaciones, aparentemente paradójicas, que esto conlleva.

DISCURSOS DE CONVERSIÓN Y GÉNERO

En efecto, la conversión no viene acompañada solamente de una nueva forma de vivir. Los conversos aprenden a representar la nueva vida siguiendo pautas narrativas relativamente estables. Es posible acortar las distancias que separan, artificialmente, el particularismo de la narración autobiográfica, de las estructuras lógicas de significación colectiva -compartidas, y con ello acceder a la lógica misma de la subordinación básica entre los géneros. Porque esta lógica de la subordinación y la dependencia está inscrita en la misma construcción de los discursos que constituyen los testimonios de conversión. En tanto que discursos, y aunque severamente pautados, los testimonios sólo pueden entenderse desde las prácticas sociales cotidianas en las que se inspiran, y desde contextos socioculturales específicos en los que cumplen la misión de hacer operativa la identidad de los grupos⁷.

⁷ En efecto, como afirma Pierre Bourdieu, en el proceso de análisis de los discursos es preciso partir de la estrecha imbricación entre éstos y la experiencia cotidiana: «No hay ciencia del discurso considerado en sí mismo y por sí mismo; las propiedades formales de las obras sólo entregan un sentido si se las relaciona, por una parte, con las condiciones sociales de su producción (es decir, con las posiciones que ocupan sus autores en el campo de producción), y, por otra, con el mercado en el que se han producido (que no puede ser otro que el propio campo de producción)» (1985:107)

El testimonio de conversión puede entenderse como el relato de un viaje desde un espacio psico-social a otro (Carrasco, 1988:9), o como la metonimia de la identidad personal frente al carácter metafórico de la autobiografía (Gutiérrez Estévez, 1988:18). Pero ninguna de estas concepciones debería apartarnos de la estrecha imbricación con el mundo de la experiencia que tienen los relatos de conversión y, en consecuencia, de su papel como generadores de normas de conducta específicas que afectan y redefinen la vida social del converso. Además, podríamos objetar el carácter presuntamente metonímico del testimonio (en el sentido de que una parte de la propia vida - la que atañe a las conductas religiosas- es presentada como la totalidad de esa vida), frente al carácter metafórico de las autobiografías. La razón: para el converso su testimonio pasa a ser la única autobiografía posible, y la perspectiva religiosa la única desde la cual construirla. Pero lo que deseo destacar en este apartado es la subordinación del discurso femenino al masculino que se detecta desde el punto de vista de la elaboración narrativa de la nueva vida - el testimonio- que sobreviene tras la conversión.

Voy a reproducir dos fragmentos de testimonios pertenecientes a un matrimonio evangélico, ambos conversos a una iglesia de denominación bautista, pero profundamente influida por los modos pentecosteses⁸. El templo ha sido construido en un espacio junto a la casa, levantado con pocas tablas de madera y decorado con algunos carteles de colores en los que se pueden leer consignas bíblicas escritas con grafía irregular. Él es el pastor y él mismo construyó su iglesia, lo que decidió después de atravesar diversas experiencias dramáticas que le llevaron incluso a intentar poner fin a su vida. La conversión de la mujer se produce principalmente por dos razones: la presión del marido ya converso y el carácter casi de supervivencia, esto es, esencialmente pragmático, que adquiere la conversión de ella, como una forma de garantizar la continuidad de los beneficios derivados de la conversión del marido. Esta circunstancia no hace su

8 En este sentido cabe afirmar que en Guatemala (y posiblemente en otras zonas latinoamericanas) se está produciendo la progresiva «pentecostalización» de denominaciones protestantes ajenas a la tradición pentecostal. La razón parece ser el deseo de emular las experiencias de éxito cosechadas por los pentecostalismos a lo largo y ancho del subcontinente. Y este éxito se debe en parte a la oferta de corte carismático promovida desde el pentecostalismo, sin duda la denominación con mayor diversidad interna y mayor dinamismo de todo el panorama protestante actual. Nace a principios del siglo XX en los Estados Unidos, y como parte esencial de esa oferta, insisten en la experiencia carismática y la acción del Espíritu Santo, que suele ir acompañada de sanaciones por imposición de manos, trances, profecías y don de lenguas (glosolalia). Escasamente organizadas en el plano eclesial y poco exigentes con la formación teológica de sus líderes, cada comunidad local es independiente. La abundancia de manifestaciones de tipo extático y la beligerancia de su proselitismo han ido alimentando el antagonismo con las formas más tradicionales de protestantismo, las cuales rechazan mayoritariamente la exaltación y vehemencia característicamente pentecostales.

conversión menos sincera (y en cualquier caso, ese no es el tema que más me preocupa), pero sí la hace derivar de otro tipo de necesidad, una necesidad tan dependiente y subordinada como dependiente y subordinado se nos aparece su propio discurso.

De ahí que su testimonio se construya sobre contenidos que no refieren tanto a su propia experiencia religiosa como a los problemas de la vida pre-conversión. Es decir, no refieren tanto a sí misma o a sus propias inquietudes espirituales, como a las penalidades sufridas como consecuencia de la conducta del marido antes de que éste se convirtiera y levantase su propia iglesia.

Así relatan, primero ella, después él, las razones sobre las que se cimientan sus respectivas conversiones:

Dice ella: *«Entonces yo le voy a decir hasta con lágrimas, ¿verdad? yo me casé de quince años con mi esposo, pensando que por casarme yo de quince años pues él me iba a estimar (...) y entonces vino el sufrimiento»*

Dice él: *«Fui un religioso, busqué muchas veces a Dios siguiendo la religión, siguiendo las enseñanzas, iba a confesarme, iba a comulgar, y siempre salía pensando que no había un camino de vida para mí»*

Continúan así las secuencias de los testimonios de ambos:

Ella: *«Me decía él a la una vengo (...) y eran las dos y él no asomaba. Cuando yo miraba él ya venía bien bolo ¿verdad? (...) entonces él tenía mujeres en la calle y entonces ya no me sacaba a andar y él ganaba su dinero y escondía el dinero (...) a pesar de que yo estaba sufriendo yo no creía (...) cuando fue él ya puro evangélico sacó todos los ídolos que teníamos dentro ¿verdad? en la mesa, yo les ponía flores, yo adornaba la mesa con los ídolos»*

El: *«Me agarré con muchos varones ya sea en las cantinas o en las calles (...) llegué a ser un hombre perdido, llegué hasta poder engañar a mi esposa (...) en las cantinas era donde me sentía feliz, me pegaba unas buenas emborrachadas (...) me quedaba tirado en las calles (...) acarree grandes problemas a mi hogar y estuvimos a punto de separarnos con mi esposa»*

He de aclarar que los fragmentos han sido extraídos de los testimonios completos, y que se trata posiblemente de los momentos que mejor ilustran las ideas que trato de exponer. Soy consciente de que éste - la ilustración de las ideas propias- no es el único uso posible de los discursos ajenos, y que incluso esta mutilación, selección y disposición de los fragmentos traiciona las condiciones dialógicas en las que se produce la información en el campo. Lo que nace hablando viaja enlatado en cintas y después se convierte en papel, para por último ser despedazado y orquestado según los intereses que muevan al investigador. Esta cuestión, relacionada con la autoridad etnográfica monológica, no ha escapado a la reflexión de algunos teóricos⁹. No obstante, he preferido esta or-

9 James Clifford se refiere de este modo a la autoridad etnográfica monológica, una cuestión sin duda intrigante: «El texto, a diferencia del discurso, puede viajar. Si bien mucha escritura etnográfica se produce en el campo, la composición concreta de una

questación consciente de los discursos, pese a que sé de sus servidumbres, en aras de completar el razonamiento que trato de transmitir al lector.

PROCESOS DE CONVERSIÓN Y GÉNERO

Casi todos los informantes con los que he trabajado son casados. Entre ellos, son muy pocos los casos en los que la conversión de la esposa desencadena la del marido y los hijos. A veces el marido permanece inconverso mientras se beneficia pasivamente del cambio de actitud que la conversión ha provocado en su mujer; ahora bien, los casos que he encontrado en este sentido se correspondían generalmente con mujeres que trabajaban fuera de la casa. La responsabilidad, la constancia y el sentido del ahorro de ellas permitía al marido continuar con su vida «de pecado» mientras la esposa se ocupaba de los ingresos para el mantenimiento de la familia. Pero no es ésta la situación más común, probablemente en la medida en que no lo es el trabajo remunerado de la mujer fuera del contexto doméstico.

Lo más frecuente es que muchas mujeres conversas se vean obligadas a abandonar la congregación debido a las presiones del marido y del resto de la familia. Si la mujer llega primero a la conversión, sobreviene generalmente una disyuntiva: o el marido se convierte tras ella (lo que no es muy común, como he señalado ya) o ella abandona la congregación.

No he encontrado un sólo caso en el que el varón haya abandonado la iglesia por presiones de la esposa o del resto de la familia. Los habrá sin duda, pero yo no los encontré en cuatro años de visitas periódicas a Guatemala para desarrollar mi trabajo de campo. Los casos de abandono de ellos se deben (o así son significativamente presentados) a recaídas en el alcoholismo (lo que puede llegar a ocasionar la expulsión de la congregación) o al «debilitamiento de la fe».

Por lo que se refiere a los conflictos intrafamiliares generados por las conversiones hay que destacar que, si bien el reparto de las conversiones entre géneros parece relativamente equilibrado, en cambio los procesos que siguen a la toma de decisión sí son distintos entre hombres y mujeres. Numerosas conversaciones mantenidas con pastores-líderes de las iglesias me han confirmado que la iniciativa de una mujer que decide convertirse con independencia del varón,

etnografía se hace en cualquier parte. Los datos constituídos en condiciones discursivas y dialógicas, sólo pueden ser objeto de apropiación en una forma textualizada (...) Esta traducción de la experiencia de investigación en un corpus textual separado de sus ocasiones discursivas de producción posee consecuencias importantes para la autoridad etnográfica (...) Las palabras de la escritura etnográfica, por lo tanto, no se pueden construir como si fueran monológicas, como afirmaciones autoritarias sobre, o como interpretaciones de una realidad abstracta y textualizada. El lenguaje de la etnografía está afectado por otras subjetividades y por resonancias contextuales específicas, puesto que todo lenguaje, en la concepción de Bajtin, es 'una concreta visión heteroglótica del mundo'» (1992:157-159)

tiende a ser peor considerada y su conversión suele acarrear graves disputas familiares. Ambos efectos no son, en cambio, tan pronunciados en el caso de las conversiones de varones.

Creo que la razón es doble. Por un lado, las conversiones de varones tienen a redundar en una mejora de las condiciones de vida de los integrantes del núcleo familiar que dependen económicamente de él. Sin ir más lejos, el problema del alcoholismo en Guatemala es principalmente masculino, lo que no significa que no existan mujeres alcohólicas; pero cuando se da este caso, suele haber un alcoholismo previo del marido, y es esta actitud la que desencadena la catástrofe familiar al descuidar o abandonar por completo el trabajo que representa la única fuente de ingresos para el mantenimiento de los hijos. Por otro lado, es obvio que en una sociedad que en términos generales cultiva y fomenta la concepción tradicional de la superioridad del varón y el sometimiento de la mujer, la libre toma de decisiones por parte de éste es siempre más respetada de lo que puedan serlo las iniciativas de la mujer.

Así se entiende el hecho de que muchas conversiones de mujeres sean estratégicas, oportunistas, posteriores a las del varón. Este las insta a abandonar los antiguos hábitos religiosos -a «sacar los ídolos» de la casa-, en muchos casos bajo amenazas. Y ella prueba a aceptar en la esperanza de que la nueva fe cambie las actitudes del marido y las cosas mejoren. Son conversiones, como ya anunciaba, subordinadas, sobrevienen por la presión del marido ya converso pero, sobre todo, porque la esposa percibe que su propia conversión - pese a las renuncias que ello conlleva- puede favorecer la persistencia de los beneficios que reporta el nuevo código ético de un marido ya evangélico. La situación inversa es rara. Recuerdo así las palabras de un pastor pentecostal del área cakchiquel de Guatemala: «Existe la diferencia de que cuando una mujer se convierte se habla peor de ella en la comunidad, y en su casa recibe maltrato y hasta golpes, y a veces abandonan la iglesia porque se les hace muy duro».

Los roles tradicionales de género impregnan los patrones de conversión presididos, como aquellos, por la subordinación y la dependencia. La ruptura, el punto de inflexión en las conductas, se produce cuando las mujeres han llegado a integrarse completamente en la congregación. En efecto, si dejamos por el momento atrás los conflictos que generalmente desencadenan las conversiones de mujeres cuyos maridos no son evangélicos, o el carácter en gran medida subordinado de las conversiones femeninas, y nos centramos en el estatus de la mujer conversa, podremos comprobar que éste implica transformaciones de orden práctico sumamente interesantes. De esto me ocupó en el apartado que sigue.

EL ESTATUS PARADÓJICO DE LA MUJER CONVERSA

No cabe duda de que la inferioridad innata de la mujer, la necesidad de que permanezca sumisa a las decisiones del varón, y la idea de que esta subordinación forma parte del orden natural y está sancionada por Dios, son preceptos firmes e incuestionados entre los evangélicos. Protestantes latinoamericanos en

general, y pentecostales en particular, se presentan, desde el punto de vista doctrinal e ideológico, como defensores de un modelo de relación extremadamente sexista, de la preeminencia masculina y del modelo patriarcal clásico. Pero las contradicciones que revela la observación atenta de la realidad que muestran buena parte de las congregaciones evangélicas no han escapado al análisis de muchos autores (Gill, 1990; Cucchiari, 1990; Sloomweg, 1991; Kamsteeg, 1990, entre otros), ni al mío propio.

La defensa del modelo patriarcal es formalmente un hecho indiscutido, pero en la práctica las mujeres evangélicas juegan un interesante papel activo en su comunidad religiosa, desarrollan vigorosas relaciones extrafamiliares, se entregan al estudio intensivo de la Biblia, ensayan interpretaciones personales («inspiradas sólo por el Espíritu Santo») de las Escrituras, ejercen como maestras de escuela dominical enseñando a los niños, y predicán y evangelizan tanto o más que sus compañeros varones - para lo cual deben ausentarse ocasionalmente de la casa -. En contraste con la vida que parecen destinadas a llevar, las nuevas prácticas constituyen una línea de fractura que no podemos desdeñar. Desde lo que constituye el universo de sus experiencias cotidianas (no desde el nuestro), la transformación puede resultar sorprendente.

Por lo que se refiere al papel activo que pueden llegar a jugar las mujeres conversas dentro de su congregación, es preciso destacar que efectivamente las creyentes no están excluidas de ninguna función dentro de la iglesia - salvo la de pastoras, y no en todos los casos. Esta circunstancia no es ajena a los mecanismos internos para la reproducción y el crecimiento del movimiento evangélico. Por ello creo que en este punto conviene detenerse brevemente en la naturaleza del liderazgo dentro de las iglesias evangélicas.

Kamsteeg, en un trabajo sobre el rol de los laicos (o creyentes «comunes») y los especialistas religiosos (o pastores en nuestro caso) en el crecimiento de las iglesias pentecostales, señala lo siguiente: «La función del pastor y, por lo tanto, el derecho a predicar, están dentro de muchas iglesias pentecostales con frecuencia claramente reglamentados, pero en la práctica se pasan por alto estas reglas de manera flexible. Si consideramos qué ocurre al interior de estas iglesias, se reconoce que 'los convertidos pueden ser utilizados por el espíritu de Dios para la predicación de su Palabra'; la prédica no es en absoluto monopolio del pastor, y puede ocuparse de ésta un miembro líder de la congregación» (1990:66). Kamsteeg sigue a Pierre Bourdieu -que a su vez se basa en Max Weber-, en sus ideas sobre el «capital religioso» (símbolos, dogmas, rituales) reproducido y difundido por un cuerpo de especialistas religiosos, así como en su definición de la «dominación erudita» y su opuesto, el «autoconsumo religioso» o «dominación práctica». La «dominación erudita» se daría en aquella situación en la que los laicos quedan excluidos del gobierno que maneja el capital simbólico-religioso. Por su parte, el «autoconsumo religioso» o «dominación práctica» tiene lugar cuando el aparato religioso está casi indiferenciado y son los creyentes por sí mismos los que en gran medida reproducen, gobiernan y difunden los «bienes religiosos».

Siguiendo esta línea de razonamiento y valiéndose de estos conceptos, Kamsteeg afirma finalmente que en apariencia es el pastor que lidera la congregación el que tiene en sus manos las riendas del poder religioso. Pero sólo en apariencia, porque una lectura más sutil demuestra que la situación del liderazgo en las iglesias pentecostales es ella misma paradójica. El autor lo argumenta del siguiente modo: «Dentro de las iglesias pentecostales todos y cada uno son agentes intelectuales, y pueden intervenir activamente en las relaciones de poder (simbólico) dominantes. No todos lo hacen, pero la posibilidad está abierta a todos y no reservada a una 'intelligenza' específica» (Ibíd.: 71). La tensión que inevitablemente se crea entre el pastor y algunos de los miembros de su congregación es la misma que existe entre el especialista religioso y los laicos, con la salvedad de que en este caso se trata de una clase especial de laicos, ya que han sido formados por el especialista religioso para ser aspirantes a especialistas.

Es cierto que el pastor es una autoridad reconocida, pero también es cierto que el ejercicio del poder está abierto merced al «llamado de Dios» que puede legítimamente recaer sobre cualquier creyente. Con frecuencia esta es la trayectoria seguida por el pastor de una congregación antes de llegar a serlo, de manera que se trata de una práctica rara vez cuestionada. En las iglesias pentecostales todas y todos tienen acceso a los medios de producción religiosos, todas y todos pueden ser «bautizados en el Espíritu Santo» y actuar en nombre de ese poder, hablar lenguas (lo que se conoce como «glosolalia») o interpretar las lenguas de otros, exorcizar («echar fuera demonios») o administrar «sanidad divina» a través de la imposición de manos, evangelizar y predicar y, llegado el caso, liderar una nueva congregación y escindirse de la antigua, es decir, contribuir al proceso de «diferenciación celular» que es clave en el éxito de este movimiento religioso. Mujeres y hombres que en los templos católicos eran objetos de evangelización y receptores pasivos de la Palabra de Dios, sólo accesible a sus intermediarios legítimos, son ahora sujetos activos de esa evangelización e intérpretes individuales y -potencialmente- libres de las enseñanzas bíblicas.

La conversión de las mujeres es aplaudida en la iglesia, y desde ella se le anima a perseverar y hacer frente a las dificultades que la nueva situación creada en su familia pueda provocar. La mujer conversa es entonces advertida de que su obediencia al varón debe llegar hasta donde éste comience a desobedecer a Dios. Ellas pueden evangelizar, presidir reuniones y «discipulados», ir de misión, predicar, dar charlas y conferencias, exponer públicamente su «testimonio», etc. Rápidamente son informadas de sus responsabilidades para extender la nueva fe a la que se han incorporado. En caso de apuros económicos se les ofrece ayuda. Si comienzan a faltar a las reuniones y cultos, algunas «hermanas» la visitarán para saber en qué pueden ayudarlas, qué les está ocurriendo, qué problemas tienen. Comenzarán a desarrollar una cada vez más extensa red de relaciones extrafamiliares, adquirirán confianza en sí mismas y un empuje y fortaleza nuevos para afrontar las dificultades. Kamsteeg llega a afirmar que las mujeres conversas que ha conocido «maniobran por un lado entre los polos de la obediencia

y la dependencia con respecto al pastor y el esposo y la iniciativa personal y el despliegue de poder» (Ibíd.: 70).

Por otra parte, el varón evangélico es instado a respetar a su esposa y, sobre todo cuando hay antecedentes de malos tratos y abusos, es severamente vigilado. Se combate y reprende con especial énfasis el alcoholismo, la falta de aplicación en el trabajo y el adulterio. Es cierto que los preceptos morales promovidos desde el catolicismo no difieren esencialmente de éstos que indicamos aquí, la diferencia estriba en el carácter marginal que el respeto a estas normas morales ha terminado por adquirir en el mundo católico del que proceden los conversos, en el cual es posible permanecer y pasar desapercibido aún incumpliendo el código de conducta cristiano. Los mecanismos de control son mucho más relajados y, en último extremo, la confesión de los pecados y las buenas obras limpian al pecador, lo que en el caso evangélico no resulta tan sencillo.

La mayor parte de los testimonios de conversión masculinos versan, de hecho, sobre alguna o algunas de aquellas tres cuestiones: alcoholismo, falta de aplicación en el trabajo y adulterio. Es claro que esta circunstancia no modifica en lo básico la concepción tradicional de la superioridad del varón y la obediencia que la mujer le debe, pero sí se reducen las acciones legitimadas desde esa superioridad, y las humillaciones a las que presuntamente obliga la incondicional sumisión de la mujer. Los testimonios públicamente expuestos de varones «arrepentidos» (que narran con detalle los desmanes cometidos) y la denuncia de mujeres en el contexto de las iglesias favorecen, no cabe duda, un mayor control y vigilancia. Y las expulsiones de la congregación por incumplir el código ético no son excepcionales.

Las mujeres pentecostales están actuando «tradicionalmente», pero en un nuevo contexto que propicia beneficios de orden práctico. La mujer sigue debiendo obediencia al varón, pero existen limitaciones que ahora se vigilan. Primero, debe obediencia pero sólo en la medida en que el varón se conduce cristianamente, y segundo, debe sumisión a un varón cuya superioridad se mide en términos de responsabilidad familiar, protección y cuidado de los hijos, respeto hacia su esposa. El tipo de comportamientos que se censuran desde el código ético evangélico aluden, de hecho, mayoritariamente a excesos referidos a conductas masculinas que afectan negativamente a las familias. Samandú ha señalado: «¿Cómo no puede ser que una mujer entienda como un ‘milagro’ que su marido no la maltrate? Además, cuando el hombre no toma más y deja su circuito de amantes, se nota una mejoría económica relativa para el grupo familiar. Todos estos cambios pueden parecer irrelevantes para quienes nos fijamos en las grandes transformaciones, pero para el pueblo pobre son cambios sustanciales que los ayudan a seguir viviendo» (1991:83).

Es obvio que afirmaciones de este tipo parecen propiciar un conformismo inaceptable, o promover una concepción mezquina de los cambios que parecen necesarios. Pero entiendo que el rol que el movimiento pentecostal puede estar jugando tal vez vaya con el tiempo más allá de la mera suavización de conductas masculinas sancionadas por la costumbre y que rozan - o entran de lleno - en lo

delictivo: acaso hemos de esperar aún algún tiempo, pero la libre toma de iniciativas por parte de las mujeres conversas podría propiciar transformaciones de mayor alcance, las «grandes transformaciones» a las que se refiere Samandú. En cualquier caso, parece claro que debemos tratar de acostumbrarnos a enfrentar la tensión clásica que los análisis sociológicos y antropológicos alimentan entre las visiones «micro» y desde dentro, y las visiones «macro» desligadas del conocimiento de los actores sociales y de su capacidad de organizar estratégicamente la acción.

En este mismo orden de cosas, Sloomweg hace observaciones interesantes sobre las mujeres pentecostales chilenas: «Cuando comparamos las normas de comportamiento masculino y femenino dentro de la Iglesia Pentecostal, con las normas del ambiente socio-cultural que les rodea, podemos concluir que hay una paradoja de continuidad y ruptura a la vez. Por una parte, las normas pentecostales difieren de las del ambiente circundante, pero por otra, concuerdan forzosamente con estas últimas» (1991:84). Los principios religiosos no sólo no combaten, sino que proclaman y legitiman, la autoridad masculina y la subordinación femenina. Pero, como afirma esta autora para el caso de las pentecostales chilenas, por un lado, «la conversión del esposo significó para las mujeres entrevistadas un mejoramiento evidente de su posición en el matrimonio, por la disminución de la influencia del rol del macho en el esposo: la responsabilidad (también en el aspecto económico) sobre el hogar es más compartida, existe cierta protección contra la infidelidad y se termina el maltrato físico a causa de la borrachera»; por otro lado, «en cuanto al terreno de la espiritualidad, las mujeres que tienen un esposo no convertido pueden actuar independientemente de éste, según lo dictado por la dirección de la iglesia» (Ibíd.: 85). En efecto, según mi propia experiencia en el occidente guatemalteco, la esposa puede y debe buscar ayuda en la congregación o solicitar que se reprenda a su marido si éste vuelve a su «antigua vida de pecado», si comienza a beber de nuevo, si maltrata a su esposa, si desatiende su casa. Además la iglesia aconseja e insta a las mujeres evangélicas con maridos inconversos, para que actúen a fin de transformar su hogar, confiriéndole así un poder, una autoridad y una responsabilidad, que desdibujan por un momento los contornos de la subordinación.

El discurso pentecostal sobre los géneros es formalmente tradicional, pero en la práctica hace mujeres más poderosas y hombres más responsables y receptivos. De hecho, aunque la mujer sigue cargando con la dirección y organización del espacio y las tareas domésticas, se insta desde la iglesia a los hombres a prepararse para ejecutar estas tareas cuando la esposa este ausente con motivo de alguna reunión religiosa, o cuando se va de misión (Ibíd.: 84)

En el contexto europeo, algunos trabajos revelan interpretaciones en esta misma línea. Cucchiari nos proporciona sugerencias análogas para el caso del impacto del pentecostalismo siciliano sobre las relaciones de género. Según este autor, el discurso pentecostal contiene un «subtexto» no patriarcal, que más que un sistema hegemónico, revela una concepción patriarcal contradictoria y compleja en la que subyace un reconocimiento a ciertas parcelas de poder femenino.

Su análisis de los cultos pentecostales es muy sugestivo: el Dios pentecostal, afirma, es explícitamente masculino, subrepticamente andrógino y potencialmente revolucionario, por lo que a la concepción de los géneros se refiere (1990:691). Acaso por la ausencia de la Virgen María (a la que los evangélicos no veneran), la figura masculina de Dios incorpora lo femenino convirtiéndose en una imagen sensual y eminentemente dadora de amor. Esa ausencia, en contextos fuertemente católicos en los que la figura de la Virgen ocupa un lugar central en el universo simbólico, invita a meditar acerca de las reformulaciones que propician las conversiones y los cultos en templos vacíos de cualquier imagen. No sería muy extravagante pensar que la ausencia de esa referencia básica esté promoviendo otras presencias sustitutorias.

Es también interesante traer a estas páginas lo que apunta Elisabeth Brusco a partir de su trabajo entre pentecostales colombianas. Según afirma, el pentecostalismo puede ayudar a las mujeres latinoamericanas a resocializar a los hombres apartándolos de los patrones conductuales destructivos inspirados en el «modelo machista», y ello puede resultar de una eficacia cotidiana y práctica mayor que las propuestas feministas. Y si los evangélicos están teniendo un éxito significativo en esta delicada empresa es precisamente porque han sabido mantener la pretensión, la ilusión, del control masculino, ampliando simultáneamente el campo de acción de las mujeres dentro y fuera de las iglesias (1993).

El impacto de los protestantismos en zonas diversas de la cultura, el manejo estratégico del «born again» (renacimiento) que define las conversiones a las corrientes más dinámicas del evangelismo, los nuevos caminos que dibujan las redefiniciones de las identidades en el seno de las iglesias emergentes, son invitaciones a repensar el rol de las religiones en contextos socioculturales contemporáneos. Tal vez tengamos que dedicar más atención al papel de los sistemas semiológicos y simbólicos, a su imbricación creativa con las relaciones de poder y a su relación con el contexto económico y social. Acaso no hacemos sino dar vueltas y más vueltas sobre ese oscilar entre las explicaciones macrosociológicas, destinadas a ratificar la persistencia de mecanismos sociales supuestos, y los procesos microsociológicos, concretos, cotidianos.

La apropiación cotidiana de los usos sociales de la religión, la interacción simbiótica de sistemas de género y conductas socio-religiosas, los beneficios derivados de esquemas que no son abiertamente revolucionarios - pero que configuran estrategias que son de gran eficacia cotidiana, porque reformulan los dictados de la subordinación y la dependencia sin enfrentarlos -, son todos temas que llaman a la reflexión. Porque podemos entenderlo como otra forma de alienación, como una liberación engañosa. Como ficción que deja las cosas de nuevo en su lugar bajo la apariencia de una transformación falaz. Más allá, incluso podríamos interpretar que los efectos son perversos, porque camufla las asimetrías básicas sin resolverlas, porque disfraza algunas de las más sangrantes contradicciones de la subordinación para que siga viviendo aún con más vigor. Pero también es un problema de juego de subjetividades y de espejos ideológicos entre investigadores e investigados, lo cual tiene efectos indiscutibles sobre nues-

tros criterios para medir los cambios, la opresión, la dependencia, las relaciones de poder. Tal vez deberíamos de preguntarnos si queremos comprender, explicar o denunciar. Y cuáles son las prioridades que ordenan estas opciones...

La cita que encabeza este trabajo inquieta y perturba, nos «mueve el piso» ideológico y conmociona los supuestos con los que a veces trabajamos de manera un tanto mecánica. Pienso, no obstante, que conmociones de este género son indispensables para intentar redefinir nuestra mirada etnográfica sobre los procesos concretos, mínimos, que propenden a la invisibilidad.

BIBLIOGRAFÍA

BERGER, Peter (1981) **Para una teoría sociológica de la religión**, Barcelona: Kairós.

BOURDIEU, Pierre (1985) **¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos**. Madrid: Akal.

BOURDIEU, P. (1988) **Cosas dichas por Pierre Bourdieu**. Barcelona: Gedisa.

BRUSCO, Elisabeth (1993) «The Reformation of Machismo: Asceticism and Masculinity among Colombian Evangelicals». En: V. Garrard-Burnett y D. Stoll (Eds.) **Rethinking Protestantism in Latin America**. Philadelphia: Temple University Press.

CARRASCO, P. E. (1988) «¿Convertir para no transformar? La noción de conversión en los protestantes de América Central. Estudio de una muestra de relatos de conversión». **Cristianismo y Sociedad**, 95 (1) : 7-50.

CLIFFORD, James (1991) «Sobre la alegoría etnográfica». En: J. Clifford y G. E. Marcus (Eds.) **Retóricas de la antropología**, Barcelona: Júcar. Págs: 151-182.

CLIFFORD, James (1992) «Sobre la autoridad etnográfica». En: C. Geertz, J. Clifford y otros, **El surgimiento de la antropología postmoderna**, Barcelona: Gedisa. Págs: 141-170.

CUCCHIARI, S. (1990) «Between shame and sanctification: patriarchy and its transformation in Sicilian Pentecostalism». **American Ethnologist**, 17 (4) : 685-707.

GILL, L. (1990) «Like a Veil to Cover them: Women and the Pentecostal Movement in La Paz». **American Ethnologist**, 17 (4) : 708-721.

GILL, L. (1993) «Religious Mobility and the Many Words of God in La Paz, Bolivia». En: V. Garrard-Burnett y D. Stoll (Eds.), **Rethinking Protestantism in Latin America**. Philadelphia: Temple University Press.

GOLDIN, L. y B. METZ (1991) «An expression of cultural change: invisible converts to protestantism among highland Guatemala mayas». **Ethnology** XXX (4) : 325-338.

GREEN, L. (1993) «Shifting Affiliations: Mayan Widows and 'Evangélicos' in Guatemala». En V. Garrard- Burnett y D. Stoll (Eds.), **Rethinking Protestantism in Latin America**. Philadelphia: Temple University Press.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. (1988) «Sociedad y cultura en las biografías indígenas americanas» y «Significación de la narrativa biográfica entre los mayas yucatecos». En: **Biografías y confesiones de los indios de América**. Madrid: Arbor.

KAMSTEEG, F. (1990) «Pastor y discípulo, líderes y laicos entre los pentecostales de Arequipa». **Cristianismo y Sociedad**, 106:59-75.

PALMA, S. y H. VILLELA (1991) «El pentecostalismo: la religión popular del protestantismo latinoamericano». **Cristianismo y Sociedad**, 109:87-95.

SAMANDÚ, L. E. (1991) «Religión e identidades en Centroamérica», **Cristianismo y Sociedad**, 109:67-117.

SLOOTWEG, H. (1991) «Mujeres pentecostales chilenas. Un caso en Iquique». En: **Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño**. Costa Rica: Ed. DEI.

CAMINOS SONOROS QUE HACEN DEL SILENCIO HISTORIA. LAS MUJERES INDIGENAS DE CHIAPAS (MÉXICO)

Pilar R. Gil Tébar

Profesora de Antropología Social
Universidad de Huelva

Nuestra esperanza es que algún día cambie nuestra situación, que se nos trate a las mujeres con respeto, justicia y democracia. Comandante Ramona. (CCRI-CG del EZLN)

Los acontecimientos que se iniciaron en enero de 1994, y que se prolongan hasta el día de hoy, han servido como trampolín desde el que ha tomado fuerza para captar la atención de las agencias de noticias, la realidad social de una región del mundo que hasta ese momento, había pasado desapercibida. De repente, Chiapas, tomando el pincel en sus manos, dibuja su propia silueta y se hace presente en el panorama internacional. Salen a la luz las miserias escondidas en el *sótano mexicano*, guardadas para no permitir que su insolencia obstaculice la entrada de la República en el Primer Mundo, y para ocultar las nefastas consecuencias que ese deseo ha venido derramando entre los grupos sociales más desfavorecidos, especialmente los de raigambre indígena.

Desde los años cincuenta el modelo de desarrollo implantado en México, beneficia el proceso de industrialización y rápido crecimiento económico en las zonas norte y centro del país, sacrificando el campo y a los campesinos, fundamentalmente, a los del sur. En tanto al capital industrial en su versión agraria, propietario de las tierras más fértiles y de una avanzada maquinaria agrícola, se le abren carreteras que faciliten el comercio, se le exime temporalmente de algunos impuestos y se le concede subsidios relativos al uso de recursos energéticos, a los pequeños campesinos, que poseen las tierras menos rentables, se les mantienen bajos los precios de sus productos y se les escatiman servicios, obligán-

doles a emigrar a las ciudades, a las grandes propiedades donde alquilan su fuerza de trabajo, o a la conquista de la selva contribuyendo a la expansión de la frontera agrícola. Prueba de esta subordinación de la agricultura de subsistencia a la de agroexportación, del sur al norte, fue la implantación durante el mandato del Presidente Miguel de la Madrid, del llamado *Plan Chiapas*, mediante el cual se pretendía *fortalecer el papel de la economía chiapaneca como proveedor de alimentos y materias primas* (Villafuerte Solís y García Aguilar, 1994:85).

Con el proyecto modernizador del Presidente Carlos Salinas de Gortari, enfocado a la firma del Tratado de Libre Comercio, se hace una clara y contundente opción por la línea neoliberal consistente, entre otros aspectos, en desarticular los programas sociales de subsidios y protección y en reducir la inversión pública y los créditos. Las consecuencias sociales, todas ellas de elevado costo para los grupos más vulnerables, no se hacen esperar: aumento del subempleo y desempleo, abandono de tierras, marcado descenso de los servicios públicos, fuerte deterioro de las condiciones de vida y sobreexplotación de la mano de obra campesina ocupada en las empresas de agroexportación.

En Chiapas, frente al crecimiento de la pobreza, a modo de mecanismo asistencial, el gobierno puso en práctica el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL). Esta estrategia, enmarcada dentro de la línea del neoliberalismo social, tiende a la reconversión de la economía campesina reforzando la actual estructura agraria. Asimismo, la administración, gestión y canalización de recursos de ese Programa ha conducido al establecimiento de una estructura de relaciones entre las agencias destinadas al efecto y los productores, que ha derivado en una compleja red de control político basado en el clientelismo.

Dentro de ese mismo ánimo modernizador, se ubican las reformas al Artículo 27 de la Constitución y la nueva Ley de Reforma Agraria, ambas enfocadas a la supresión de los obstáculos que antaño impedían, por un lado, convertir la tierra en mercancía y, por otro, la participación de inversionistas privados en la reactivación económica de la misma.

Paralelamente, se produce un aumento en la toma de conciencia y de la capacidad crítica entre los campesinos, que los conducen a la búsqueda de alternativas más justas para sus vidas. De este modo, según los propios testimonios de indígenas, ante la certeza de que *los poderosos, los acomodados y los cantineros nos están chupando la sangre* (Ruiz García, 1993:3), agrupados en organizaciones analizan su historia, estudian la Ley Agraria y, consecuentemente, dan inicio a la exposición de sus demandas: exigencia de tierras, ampliación de ejidos e indemnización por las tierras que les fueron arrebatadas para construir presas hidráulicas y pozos petrolíferos, o para ampliar las fincas ganaderas y de agroexportación. Igualmente, piden la elección libre y democrática de sus autoridades, las más de las veces coludidas en corrupción con el gobierno estatal; la limpieza en el uso de los fondos públicos; la concesión de servicios básicos, etc.

Como reacción a esas demandas, los gobiernos federal y estatal ofrecen una serie de respuestas que oscilan desde la aplicación de medidas de carácter asistencialista, hasta la práctica del terror y de la represión. De este modo, se

hacen resoluciones presidenciales relativas a la afectación de fincas que no siempre han sido cumplidas, fincas que dadas sus extensiones no debieran existir de acuerdo a la Ley de Reforma Agraria de 1917.

Otra medida ha sido la dotación de tierras ubicadas en el mismo término a distintos grupos campesinos, provocando conflictos entre ellos con sus consecuentes enfrentamientos. Un tercer mecanismo ha consistido en la compra de tierras por parte del gobierno para, posteriormente, venderlas a los agricultores: falsa solución y corta en el tiempo cuya secuela ha sido el endeudamiento a largo plazo de no pocos campesinos. Finalmente, el recurso a la violencia, empleado por fuerzas gubernamentales -estatales y federales- así como por los cuerpos armados de carácter privado -*guardias blancas* de los finqueros- se ha convertido en la respuesta más frecuente, traducida en asesinatos de líderes, secuestros, violaciones, hostigamientos, desalojos violentos, detenciones arbitrarias, etc (Ruiz García, 1988).

En este telón de fondo, en el que se dibuja un paisaje de miseria, injusticia y discriminación, de maltratos y de violencia, se desarrolla la vida cotidiana de las mujeres indígenas que habitan las distintas regiones de Chiapas, sean Los Altos, la Selva Lacandona, o el Norte, entre otras. Como un nódulo en el que se conjugan dos niveles de dominación -la procedente del mundo exterior sobre su grupo étnico y la que éste mismo le inflige- la población femenina siente sobre su piel, en una suma hiriente, los resquebrajamientos nacidos de su condición de pobres, de indias y, finalmente, de mujeres.

LAS MUJERES INDÍGENAS DE CHIAPAS. UNA HISTORIA DE SUBORDINACIÓN Y SILENCIO

Es bien sabido que los movimientos indígenas, en su deseo de fortalecer sus demandas encauzadas a la construcción de un porvenir propio, buscan en el pasado el referente de una edad dorada, en la que la armonía y el equilibrio exhibían su máximo brillo. En este recuerdo del futuro -atendiendo a la estructura cíclica del tiempo- se resalta el igualitarismo y la horizontalidad vigentes en las relaciones que los individuos mantenían entre sí.

Según una lectura *sui generis* de ese pasado, antes de que llegaran los elementos perturbadores procedentes del exterior, trastocando el orden indígena, ni la estratificación social ni la discriminación por razón de género, eran conocidas por quienes vivían su cotidianidad en el interior de estas utopías pensadas y recreadas desde el presente. Utopías nacidas como reacción legítima a la amenaza de su disolución como grupo diferenciado en una homogeneidad anónima que, una vez más, agentes externos pretenden imponerles. Sin embargo, la relectura e interpretación de los testimonios legados por la historia -su historia- apuntan a otras realidades en las que, como toda organización sociocultural compleja, la diferenciación social derivada de la asignación de status y roles diversos se hace patente, extendiéndose, naturalmente, al ámbito del género.

Desde el inicio de la época colonial hasta nuestros días, el nuevo orden socioeconómico ha estado refuncionalizando los aspectos de la organización

indígena que resultan operativos para su desarrollo. De este modo, busca obtener de la forma más efectiva, la articulación de ambas estructuras para su propia reproducción. Tal es el caso, tanto en la Colonia como en la actualidad, de la conjugación de intereses entre las jerarquías tradicionales de poder y las instancias supracomunales gestionadas por las autoridades españolas -en la historia- o por los gobiernos federal y estatal -en este siglo-. De ese mismo modo, la posición de la mujer sujeta a una secular subordinación al mandato masculino, al que se agrega el clasista y el étnico desde el contacto entre ambas culturas, ha sido perpetuada dado el efecto satisfactorio que conlleva.

En ese sentido, en el desempeño de su rol materno y de cuidado de la familia, así como de transmisora y reproductora, mediante el proceso socializador, de sus pautas culturales en las que están implícitas las orientaciones relativas a la aceptación de las relaciones de subordinación/dominación, las mujeres contribuyen de un modo valioso, al mantenimiento de las condiciones que permiten la existencia del sistema socioeconómico actual. Dicha asimilación ideológica de la desigualdad y su posterior reproducción, afecta, como veremos, no sólo a las relaciones entre las clases y las etnias, sino también a las establecidas entre hombres y mujeres en el interior de las mismas¹.

Ya desde el embarazo, las diferencias entre los sexos se hace efectiva dentro de las comunidades. Así, atendiendo a las prospecciones hechas por la partera, el trato hacia la madre será diferente según se trate de la llegada de un niño o de una niña.

En el primer caso, la embarazada, además de la demostración de júbilo por parte del esposo, recibirá mayores y mejores cuidados de la familia, consistentes, fundamentalmente, en una alimentación más esmerada. La explicación reside en que la gestación de un hombre conlleva mayor esfuerzo para la madre, puesto que el cuerpo masculino al ser más completo y perfecto que el femenino, supone más desgaste para ella. Sin embargo, si la anunciada es niña, la mujer recibirá del marido, en el mejor de los casos, indiferencia y, en lo más común, indignación, porque no podrá de disponer de manos que le ayuden en el trabajo de la milpa. Asimismo, la mujer no contará con apoyo de ningún tipo, por parte de su familia y allegados.

Una vez en el mundo, los recién nacidos reciben un trato diferenciado en virtud de su sexo. Por ejemplo, la lactancia materna es más continua y prolongada en el niño, al igual que los cuidados que se le dispensan. A medida que avanzan en su infancia, la asignación de roles y la identificación con el progenitor de su mismo sexo se van haciendo más marcadas. Entre la diversidad de índices

¹ Todos la información expuesta, a partir de ahora, procede de dos fuentes. En primer lugar, del trabajo etnográfico realizado, tanto en diversas comunidades indígenas ubicadas en las zonas tzotzil y tzeltal, como en los encuentros de mujeres, organizados por la Diócesis de San Cristóbal de las Casas. En segundo lugar, de la consulta a la documentación bibliográfica disponible.

que así lo señalan, uno de ellos hace referencia a la alimentación. Así, el padre y los hijos varones comen primero y una porción de comida más abundante y de mejor calidad; en el caso frecuente de que los alimentos sean escasos, puede suceder que la madre y las hijas no lleguen a ingerirlos.

Otro reflejo del trato desigual nace cuando, ante la posibilidad de enviar a los hijos a la escuela, se beneficia a los niños sobre las niñas con el fin de que conozcan los rudimentos de la lengua castellana, ya que se considera que en el futuro serán ellos los que establecerán un contacto más fluidos con la sociedad mestiza.

Desde temprana edad, las niñas son iniciadas por sus madres en el trabajo doméstico: hacer tortillas, moler maíz, alimentar a los animales, cuidar a los hermanos, acarrear agua y leña, etc. También las acompañan en el desempeño de estrategias adicionales encaminadas a completar los exiguos ingresos del esposo: realización de artesanías -textiles y de alfarería- y su posterior venta, así como la comercialización de frutas, verduras y carbón. Igualmente, participan junto a sus madres en las labores del campo ayudando al padre en las distintas tareas que éste les requiera.

Entre los distintos valores que les son inculcados a las niñas en su proceso de socialización, destaca el que se refiere a la obediencia debida al padre. Cuando una muchacha contradice su mandato o no lo cumple con la pulcritud esperada, no sólo ella recibirá la reprimenda correspondiente; el castigo se hace extensivo a la madre quien, como responsable de su educación puede llegar a ser golpeada por su marido, con el fin de hacerle entender cómo debe tratar a las hijas para que no resulten *malcriadas*. Puede darse el caso de que ante la persistente desobediencia de su hija, el padre decida venderla a algún hombre que la pretenda, intercambiándola por dinero o por otro bien, normalmente, un animal. Venta que, por lo común, se realiza sin consultar a la madre.

En esa misma línea de sumisión a las decisiones paternas se enmarca, una vez llegada la pubertad, la aceptación del matrimonio concertado o del deseo del hombre que quiera desposarla sin contar con su opinión. En el primer caso, el padre de la muchacha, cuando ésta alcanza la edad de diez años, aproximadamente, establece contacto con un compadre, amigo, o individuo con el que le una algún tipo de interés, con el fin de casar a su hija con el hijo de éstos. En el segundo caso, si en la comunidad existe algún hombre interesado por la muchacha, aquél acompañado por su padre (si se trata de un joven) negociará directamente con el progenitor de ella, hasta llegar a un acuerdo satisfactorio para los tres.

Cuando una muchacha queda embarazada antes de casarse, adquiere el status de viuda, por lo que sólo un hombre, también viudo o divorciado, del que normalmente le separa una gran diferencia de edad, puede tomarla en matrimonio.

Efectuado el casamiento, la nueva pareja vive, al menos durante un año, en casa de los padres de mujer, hasta que se considere que el esposo ha prestado los servicios debidos al suegro. Posteriormente, dependiendo de su nivel económi-

co, se trasladan a vivir a una nueva residencia o bien a la casa de los padres del marido. En este último caso, la mujer no sólo queda sometida en obediencia a su esposo, sino también al mandato de la suegra en lo que atañe a las tareas domésticas y cuidados familiares. Asimismo, no son raras las ocasiones en las que la mujer se ve obligada a mantener relaciones sexuales con su suegro y cuñados cuando éstos conviven en la misma casa.

Casada, la mujer emplea su tiempo en las tareas de la casa y en las que realiza como *apoyo* al trabajo de su marido. Normalmente, su jornada comienza a las tres o cuatro de la madrugada. La primera tarea, después de lavar el nixtamal, es la de moler el maíz para obtener la harina con la que hará las tortillas necesarias para todo el día. También, prepara el desayuno para el marido quien, entre las seis y las ocho, saldrá a trabajar al campo. Ella permanece en la casa desarrollando las tareas necesarias como la limpieza de la misma, el lavado a mano de la ropa, la preparación de la comida, el cuidado de los animales o el acarreo de agua, para lo que tendrá que desplazarse repetidamente hasta el río más cercano.

Lo mismo sucede con el transporte de leña, teniendo que adentrarse en la montaña, para salir cargada con pesados fardos. Las mujeres que tienen borregos deben ir a pastorear, otras han de vender frutas o verduras o tejer en sus telares. También, tienen que salir para *ayudar* a su marido en las labores de la milpa y, en el caso de que dispongan de un terreno para el cultivo de café, al igual que el frijol, será ella la encargada de sembrarlo, cosecharlo y secarlo.

Cuando hay que salir a trabajar a las fincas, normalmente, el marido se hace acompañar por su esposa e hijos. En ellas han de trabajar a destajo, por lo que la colaboración de toda la familia es indispensable. Sin embargo, el patrón sólo cuenta con el hombre a la hora de pagar el jornal. El marido no ofrece a su esposa la parte proporcional que le corresponde y, en no pocas ocasiones, lo consume en la compra de alcohol. Éste es uno de los mecanismos más eficaces para mantener *acasillados* a los jornaleros, quienes una vez endeudados al comprar más licor del que su jornal le permite, tendrán que trabajar gratuitamente para saldar esa deuda. En este ámbito finquero no sólo se da una explotación laboral de la mujer sino que, además, el hacendado aún en tiempos actuales, puede ejercer el derecho de pernada sobre las esposas e hijas de sus trabajadores.

Como sucede en las fincas, las mujeres que obtienen sus propios recursos económicos por otros medios, sean éstos la venta de sus artesanías o productos agrícolas, o bien el trabajo asalariado que, generalmente las hijas desarrollan como empleadas domésticas en la ciudad, deben entregarlos íntegramente a su esposo o padre, quien será el único con derecho de administración y uso del mismo.

Cuando una mujer indígena queda viuda, su situación se agrava severamente, puesto que a las labores tradicionalmente asignadas a su género, ha de añadir las que hasta entonces desempeñaba su esposo. A eso se une la desventaja en su posición respecto a la herencia de la tierra que su marido tenía en posesión.

Por lo general, el derecho consuetudinario ejecutado por decisión de la comunidad reunida en asamblea, traspasa esa parcela a otro hombre que la solicite y que tenga a su cargo una familia, arrebatándosela a la viuda a no ser que ésta tenga un hijo varón con edad suficiente para hacerse responsable.

Alcanzada la ancianidad, la mujer conoce cierta mejoría en su status; mejoría nacida de la sabiduría que la experiencia vivida otorga. En esta etapa de su vida, a diferencia de la juventud o madurez, la voz femenina es escuchada en las asambleas comunitarias e, incluso, respetada y tomada en cuenta. Lo mismo acontece en el ámbito familiar, en el que si bien ha dejado de ejercer su función de reproducción física, ha reforzado la de reproducción social, al inculcar entre las jóvenes los valores y actitudes que, a lo largo de sus vidas, serán los que orienten su conducta. Aún así, este nuevo status no logra romper la subordinación que le une con el grupo masculino, puesto que el hombre, sea esposo o, lo más común, hijo, seguirá modulando el volumen de su voz.

A grandes y toscos trazos, buscando ser refinados en intentos futuros, hemos intentado dibujar el panorama en el que se desenvuelve el ciclo vital de las mujeres indígenas de Chiapas. Un paisaje en el que predominan los colores de la subordinación y la sumisión, mezclados con tonalidades de explotación y silencio. Sin embargo, poco a poco, ellas mismas, como quien teje un petate -simbolizado en el Popol Vuh como el tejido de la historia- van entrelazando sus fuerzas y buscando caminos en los que hacer oír su voz.

ABRIENDO BRECHAS. EL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL Y LA CONVENCIÓN ESTATAL DE MUJERES CHIAPANECAS

No puede decirse que en el devenir histórico de Chiapas, las mujeres indígenas hayan adoptado una actitud de absoluta pasividad ante los acontecimientos sociales, políticos o económicos que han ido delineando sus modos de vida. Como ejemplos, baste recordar el protagonismo que tuvieron María Candelaria en la llamada rebelión tzeltal de 1712, o Agustina Gómez Checheb en la tzotzil de 1869. Sin embargo, tal participación no es reflejo de un *modus vivendi* plenamente asentado y aceptado, sino que es producto de la especificidad de un momento en el que las condiciones vitales han experimentado una agudización en su deterioro, requiriendo la unión de hombres y mujeres para elevar una protesta común, frente a las circunstancias que los envuelven a todos.

Lo mismo ha sucedido en lo que va del presente siglo, fundamentalmente en su segunda mitad, en la que han aflorado organizaciones campesinas e indígenas, tanto afiliadas al partido gobernante como de carácter independiente. Es evidente la participación activa que las mujeres han detentado en estos movimientos nacidos de la necesidad de reivindicaciones económicas, sociales y étnicas. No obstante, a pesar de que la presencia femenina es

cada vez más notable, ha figurado como mero apoyo moral y numérico, puesto que hasta ahora no ha desempeñado cargos de dirección y gestión, ni ha presentado exigencias específicas de su condición femenina. Un caso diferente, en cuanto a participación cualitativa femenina, lo constituye la organización *J'pas joloviletik*, nacida como cooperativa en 1984 a instancias del Instituto Nacional Indigenista, con el fin de dar cauce comercial a las artesanías textiles. Sin embargo, desde 1992, se independiza de ese organismo gubernamental y son las mismas mujeres las que la administran y gestionan. Asimismo, esta cooperativa no restringe su interés al ámbito de la producción y comercialización, sino que la trasciende al poner en práctica proyectos de alfabetización y salud, así como talleres de derechos humanos y constitucionales.

Es innegable que la rebelión zapatista de enero de 1994, ha supuesto un revulsivo en lo que al papel de las mujeres indígenas se refiere. Como se sabe, dos de los momentos tácticos más importantes, cargados además por una gran significación simbólica, tales como la toma de la ciudad de San Cristóbal de las Casas y la liberación de los presos del centro penitenciario CERESO 5, fueron ejecutados y comandados por mujeres dirigentes y de la base del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Aún así, el logro más importante ha sido, según el decir de las propias rebeldes, la implantación de un régimen de igualdad entre los sexos dentro del grupo zapatista. Igualdad que se hizo patente en marzo de 1993, con la aprobación en el interior del mismo de la *Ley de Mujeres*, nacida como consenso después de largas consultas a las mujeres de las comunidades. El carácter revolucionario de esta ley, hace comentar al Subcomandante Marcos lo siguiente: *el primer alzamiento del EZLN fue en marzo de 1993 y lo encabezaron las mujeres zapatistas. No hubo bajas y ganaron. Cosas de estas tierras* (Subcomandante Marcos, 1995:25). En los diez puntos que conforman este nuevo código se incluye, el derecho de las mujeres a la participación política, al trabajo y salario justo, a participar en sus comunidades y a poder detentar cargos, a la educación y a la salud, a la elección libre de la pareja y del número de hijos, a no ser maltratadas y a tener cargos dentro del grupo revolucionario (Véase Apéndice I).

Las continuas apelaciones hechas por las mujeres zapatistas al resto de la población femenina, han actuado como un catalizador en el proceso organizativo de los movimientos de mujeres chiapanecas, tanto indígenas como mestizas. Organización que, desde finales de la década de los ochenta, se viene gestando de un modo lento pero paulatino, con el apoyo de la acción de mujeres procedentes del ámbito universitario y de las ONGs, así como de las que realizan trabajo pastoral dentro de la Diócesis de San Cristóbal.

De este modo, aprovechando el sustrato de las organizaciones campesinas e indígenas, diocesanas y civiles, que cuentan con participación femenina, nace en 1994, la Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas; organismo que junto al Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campe-

sinas (CEOIC), el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y el Movimiento de la Sociedad Civil (MOSOCI), conforma la Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco (AEDPCH), principal fuerza de oposición civil, en unión con el Gobierno de Transición en Rebelión.

La Asamblea Estatal recibe en su seno a más de quinientas mujeres chiapanecas de una variada procedencia social. En ella se reúnen indígenas y mestizas, campesinas y profesionales, artesanas y comerciantes. A tal diversidad responde la pluralidad de sus demandas, si bien todas ellas están unidas por el nexo del género y por su deseo de participar en el movimiento de resistencia civil. Prueba de ésto último, es su presencia en la Convención Nacional Democrática en sus distintas convocatorias, desde la primera, realizada a petición del EZLN en *Aguascalientes en agosto de 1994, hasta la última en Querétaro en enero de 1995*.

Las reivindicaciones globales de la Convención de Mujeres, responden a dos niveles de acción. Por una parte, se encuentran las relativas a la coyuntura actual así como a las necesidades inmediatas. De este modo, las exigencias apuntan a la desmilitarización del Estado, al cese de la confusión en la información, a la finalización de las amenazas e intimidaciones a la población civil, a la llegada definitiva de la paz, a la justicia y el respeto a los derechos humanos, etc. Por otra parte, se plantean demandas que hacen referencia más explícita al género. En este sentido, se considera que en el Congreso Constituyente al que se aspira para confeccionar una nueva Constitución, participen de forma paritaria hombres y mujeres, así como que la Carta Magna renovada destierre cualquier discriminación sexista en el dictado y aplicación de sus reglamentos, códigos y leyes (Olivera Bustamente, 1994:68).

En el caso de las mujeres indígenas integradas en la Convención, sus demandas hacen una referencia a la doble discriminación que sufren por su condición étnica y de género, percibiendo claramente, a los agentes de dicho trato discriminatorio. En primer lugar, el gobierno y sus funcionarios que no atienden sus peticiones y que, ya no sólo no apoyan sus organizaciones y proyectos productivos, sino que además, al considerar que tales asociaciones sirven de respaldo a la insurgencia zapatista, las bloquean, retirándoles las ayudas crediticias de PRONASOL y PROCAMPO. Y, en segundo lugar, los mestizos en general, trátense de finqueros y ganaderos, de los intermediarios, de los médicos o, incluso, de las mismas mujeres.

Asimismo, reivindican su derecho a la educación tanto para ellas como para sus hijos, el acceso digno a los servicios de salud y, más concretamente, a que sean consultadas en lo que al control de la natalidad se refiere, a trabajo y salario justo, a conocer las leyes que les afecten, a no ser presionadas para entrar a formar parte de una determinada formación política, a disponer de una alimentación variada y equilibrada y a ser tratadas con respeto porque *nuestra sangre y nuestros huesos son como los de los caxlanes* (mestizos).

No obstante, según su propio testimonio, existe una tercera vía de discriminación en el interior de las propias comunidades. Al respecto, realizan una interesante distinción entre lo que ellas mismas consideran *buenas y malas costumbres*, en relación al trato que dispensan a las mujeres y a su contribución a la perpetuación de su cultura. Así, por ejemplo, se rebelan contra la costumbre del matrimonio obligado, sin consultar a la mujer y sin permitirle elegir a su pareja, o a tener que establecer relaciones sexuales con su padre, su suegro o su cuñado contra su voluntad. Asimismo, quieren decidir de común acuerdo con el esposo, sobre el número de hijos que conformen la familia. También, denostan los malos tratos físicos que les son inflingidos por los miembros masculinos de la unidad familiar, tanto de origen como de afiliación. Otras costumbres que, a su parecer, deben cambiar son, por una parte, las que impiden su participación en los cargos que impliquen autoridad en el interior de las comunidades y, por otra, su exclusión de la tenencia de la tierra y de la capacidad de heredarla.

Ese ánimo crítico ha desembocado en la puesta en tela de juicio, por parte de las mujeres indígenas, de la polémica adición hecha al Artículo 4 de la Constitución Mexicana en 1992 (véase Apéndice II). Según el primer párrafo del Artículo, la ley mexicana protege los usos y costumbres de los distintos pueblos que conforman la nación. Para las mujeres supone la prolongación de hábitos culturales y jurídicos que redundan en su perjuicio, tales como los ya mencionados, si bien reconocen su bondad en cuestiones como el mantenimiento de sus lenguas y de sus tradiciones médicas. La remodelación de ese artículo constituye, por tanto, uno de los ejes principales de las reivindicaciones que las mujeres indígenas están llevando a cabo, desde su posición como integrantes de la Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas.

UNA SILENTE VEREDA SE HACE CAMINO. LA COORDINADORA DIOCESANA DE MUJERES (DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS)

Desde la llegada del Obispo Samuel Ruiz García a esta Diócesis del Estado de Chiapas (1960)², la labor pastoral ha tenido como objetivo principal, el acercamiento a los modos de vida de quienes conforman la mayor parte de su feligresía, es decir, los pueblos indígenas. Siguiendo la misma dinámica que ejecutó la primera generación de misioneros arribados a Chiapas, de la mano de Fray Bartolomé de las Casas, los actuales agentes de pastoral realizan continuas salidas a las comunidades, con el fin de conocer cómo se va desarrollando la vida de los creyentes, así como para satisfacer

² Actualmente, el Estado de Chiapas está dividido en tres Diócesis: la Diócesis de Tuxtla, la Diócesis de Tapachula y la Diócesis de San Cristóbal de las Casas.

sus necesidades espirituales. No obstante, el enfoque que ha ido encauzando la política pastoral, ha experimentado una modificación esencial al desprenderse de la actitud asistencialista e inmediatista que caracterizó el trabajo durante las décadas de los sesenta y setenta, para profundizar en el análisis de las causas de las que derivan sus actuales condiciones de vida, de manera que sean los mismos indígenas, los agentes activos del cambio de acuerdo a sus propios parámetros culturales.

Obstáculos como las grandes distancias a recorrer -las más de las veces a pie o a caballo porque no hay otra alternativa- o la escasez numérica de sacerdotes, religiosas y religiosos, así como el deseo de *inculturar la fe*, contribuyen a que surjan ministerios, como la catequesis o la diaconía, desempeñados por los indígenas para continuar la tarea pastoral. Ellos son los verdaderos ejes dinamizadores de la iglesia católica en el interior de sus comunidades, a través de la reflexión de la Palabra de Dios, animándolas a actuar de un modo coherente a la misma.

Sin embargo, a medida que esa labor iba afianzándose, entre las agentes de pastoral se fue despertando una preocupación por la escasa o nula participación de las mujeres en las celebraciones asamblearias, en las que no se oían sus voces, así como ante la inexistencia de un programa específicamente dirigido a ellas. De un modo paulatino, salvando las resistencias procedentes tanto de la oposición de los hombres, como del temor de las mujeres a aportar sus visiones o a opinar, consiguieron que fueran reuniéndose pequeños grupos en los que, desde su perspectiva, leyeran y analizaran el Evangelio con el apoyo de las asesoras pastorales.

Desde ahí, y como fruto de *un trabajo muy lento*, que todavía continúa, algunas mujeres se atrevieron a embarcarse en la aventura de unirse para defender sus derechos dentro de sus pueblos, para participar en los diferentes niveles sociales y para animar a otras mujeres a organizarse. De este modo, han conseguido levantar pequeños proyectos productivos encaminados a mejorar la alimentación de las comunidades, o cooperativas de artesanías para darles una salida comercial, o comités de salud y educación. Asimismo, intervienen en el trabajo de la iglesia, aceptando ser coordinadoras de las mujeres de sus comunidades o bien incorporándose al ministerio catequístico.

A su vez, las que como consecuencia de este camino de reflexión han ido profundizando y madurando su conciencia social, están integrándose en las organizaciones populares, con el fin de sumarse a la elevación de las demandas generales de la población campesina.

Como resultado de este proceso, nació en 1992 la Coordinadora Diocesana de Mujeres, cuyo propósito fundamental es el de *articular, orientar, compartir y unir la fuerza de las mujeres*. Asimismo, desde que fue creada la Convención Estatal de Mujeres, la Coordinadora participa como elemento activo en el interior de la misma. En el desarrollo de su trabajo se distinguen cuatro niveles organizativos.

El primero de ellos, de rango local, está conformado por las mujeres de cada comunidad y por una o dos coordinadoras nombradas por ellas mismas. Cada uno de esos grupos cuenta con un promedio de quince a cuarenta mujeres. En el segundo nivel, de carácter regional, se reúnen los grupos de comunidades con asentamientos cercanos, para llevar a cabo una serie de encuentros. Existen una o dos coordinadoras por región, también elegidas por las mismas mujeres entre las coordinadoras locales. En el nivel zonal, se reúnen las mujeres que viven en la misma zona, de acuerdo a la estructura territorial de la Diócesis³. Al menos una vez al año se convoca, bien a las representantes, bien a todas las que tengan posibilidad de asistir, para compartir las experiencias vividas en ese lapso de tiempo. Las representantes de zona suelen ser, a su vez, coordinadoras del trabajo con las mujeres a nivel de municipio o parroquia. En el cuarto nivel, se encuentra la Coordinadora Diocesana, constituida por representantes de cada una de las zonas. En la actualidad, existen aproximadamente cien representantes de los trescientos cincuenta grupos organizados, a las que se unen las asesoras pastorales que participan, también, en cada uno de los ámbitos anteriores. En conjunto, todas unidas llegan a sumar un total de cuatro mil mujeres. Finalmente, hay un quinto nivel que rebasa los límites del estado chiapaneco. En él, la Coordinadora Sancristobalense se integra en la Coordinadora de Mujeres del Sureste, donde además participan Veracruz, Oaxaca, Tabasco y Quintana Roo.

Con una frecuencia cercana al trimestre, la Coordinadora convoca en San Cristóbal de las Casas, a las coordinadoras zonales para celebrar un encuentro-taller que sirva, también, como ocasión para llevar a cabo un intercambio de impresiones y experiencias. Normalmente, esos encuentros persiguen cumplir tres objetivos: 1) hacer que las mujeres asistentes compartan sus estados de ánimo y sus sentimientos, para apoyarse unas a otras; 2) profundizar en el conocimiento de los fenómenos sociales por los que se esté atravesando con el fin de comprenderlos; 3) conseguir el fortalecimiento mutuo, para que cada una de ellas pueda continuar el trabajo emprendido en cada una de las comunidades.

Durante dos o tres días, las mujeres llegadas de todos los rincones de la Diócesis, estudian el tema que conforma el núcleo del seminario; tema que siem-

3 La Diócesis de San Cristóbal de las Casas está dividida en siete zonas geográficas que responden, fundamentalmente, a la composición étnica de su población. Esas divisiones son las siguientes: zonas Tzotzil, Tzeltal, Ch. A. B. (con predominio tzeltal; la diferencia estriba en que es un *islote pastoral* de dominio jesuita. Sus siglas responden a las iniciales de la tres poblaciones principales: Chilón, Arenas y Bachajón), Ch'ol, Centro (ahí está la sede de la Diócesis, o sea, la ciudad de San Cristóbal de las Casas; su composición es básicamente mestiza), Sureste (de composición mestiza y tojolabal) y, Sur (de predominio mestizo). En estas dos últimas zonas, dado su carácter fronterizo con Guatemala, también se atiende a la población indígena guatemalteca refugiada en Chiapas.

pre hace referencia al medio en el que viven, en sus aspectos sociales, políticos, económicos y étnicos. Para ello, cuentan con la asesoría de las agentes pastorales, así como con la documentación que algún experto les proporcione. Posteriormente, la temática abordada en términos globales, es trasladada a los casos concretos de sus comunidades, con el objeto de hacerles vislumbrar la articulación entre los distintos niveles y la interrelación establecida entre los fenómenos sociales. Es en el ámbito del análisis comunitario, donde la intervención de las mujeres se hace todavía más activa, aportando sus visiones desde su condición de género y desde sus particulares características sociales y étnicas. Desde su perspectiva examinan e interpretan lo aprendido para, posteriormente, reflexionarlo a partir de la lectura del Evangelio.

Junto a ese aprendizaje, es de destacar el proceso de conocimiento e intercambio mutuo, que se produce entre las coordinadoras después de unos días de intensa convivencia, de la cual, como ellas mismas dicen, *una sale fortalecida*. El taller, como lugar de encuentro, facilita no ya sólo el establecimiento de una valiosa red de relaciones, sino también, la apertura de un espacio de comunicación en el que las mujeres comparten sus experiencias, sintiéndose reflejadas las unas en las otras. Es una oportunidad en la que ellas, fuera del ámbito dominado por los hombres, se sienten libres para expresar lo que en sus comunidades aún les cuesta.

Finalizado el taller, las mujeres van haciendo acopio de todo lo aprendido, intercambian sus dudas, sus opiniones y sus reflexiones. Se llevan consigo las vidas vividas por otras mujeres, con las que, como han descubierto, tanto tienen en común. También, se llevan la capacidad ampliada para analizar y juzgar, para hablar y hacerse escuchar. Todas las experiencias *académicas* y humanas serán revertidas en cada una de sus comunidades de origen, donde celebrarán pequeños encuentros en los que, como prolongación del desarrollado en San Cristóbal de las Casas, las mujeres comienzan a saberse capaces de protagonizar su propia historia.

VOCES QUE ABREN SENDEROS. CAMINOS DONDE EL SILENCIO SE HACE HISTORIA

Históricamente, ante las relaciones de dominación/subordinación establecidas entre los grupos cuyas condiciones sociales, étnicas o de género, los mantienen en un nivel de manifiesta desigualdad, el silencio ha constituido una estrategia cuya maleabilidad, lo lleva a convertirse en un espejo en el que se reflejan dos imágenes inversas de sí mismo: el silencio como coraza y el silencio como mordaza.

En el caso de los pueblos indígenas, el silencio visto desde fuera como pasividad, resignación o apatía, reviste una actitud de resistencia, como diría Mario Humberto Ruz, *plasmada en mito, voceada en rito de ensalmo, urdida en lana, deletreada en zoque; afilándose en el lomo del machete, en fidelidad a los dioses que parecen haberse ausentado; revivida al recordar el látigo de la finca o la emigración a la selva, reforzada al nombrar al hijo, al hermano o al com-*

padre. Resistencia hecha tejido, leyenda, escopeta, parentesco, rezo o cerámica (Ruz Sosa, 1986:9). Pero también, el silencio puede ser esgrimido como arma para imponer la sumisión al grupo subalterno, fundamentalmente, cuando éste, queriendo romper el cerco, opta por liberarse, organizándose y exponiendo sus demandas.

Referirse a las mujeres indígenas, implica tener que atravesar dos fronteras de silencio: una, marcada desde el exterior por el grupo hegemónico; otra, desde el interior, definida por la población masculina de su misma procedencia social y étnica. A modo de sólidos muros que definen esas líneas fronterizas, se alzan la dedicación a tiempo completo a las tareas domésticas, el cuidado de los miembros de la unidad familiar, las labores agrícolas y artesanales, la negativa a intervenir activamente en las asambleas comunales, la restricción de su valor social al rol materno y su relevante protagonismo en la reproducción y transmisión del sistema de valores que perpetua sus referentes culturales, entre ellos, la justificación ideológica de su propia subordinación.

Sin embargo, la conjugación de presiones internas y externas, está provocando el surgimiento de fisuras en tan macizos paramentos. La organización de las mujeres nacida de la necesidad de solventar los problemas básicos de sus comunidades (alimentación, salud, educación), traducida en proyectos productivos, cooperativas, comités, con el correspondiente apoyo desde el exterior (fundamentalmente la iglesia diocesana de San Cristóbal de las Casas y diversas ONGs), ha desembocado en reivindicaciones para desechar la desigualdad entre hombres y mujeres. Son grietas que, paulatinamente, van socavando la solidez de los moldes culturales y sociales que han impedido a las mujeres, no ya sólo su participación, sino incluso su presencia.

Pero también, en los últimos meses, el muro ha sentido en sus basamentos, súbitas rupturas producto de la acumulación silenciosa de tantos desdenes. Grietas y rupturas, tiempos largos y tiempos cortos, han contribuido a la apertura de caminos hechos de reflexión y de participación, nacidos para dejar atrás el mundo del silencio que amordaza, contruidos para conducir a un mundo en el que la voz se haga palabra, y la palabra, derecho.

APÉNDICE I

LEY REVOLUCIONARIA DE MUJERES DEL EJERCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL (EZLN)

1.- Las mujeres, sin importar su rezo, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.

2.- Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.

3.- Las mujeres tienen derecho a elegir el número de hijos que pueden tener y cuidar.

4.- Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y a tener cargos si son elegidas libre y democráticamente.

5.- Las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en su salud y alimentación.

6.- Las mujeres tienen derecho a la educación.

7.- Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligada por la fuerza a contraer matrimonio.

8.- Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente, ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente.

9.- Las mujeres podrán ocupar cargo de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

10.- Las mujeres podrán tener todos los derechos y obligaciones que señalen las leyes y reglamentos revolucionarios.

(ROJAS, Rosa (Comp.): **Chiapas. ¿Y las mujeres qué?** pp. 21-22)

APENDICE II

ARTÍCULO CUARTO CONSTITUCIONAL, PRIMER PÁRRAFO (ADICIÓN DEL 28 DE ENERO DE 1992)

La nación mexicana tiene composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquéllos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que la ley establece.

(ROJAS Rosa (Comp.) : **Chiapas. ¿Y las mujeres qué?** p. 184

BIBLIOGRAFÍA

CONVENCIÓN ESTATAL DE MUJERES CHIAPANECAS: **Escribiendo nuestra historia** (Sesiones I y II). San Cristóbal de las Casas, julio-octubre 1994.

DOCUMENTOS:

Tercer Encuentro Diocesano de Mujeres. San Cristóbal de las Casas, febrero 1993.

Cuarto Encuentro Diocesano de Mujeres. San Cristóbal de las Casas, mayo 1993.

Encuentro Diocesano de Mujeres Coordinadoras. San Cristóbal de las Casas, septiembre 1993.

Encuentro Diocesano de Mujeres. San Cristóbal de las Casas, marzo 1994.

Encuentro Diocesano de Mujeres. San Cristóbal de las Casas, junio 1994.

Encuentro Diocesano de Mujeres. San Cristóbal de las Casas, febrero 1995.

Taller Regional de Mujeres. San Cristóbal de las Casas, octubre 1994.

Encuentro de Mujeres del Sureste. San Cristóbal de las Casas, agosto 1993.

GARZA CALIGARIS Anna María y María Fernanda PAZ SALINAS: *Las migraciones: testimonios de una historia viva.* En **Anuario CEI.** vol. I San Cristóbal de las Casas, 1986. pp. 91-105.

GARZA CALIGARIS Anna María: *Sobre mujeres indígenas y su historia.* **Anuario CEI.** vol. III San Cristóbal de las Casas, 1989-1990 pp. 31-43.

MUJERES PARA EL DIALOGO:

Memoria del Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas y Campesinas. México, agosto 1992.

Compañeras. Boletín 46. México, 1994.

Compañeras. Boletín 48/49. México, 1994.

OLIVERA BUSTAMANTE Mercedes: *Aguascalientes y el movimiento social de mujeres chiapanecas.* En SORIANO HERNANDEZ Silvia (Coord.) : **A propósito de la insurgencia en Chiapas.** Asociación para el Desarrollo de la Investigación Científica y Humanística en Chiapas. México, 1994. pp. 57-82.

RUIZ GARCIA Samuel:

Informe quinquenal «Ad Limina». San Cristóbal de las Casas, 1988

Carta Pastoral. En esta hora de gracia. San Cristóbal de las Casas, 1993.

RUZ SOSA Mario Humberto: *A modo de presentación.* En **Anuario CEI.** vol. I. San Cristóbal de las Casas, 1986 pp. 7-9.

RUIZ ORTIZ Juana María: *El mandato de la mujer.* **Anuario CEI.** Vol. III. San Cristóbal de las Casas, 1989-1990 pp. 65-73.

SUBCOMANDANTE MARCOS: *El «primer» alzamiento.* En ROJAS Rosa (Comp.) : **Chiapas. ¿Y las mujeres qué?** Edic. La Correa Feminista. México, 1995. Vol. I, pp. 23-25.

TOLEDO TELLO Sonia: El papel de la cultura en el proceso de subordinación de las mujeres indígenas de Chiapas. Anuario CEI. Vol. I. San Cristóbal de las Casas, 1986 pp. 73-91.

VILLAFUERTE SOLIS David y M^a Carmen GARCIA AGUILAR: *Los Altos de Chiapas en el contexto del neoliberalismo: causas y razones del conflicto indígena.* En SORIANO HERNANDEZ Silvia (Coord.) : **A propósito de la insurgencia en Chiapas.** Asociación para el Desarrollo de la Investigación Científica y Humanística en Chiapas. México, 1994. pp. 83-123.

APÓSTOLES INDÍGENAS, MUJERES INDÍGENAS: ICONOS E IDEOLOGÍAS DE LA RELIGIÓN Y LAS MUJERES EN LOS ALTOS DE CHIAPAS

Ruth J. Chojnacki

Committee on History of Culture
The University of Chicago

I. MAGDALENAS. UBICACIÓN EN MITO Y REALIDAD

Como se sabe el conocimiento (o reconocimiento) del origen de las comunidades Mayas en los Altos de Chiapas por sus mismos habitantes sigue un molde casi predecible en su recitación: El fundador -o, en el caso presente, la fundadora- de las comunidades invariablemente un santo que llega al sitio privilegiado de la fundación - es decir, donde ahora se encuentra el templo del pueblo - por un itinerario que, siguiendo una serie de pruebas geográficas, demuestra su preferencia para su pueblo elegido. En el caso presente, Santa María Magdalena, la amiga íntima de Cristo Jesús, intentó vivir en varios lugares vecinos del gran cerro sagrado Tzontehuitz en su búsqueda de su hogar propio. Pasando aquí y allá ella, después de rechazar varios lugares por una razón u otra, encontró un sitio precioso y, además, bien cómodo - ni muy caliente ni muy mojado, bastante frío y nieblosa pero con una vista espectacular. Aunque las montañas más cercanas están vestidas con nubes, de este cerro el pueblo de Sta. Martha, donde vive su hermana, brilla claramente al noreste durante casi todo el día. Por fin, después de un viaje largo y arduo, Santa María Magdalena había encontrado un pueblo digno de su presencia permanente y, consecuentemente, un pueblo que merece llevar su nombre.

Por supuesto, todo la comunidad, los hombres y las mujeres, respondió con energía a su solicitud de casa propia. También asistieron los poderes mila-

grosos que todavía viven en las mentes de los viejitos y que ellos siembran en los corazones de sus hijos con las leyendas de los prodigios característicos de sus antepasados. Por ejemplo, para probar si ya el *chul na*- el término tsotsil que significa «casa sagrada»- alcanzó la altura adecuada, uno de los hombres subió a la torre de la nueva construcción y saltó al suelo de la plaza, mientras la comunidad atestiguaba su atrevida hazaña. La sensación dolorosa en sus rodillas al aterrizar demostró que la altura del nuevo templo era la justa.

Pero hay un detalle que el viejito no incluyó en su cuento sino que, curiosamente, salió de la boca de un catequista. Según él, las mujeres colaboraron en la construcción de la casa de Santa María Magdalena, trabajando hombro con hombro con los hombres. Sin embargo, a ellas no les gustan subir muy alto; y cuando las paredes eran bastante elevadas, abandonaron su compromiso. Pero quedaron un poco avergonzadas de ser flojas durante las jornadas de construcción comunitaria. Y por eso hoy día se puede ver en el pueblo de Magdalenas un edificio más de cemento entre las chozas de barro de la misma época del templo actual. Según nuestro catequista informante, esta casa grande fue construida por las mujeres durante la etapa final de la construcción del templo por sus padres, hermanos, esposos e hijos; actualmente la casa sirve para la cooperativa de tejidos dirigido por las magdaleneras.

Ligada con los mitos de orígenes de la comunidad, hay una revelación no bien conocida por los mayores pero, sí, guardada por los catequistas. Según ellos, la patrona de su pueblo, bastante gruesa con los huipiles y manteles tejidos por las mujeres para vestirle cada fiesta patronal, la misma Santa María Magdalena fue el primer apóstol de Cristo Jesús, el Señor resucitado. Claro, se sabe que no fue esta misma imagen la que caminó por los cerros de Galilea y Judea con Jesús y sus compañeros los que, más tarde, se bautizaron con el nombre «los apóstoles». Pero seguro es que la María Magdalena que escogió para ser suyo este pueblo tsotsil —que actualmente lleva su nombre— es la primera anunciadora de la Palabra de Dios en nuestro mundo.

Santa María Magdalenas es un pueblo del municipio de Chenalho' y de la parroquia de San Andrés Larrainzar, ubicado a 33 km. de San Cristóbal de Las Casas en Chiapas, México. En el sendero trazado por los conquistadores hasta Ciudad Real, la comunidad recibió el nombre «Aldama» del gobierno mexicano después de la revolución de este siglo. Durante 18 meses entre julio de 1993 y enero de 1995 acompañé a 20 catequistas católicos del centro Magdalenas y varios de sus parajes dependientes. Ellos pertenecen a un gran equipo de más de 8000 hombres y mujeres encargados del bienestar espiritual de sus comunidades por estas mismas en colaboración con la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Mi propósito fue entrar y entender las vidas diarias de los catequistas de Magdalenas, su práctica y su praxis en los términos más técnicos, como índices de su fe religiosa y su posición social-cultural en una comunidad sufriendo cambios y conflictos socio-económicos intensos, a veces caóticos. Encontré una vida de escasez profunda en términos materiales, de la tierra sembrada que no da lo suficiente por agotamiento hasta la leña, el único recurso energético, al punto de

desvanecer de los bosques cercanos en esta generación. Busqué las líneas salientes de la correlación entre lo material y lo espiritual; es decir, entender la religiosidad y la organización comunitaria de los catequistas y los pueblos en los cuales su servicio está enraizado y definido como una función de la dialéctica entre su forma de subsistencia y su forma de existencia, entre su realidad y su utopía.

Haber acabado de regresar de este trabajo de campo que terminó con signos de guerra dondequiera en los caminos que pisan diariamente los catequistas, quisiera dibujar algunas imágenes e ideas -o iconos e ideologías - efectivas en las vidas de los catequistas que dicen algo sobre la preocupación de la mujer indígena chiapaneca que vive actualmente suspendida no tanto entre supervivencia y desarrollo, como entre paz y guerra, vida y muerte. La leyenda del origen del pueblo de Magdalena puede servir como una metáfora clave de la situación socio-religiosa liminal donde viven los magdeleneros, es decir, un lugar entre los sueños de los viejitos y los desafíos de la modernización. Pues en esta leyenda resuenan los temas y las ambigüedades que se encuentra en la evangelización protagonizada por los catequistas y compartida por las mujeres -madres, esposas, hermanas, hijas - implicadas en sus vidas y vocaciones. Y en la figura sagrada e identidad histórica de María Magdalena - apóstol y patrona - se expresa la problemática socio-religiosa de las mujeres tsotsiles que llevan su nombre.

II. EL TRAGO: UNA FORMA DE VIDA E INDICADOR RELIGIOSO BÁSICO.

Me he fijado mucho en las biografías, las historias de vida, de los catequistas que compartieron conmigo esas bases de información fundamentales, a veces en conversaciones extensas y en otros en párrafos cosechados aquí y allá durante varios meses. Por supuesto, el asunto de su práctica religiosa y sus carreras como catequistas sirvió como el eje alrededor de que tornó estas pláticas.

Emergió de éstas que el índice más destacado de la conversión a un catolicismo renovado por la teología católica pos-conciliar, y más específicamente por la teología de liberación en el caso de los catequistas de los Altos, es la decisión de dejar el trago. Tan universal es esta opción fundamental dentro de los creyentes que se puede decir que el indicador más saliente de la afiliación religiosa de una indígena alteña-costumbrista, católica o protestante--es su disposición en cuanto al trago. Es sumamente significativo que con la palabra «religión» las indígenas de Magdalena quieren denotar un fenómeno, más bien, una forma de vida, completamente distinta de la costumbre, el conjunto de prácticas socio-religiosas determinantes de la cultura y la identidad étnica de los Maya en los Altos durante la época moderna. Por ejemplo, en el pueblo de Magdalena actualmente los cargos civil-religiosos que todavía existen (muchos han desaparecidos) son compartidos, o sea divididos, entre «los de costumbre y los de la religión». Sin entrar más a fondo en el asunto del decaimiento del sistema de cargos, o en el paralelo entre la conversión católica y protestante sugerido por su actitud al trago, subrayamos con los indígenas mismos que los dos sectores --la

religión y la costumbre-- se dividen por el *pox*, el aguardiente, y su uso. Dado este hecho tan lleno de significación tanto económico como simbólico; dado, además, la disponibilidad universal y la presión social enorme de participar en la cultura de *pox*, la pregunta obvia surge: ¿cómo se decide dejar el trago? Y en sus repuestas a esta pregunta, los catequistas dibujan un icono sorprendente de la religión y la mujer en Magdalenas. El siguiente viene de la autobiografía de uno de ellos:

a. Hijos y madres

Mi papá llevaba una vida muy mala para mí, tomaba mucho trago. Como era curandero, seguido lo venían a llamar y por eso se emborrachaba hasta dos o tres veces a la semana. También en los sábados, domingos y fiestas venía al pueblo se emborrachaba con sus amigos; como también era músico tocaba muy bien el arpa y la guitarra (música regional) siempre le invitaban en las fiestas a tocar y allí donde se emborrachaba también... Pero lo difícil es que cuando se emborracha la pega mucho a mi mamá, ella sufría, lloraba y se enojaba y no sabe que hacer como era yo chico no podía defender a mi mamá.

Cuando mi papá iba a curar algún enfermo siempre toma y regresa muy tarde...; si no nos despertamos rápido y no nos da tiempo para salir de la casa, es cuando la agarran a mi mamá y la golpea muy feo y yo solo me metía debajo de la cama... Mi mamá siempre fue como una esclava maltratada y ella no podía defenderse de los maltratos. Toda esa vida que llevaba mi papá me dio muy mala impresión; no me gustó para nada. Yo juré varias veces de no aprender esa forma de vida; también juré no aprender a tomar trago, que no quiero vivir como mi papá; cuando se emborrachaba mi papá, me daba mucho coraje.

Desde ese tiempo yo pensaba muy diferente que mi papá; yo pensaba buscar y llevar otra forma de vida. Claro también pensaba aprender lo bueno de mis padres pero rechazar lo malo, porque no quería ver a más personas como mi mamá sufría los malos tratos.

Este retrato de la niñez de un catequista es bastante típico. La mayoría de los catequistas de Magdalenas hablan del sufrimiento de sus madres por el comportamiento alcohólico de sus padres; muchos de ellos (aunque no todos) han atestiguado no sólo las palizas a sus madres por sus padres «bolos» (como se dice en los Altos), sino también han sufrido con ellas el abandono económico consiguiente de la borrachera habitual.

El rechazo de «una forma de vida» en reacción del trauma profunda de ver y oír las lágrimas de sus madres y sentirse incapaces de defenderlas figura como un motivo sumamente poderoso en la conversión de los catequistas de Magdalenas. También, tengo testimonios de dos catequistas ancianos que citan las pláticas insistentes de sus hijos y las solicitudes de sus mujeres de dejar el

trago y --casi con el mismo paso-- entrar en la Palabra de Dios (como se llama la iglesia católica renovada en los Altos); enseguida, asistieron a los cursos requeridos para llevar el nombre catequista. De hecho, es imposible describir, menos entender, los magdaleneros en su opción de hacerse catequistas sin aducir la influencia de sus experiencias como hijos - o esposos de madres y mujeres heridos por la cultura de trago.

Pero en este contexto no se puede reducir el término «motivo» a un fenómeno psicológico (o Oedípal) : hablemos de un hecho estructural, o más bien, de un factor central en una coyuntura estructurado por una convergencia específica de cambios económicos, social, y religiosos en los Altos de Chiapas. Es decir, desde el punto de vista analítico, el icono de la madre-esposa indefensa y suplicante pintado por los hijos-esposos catequistas aparece en una brecha entre padres e hijos cortada por los vientos de modernización y movilidad completamente novedosa en la vida indígena tsotsil.

Por un lado, las escuelas, las carreteras, la electricidad y los medios de comunicación (sobre todo la radio y también, a veces la televisión) --aún cuando sumamente primitivos y llenos de fallas --abrieron acceso, a la vez material y ideológico, a las alternativas de los dictados de costumbre-- otras maneras de aprender, de sembrar la tierra y de curar las enfermedades, en suma, de ver las circunstancias chiapanecas y vivir la vida indígena, tanto comunitaria como personal.

Por otro, la evangelización católica, especialmente después de 1968 bajo impulso de la doctrina promulgada por la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) en Medellín, les suministró a los indígenas de la Diócesis de San Cristóbal una ideología que posibilitó y justificó el rechazo de una forma de vida y la adopción de otra. Debajo de los temas claves de la teología de la liberación --el Éxodo como arquetipo de la relación entre Dios y la comunidad humana, la opción preferencial por los pobres, el Cristo liberador-- laten los meta-temas de libertad intelectual y criticismo social, no sólo como virtudes deseables sino como una vocación esencial de cada cristiano. El desafío a la autoridad implícita en ambos, la doctrina de esta teología y el acta de hacerla, abrió (y abre) para los catequistas indígenas un espacio cultural y una óptica intelectual dentro de sus mismas comunidades de lo que pueden criticar y proponer alternativas a la tradición secular.

Por supuesto, no se puede decir que el niño-testigo del sufrimiento de su madre que votó por no seguir la forma de vida de su padre, es decir, no integrarse en la cultura de trago, fue destinado a convertirse al catolicismo renovado; ni afirmar que la doctrina cristiana por si misma le proveyó con todo los recursos de una nueva forma de vida. Pero está claro que, la convergencia entre los cambios estructurales en la socio-economía de los indígenas y la llegada de una postura evangelizadora, que en su misma articulación constituyó una crítica del seguimiento ciego de la costumbre, tradujo las reacciones rebeldes típicas de los jóvenes en contra de sus padres en una subjetividad crítica efectivamente liberadora. O sea, propongo que las emociones que frecuentemente quedan re-

primidas o sublimadas en los jóvenes, en el caso de los catequistas de Magdalenas, se transformaron en una búsqueda no meramente imaginativa, sino también real que resultó por las mismas circunstancias materiales y ideológicas en las cuales fueron emprendidas, en un intento de construir una nueva forma de vida.

Y la figura de la mujer oprimida que incitó a la rebelión inicial ha asumido una posición a la vez inspiradora y catalizadora en la conciencia de los catequistas durante este proceso complejo, penoso y aún dañoso de producción socio-cultural.

III. LA BIBLIA: HERRAMIENTA Y PLATAFORMA DE LA CRÍTICA CATEQUÍSTICA

En contraposición al trago como símbolo mediador de esta transformación socio-cultural en las comunidades de Magdalenas aparece la Biblia. No es novedoso afirmar que la bebida y la Biblia constituyen los contendientes fundamentales en el proceso de conversión de la costumbre dentro de las comunidades indígenas mayas. Pero la atención enorme de los investigadores a la explosión de protestantismo en América Latina ha dejado (al menos a mi conocimiento) casi sin examen un proceso paralelo dentro del catolicismo. Tal vez una de las razones de esta laguna en la investigación es el enfoque, por un lado, en el fundamentalismo como una característica del protestantismo y, por otro, en la política como el indicador básico del catolicismo renovador-liberador. Propongo que la atención al estilo de poseer y manejar la Biblia (aparte del contenido doctrinal del texto sagrado) por los catequistas en la vida cotidiana, dentro de y con sus comunidades, es sumamente reveladora de la fisonomía de su religiosidad y los efectos socio-culturales de su fe, y no menos para las mujeres indígenas. Para introducir otro icono, ofrezco este dramita:

a. El indígena letrado

El primero de enero de este año pasó muy triste en el templo mayor de San Andrés Larrainzar, la parroquia a lo que pertenece el pueblo de Magdalenas. Ocupada por el Ejército Mexicano en su gran caza para las tropas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) desparramadas dondequiera en los Altos, la cabecera se convirtió otra vez en el centro vacío de las épocas mayas anteriores. Normalmente 300-400 personas asisten a la misa dominical, y en las fiestas hasta 1000; cada domingo casi todo de los 175 catequistas de la parroquia se reúnen en el patio del convento colonial. Pero el primero de enero, se presentaron sólo 45 personas, la mayoría de ellos mestizos y tradicionales.

Muy pocos de los creyentes católicos vino, menos de 10 catequistas llegaron para compartir cuentos de las amenazas que han sufrido consiguiente de la llegada del ejército y del terror dentro de sus comunidades, y, a pesar de todo, celebrar la liturgia eucarística.

Al fin de la misa sencilla, uno de los catequistas se acercó a mí. En vez de compartir un temor o pedir alguna ayuda material, me sorprendió con su petición para una asesoría literaria: Con su Biblia en español abierta a la lectura del Antiguo Testamento que habíamos acabado de escuchar y su dedo sobre un versículo, me preguntó, «¿Qué quiere decir esta palabra?» Me había acostumbrado a este tipo de solicitud de los catequistas, aunque no en las circunstancias tan raras; de hecho, a veces parece que los sacerdotes y religiosas figuran más como maestros de lengua que agentes pastorales dentro del universo de los catequistas indígenas.

Por eso, respondí a la pregunta, y el catequista regresó a su comunidad, feliz en la expansión de su vocabulario español y, tal vez, de su entendimiento del mensaje bíblico.

En medio de las amenazas de un ejército armado con la tecnología militar más avanzada, con su comunidad escondida en el monte y muchos de sus vecinos integrados en el EZLN, la preocupación por la palabra de este catequista no puede dejar de impresionar a cualquier observador. Para entenderle, señalamos que la mayoría de los catequistas dicen que si han terminado con la escuela primaria, su educación formal no tuvo casi efecto; aprendieron el español--este conocimiento casi requerido para hacerse un catequista--por sus contactos con los mestizos cuando trabajaron como jornaleros y, en muchos casos, por su asistencia a los cursos de catequistas y su lectura del evangelio con sus hermanos catequistas. Cargan las experiencias dolorosas de ser los objetos de las burlas de los ladinos por su idioma y creen fuertemente en la necesidad de saber el español para defenderse dentro de la estructura interétnica racista en la que cualquier indígena necesita maniobrar por su misma dependencia socio- económica. Muy pocos pueden leer o escribir el tsotsil, un dialecto, además, transcrito al alfabeto romano sólo hace algunos 40 años; incluso, los primeros textos tsotsiles de la escuela primaria llegaron a Magdalenas el septiembre de 1994. Por eso la presencia constante de la Biblia en los manos de los catequistas--generalmente el único libro que poseen--sirve como un talismán de la lucha de liberarse de una opresión secular.

Dejamos a un lado los efectos del poder y los cambios en auto-entendimiento y organización social que acompañan el proceso de alfabetización y la entrada al mundo de la escritura (el cuaderno y lapicero también son constantes en las mochilas y manos de los catequistas). Quisiera fijar la atención en el estilo de manejar la Biblia y, aún más significativo, la práctica hermenéutica que los catequistas ejercitan en su lectura de ésta. Notamos, otra vez, que en los dos la autoridad de costumbre está en juego. Por un lado tenemos la sustitución del texto por el trago como la herramienta fundamental de la construcción de la conciencia y la práctica religiosa. La pieza clave de esta construcción es el espíritu crítico engendrado no sólo por las enseñanzas bíblicas, sino también por el mismo acto de citar la Biblia en vez de la costumbre como la norma última. Por

eso, cuando los catequistas dirigen las oraciones o celebraciones litúrgicas comunitarias, visitan un enfermo o asisten a un curso o reunión catequística, siempre se llevan sus Biblias en sus manos. Por otro lado, al contrario de la mayoría de los evangelistas protestantes, los catequistas leen la Biblia con la óptica liberacionista, es decir, informada por la hermenéutica que pone el texto del Éxodo como «el canon dentro del canon»: por eso, leen los textos sagrados dentro, en vez de aparte o más allá, de la realidad comunitaria.

Cuando le pregunté uno de los catequistas, cuál es la diferencia entre la iglesia presbiteriana (a que pertenece uno de sus hermanos) y la Palabra de Dios, dio esta respuesta iluminadora: «No son muy diferentes, los dos. Tenemos la misma Biblia, creemos en el mismo Dios. La única cosa es que ellos no quieren ver la realidad.» No es raro oír a los catequistas señalar con desprecio a los evangelistas como «espiritualistas» Firmemente enraizados en la realidad, ellos no buscan en la Biblia los textos rectificadores que, en realidad, no son muy diferentes de las costumbres en su poder coactivo. Más bien, para estos nuevos letrados críticos, la Biblia ofrece los modelos y la iluminación que se necesitan para construir una realidad social alternativa y, a la vez, liberadora. Para ellos, la Biblia no es un libro de recetas sino un recurso que nutre sus impulsos utópicos avalado por Dios mismo.

Para regresar al tema de estas jornadas quisiera compartir un diálogo sobre el matrimonio que tuve con un catequista de Magdalenas:

b. El catequista feminista

Este informante valioso acabó de terminar con el librito que escribió para que la investigadora pudiera entender bien las costumbres tsotsiles de matrimonio “muy diferente de ellos de los mestizos” me aseguró. Cuando se preguntó como se cambió la costumbre con la llegada de la Palabra de Dios en la comunidad, citó varios textos bíblicos que se usan en un serie de tres pláticas con la pareja después de terminar los intercambios entre los padres que constituyen la boda tsotsil.

Por supuesto, uno de los textos es éste de San Pablo al que las feministas occidentales reaccionan con horror por su versículo infausto: «Que la esposa esté sujeta a su esposo...» Sabiendo que este hombre dejó el trabajo migratorio precisamente porque, según él mismo, «no es justo dejar abandonada a mi esposa» y que vea en el ejemplo de María Magdalena una prueba innegable que las mujeres están llamadas al liderazgo en la evangelización del pueblo, le pregunté: ¿cómo es posible que San Pablo diga que las mujeres deben sujetarse a sus esposos?

Enseguida me respondió: «Claro, hay una obediencia en el matrimonio. Pero, fíjate --él apuntó los versículos-- aquí abajo San Pablo dice, “Así es como el esposo debe amar a su esposa como ama a su propio cuerpo. El que ama a su esposa, se ama a sí mismo. Pues nadie odia a su propio cuerpo, sino lo alimenta y

lo cuida....” (Eph 5,28-29). Por eso—el catequista explicó—el papá va a preguntar al muchacho (pretendiente) si va a cuidar su hija. No sólo la mamá y el papá quiere este comportamiento pero Dios también quiere que se lleven bien entre ambos.»

Sostengo que este hombre estaba capacitado para leer más allá del versículo controvertido, porque disfrutó la libertad crítica compartida por muchos catequistas católicos. Pero esta libertad no es un fruto del mensaje liberador anunciado en los cursos de catequistas por sí mismo, sino de la convergencia entre este mensaje y la realidad socio-económica en la que se experimenta a la vez la opresión y las posibilidades nuevas de cambio. Aunque varios catequistas hablan libremente de sus sueños como revelaciones y guarden los mitos de los prodigios milagrosos de sus antepasados, se busca en vano la evidencia del misticismo dentro de los catequistas de Magdalenas.

Al contrario, la preocupación por el cuerpo en el texto favorecido por nuestro informante-feminista manifiesta una imaginación religiosa sumamente realista que refleja e informa su lucha diaria con los desafíos de la vida campesina en los Altos.

El vértice de cambios en esta vida durante los 25 años pasados, la introducción del cultivo de café al fin de los setentas, la compra colectiva de tierra de los rancheros mestizos por agrupaciones comunitarias, la llegada de las carreteras y, en algunos casos, la electricidad, el fermento político-social consecuente del Primer Congreso Indígena en San Cristóbal de 1974, la crisis del estado y economía al nivel nacional, constituyó una apertura socio-económica que permite a los jóvenes tsotsiles ver nuevas posibilidades dentro de esta misma realidad. En estas circunstancias, la invitación a leer la Biblia con otros jóvenes campesinos bajo una óptica que demuestra la liberación colectiva de otro grupo de campesinos por Dios mismo, canalizó sus espíritus ambiciosos en una dirección crítica fundada en la experiencia del proceso de hermenéutica colectiva.

Entonces, el texto bíblico se hizo un recurso compartido, en vez de una posesión privada; y la lucha de entenderlo, como la lucha de liberarse de la opresión, se hizo un proceso compartido. Por eso, la Biblia no es, para los catequistas, una colección de dichas moralistas sino un texto procesual que engendra y nutre su búsqueda inquieta para nuevas formas de vivir. Pero en la apertura de sus conciencias engendrada por los dos factores: la coyuntura turbulenta socio-económica y la hermenéutica liberadora de la Biblia, hay un «algo más» indefinido, o sea, su situación liminal que, yo propongo, pone estos hombres al lado, y no sobre, las mujeres de una forma novedosa dentro de los indígenas tsotsiles.

IV. CONCLUSIÓN: LIMINALIDAD, LIBERACIÓN Y LA MUJER INDÍGENA

La situación liminal en que viven los catequistas se refleja de un modo más impresionante en sus experimentos litúrgicos. Pues es en las casas sagradas de Magdalenas donde se pueden ver las acciones emblemáticas de la promoción de

la mujer que demuestran de una manera clarividente el atrevimiento de los catequistas en su búsqueda a una nueva realidad. Otra imagen lo manifiesta claramente:

a. Las parejas presidentes litúrgicas.

Los que celebran la liturgia eucarística cada jueves y domingo. El presidente de estas asambleas en pie detrás de la mesa sagrada, no es un sacerdote ni un ministro o un pre-diacono, sino una o dos, a veces aún tres parejas --pre-diacono y esposa, ministro y esposa--, los hombres consagrados para este cargo por el obispo.

La dignidad sobria típica de las mujeres tsotsiles brilla mientras ellas manejan los vasos sagrados, elevan la hostia en los momentos prescritos por el rito romano, y distribuyen la comunión a la asamblea. Algunas cargan sus niños detrás. Las lágrimas cursan por las mejillas de sus madres y hermanas en la asamblea, ansiosas de cubrir sus ojos mojados con sus manteles durante sus oraciones privadas. Pero las mujeres que comparten la hostia no presentan ni un señalito de la vergüenza común en las magdaleneras fuera de la esfera doméstica. Y a los sonidos de la música regional, algunos de sus esposos bailan, como reemplazando a sus esposos en un tipo de reverso de géneros.

Según la costumbre, los mayordomos, siempre hombres, son los únicos que tienen el derecho a tocar las cosas sagradas en el templo. Una mujer puede pasar el incensario frente de las imágenes sagradas y tejer sus huipiles; pero sólo un hombre puede manejarlas. Pero los catequistas han descubierto que la imagen de la patrona del pueblo no es sagrada en sí misma, esta estatua es precisamente una imagen, un icono de una figura histórica: el primer apóstol, la compañera de Jesús de Nazareth. Por eso escuchan las leyendas del origen del pueblo de Magdalenas con el conocimiento decisivo de una diferencia entre la imagen y la realidad histórica que sus vecinos «de costumbre» no reconocen en la esfera sagrada.

Esta disyuntiva es la metáfora básica del espacio liminal que ocupan los catequistas de Magdalenas. El hecho de que las mujeres compartan con sus esposos los cargos sagrados de la liturgia católica es, tal vez, un producto de una sugerencia de una agente pastoral, muchas de ellas las religiosas feministas. Pero que los indígenas, hombres y mujeres, hayan aceptado esta sugerencia y tomado los riesgos dañosos de alterar el terreno del rito en la casa sagrada, es un indicador más del poder del cambio religioso-social en marcha dentro de los tsotsiles.

Debido al declive del mercado actual, no se usa mucho la casa en la que las magdaleneras trabajan cooperativamente en sus tejidos. Pero los catequistas saben que este edificio fue construido por las mujeres, y saben también que un elemento fundamental en la construcción de una forma de «otra» vida es la promoción de la mujer a nivel de dignidad e igualdad a que ellos mismos aspiran en el mundo emergente de esta coyuntura de liminalidad y liberación en los Altos.

Este libro se publicó con la ayuda concedida por la Dirección General de Universidades e Investigación de la Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía, según convocatoria de 15 de Julio de 1996.