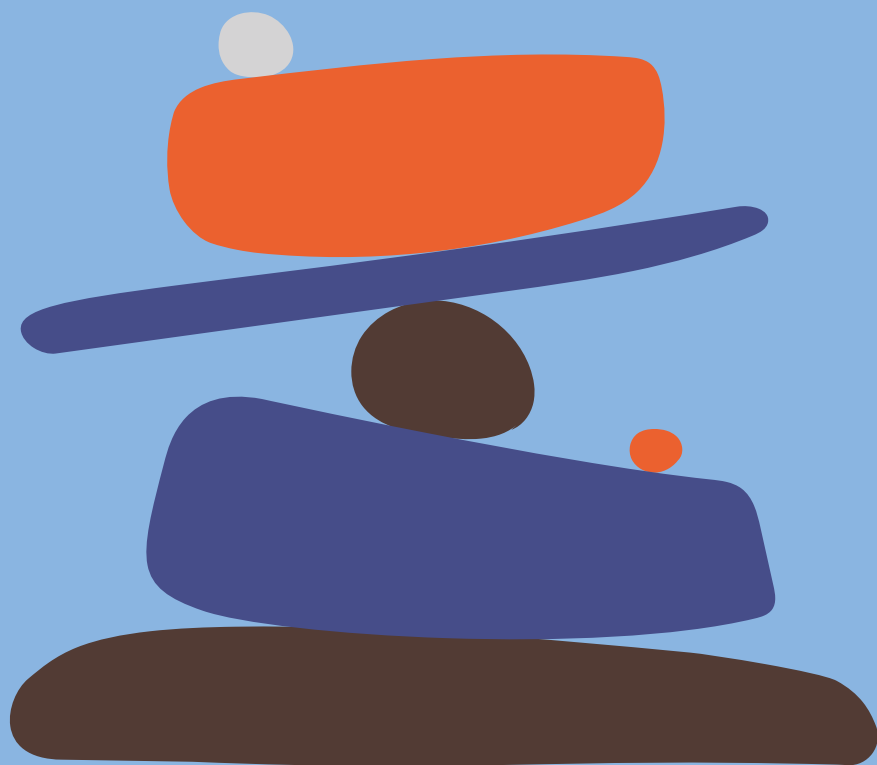


Desigualdades y violencias de género en América Latina y el Caribe

Karina Batthyány
(Ed.)



Desigualdades y violencias de género en América Latina y el Caribe

*Los trabajos que integran este libro fueron sometidos
a una evaluación por pares.*

Desigualdades y violencias de género en América Latina y el Caribe /
Katherine Esonda Contreras ... [et al.] ; editado por Karina Batthyány
; prólogo de Delmy Tania Cruz Hernandez ... [et al]. - 1a ed. - Ciudad
Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2023.

Libro digital, PDF - (Becas de investigación)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-648-6

1. Desigualdad. 2. Violencia de Género. 3. América Latina. I. Esonda
Contreras, Katherine. II. Batthyány, Karina, ed. III. Cruz Hernandez,
Delmy Tania, prolog.

CDD 305.4842

Diseño de tapa: Dominique Cortondo Arias
Diseño de interior y maquetado: Eleonora Silva
Corrección: Mariela Gurevich

COLECCIÓN **BECAS DE INVESTIGACIÓN**

Desigualdades y violencias de género en América Latina y el Caribe

Karina Batthyány
(Ed.)



PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL

 **CLACSO**



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

COLECCIÓN BECAS DE INVESTIGACIÓN

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Pablo Vommaro - Director de Investigación

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial

Equipo de Investigación

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Natalia Gianatelli,

Rodolfo Gómez, Sofía Torres, Teresa Arteaga,

y Ulises Rubinschik



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital desde cualquier lugar del mundo ingresando a libreria.clacso.org

Desigualdades y violencias de género en América Latina y el Caribe (Buenos Aires: CLACSO, noviembre de 2023).

ISBN 978-987-813-648-6



CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar |

www.clacso.org



Suecia
Sverige

Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Presentación	9
<i>Karina Batthyány y Teresa Arteaga</i>	
Prólogo.....	13
<i>Delmy Tania Cruz, Gabriela González Ortuño, Martha Patricia Castañeda Salgado, Natalia Quiroga, Norma Vasallo y Rita de Cássia Alves Oliveira</i>	
Enfoque interseccional para analizar los feminicidios en Colombia. Casos que cuentan sin ser contados.....	17
<i>Katherine Esponda Contreras</i>	
Afectos y efectos del trabajo en campo en Amatenango del Valle. Análisis desde una mirada feminista	73
<i>Diana Blanco</i>	
Embarazo adolescente, desigualdad y violencia en América Latina y el Caribe.....	117
<i>Alba Carosio</i>	
Sobreviviendo en contextos de violencia y crimen. Las estrategias de mujeres en barrios dominados por grupos criminales en Medellín, Colombia.....	213
<i>Lirio Gutiérrez Rivera</i>	
Estrategias discursivas en Facebook adoptadas en la escalada religiosa contra la equidad de género y la diversidad sexual en Cuba	261
<i>Denise Ocampo Álvarez</i>	

Mulheres indígenas na violência política da Guatemala. <i>Vivian Urquidi, Ana Carolina Moura</i> <i>y Graziela Tavares de Souza Reis</i>	
Desigualdades y violencias territoriales. La expansión piñera en Costa Rica y sus efectos en las mujeres migrantes y transfronterizas de Los Chiles de Alajuela	395
<i>Andrea Artavia Vargas</i>	
Cartografías de la disidencia sexo-genérica indígena y afrodiaspórica contra las violencias coloniales en Chiapas, Centroamérica y el Caribe.....	457
<i>Marisa G. Ruiz Trejo y Tito Mitjans Alayón</i>	
Mujeres adolescentes criminalizadas. Desigualdades y violencias de género en el sistema de Justicia Penal Juvenil	509
<i>Liliana Elizabeth Trejo Rodríguez</i>	
Dinámicas de género y racialización/etnicización. Violencia(s), cultura y desigualdad(es) en la postpatrimonialización de San Basilio de Palenque (Colombia)	547
<i>Viviana Parody</i>	
Dinámica de las brechas de género en el mercado de trabajo remunerado en El Salvador. ¿Cómo cambian según la edad de los hijos e hijas?	613
<i>María José Erazo Fernández y Gonzalo Ernesto Aguilar Riva</i>	
Políticas públicas en educación intercultural bilingüe. Experiencia garífuna en Honduras	653
<i>Debie Inés Buelto Harry</i>	
Sobre los autores y autoras.....	689

Presentación

Los países de América Latina y el Caribe aún enfrentan múltiples desafíos para superar las desigualdades de género. Estas siguen constituyendo un grave obstáculo para la construcción de sociedades más justas y democráticas, con más derechos y reconocimientos.

En la región, los índices de feminidad de la pobreza, los sesgos de género de las políticas fiscales, las brechas salariales por género y raza/etnia y la división sexual del trabajo dan cuenta de que las políticas públicas implementadas siguen siendo limitadas e insuficientes en la mayoría de los casos. Es así que las desigualdades transversalizan los géneros, sustentadas por las subordinaciones patriarcales y la coerción capitalista, profundizando procesos como la feminización de la pobreza, la discriminación de las mujeres en diversos ámbitos sociales, el feminicidio, entre otros.

Esta situación genera violencias estructurales e invita a asumir la multidimensionalidad de las desigualdades. Es decir, no solo poner al género en relación con otras dimensiones como la étnico-racial, la territorial o la generacional, sino también pensar las desigualdades de género como múltiples: asociadas a la economía de los cuidados, a las condiciones de trabajo, a la educación, a la participación social, al acceso a la justicia, a la salud, a las violencias, a los conflictos

ambientales, a los procesos migratorios, a la interculturalidad, a las políticas públicas, a los movimientos sociales y comunitarios.

De esta manera, en la actualidad, las violencias, entramadas con las desigualdades, atraviesan la vida de millones de mujeres. Por ello, son importantes la denuncia y el compromiso político, pero también la investigación, la comprensión y la propuesta para contrarrestar los procesos de producción y reproducción de las desigualdades sociales que sostienen las violencias de género.

Desde CLACSO, venimos abordando estas problemáticas desde diversas iniciativas de formación, investigación, comunicación y publicaciones.

A partir de estas experiencias, la Convocatoria que da origen a este libro puso el eje en las desigualdades de género que transversalizan otras dimensiones de la vida social, enfatizando en los vínculos entre el aumento de las desigualdades y el incremento de las violencias. Los textos que aquí presentamos incluyen dimensiones como: conflictos ambientales, migraciones, interculturalidad, políticas públicas y movimientos sociales, todas ellas abordadas desde miradas transversales de género.

Esta Convocatoria tuvo el objetivo de llamar la atención sobre los elementos estancos e incluso sobre algunos retrocesos en cuanto a los derechos y reconocimientos de las mujeres en los últimos años, mostrando los desafíos y cuestiones pendientes que expresan la urgente necesidad de plantear alternativas que incluyan a la igualdad como premisa fundante de nuestras sociedades.

Fruto de la Convocatoria que organizamos desde CLACSO, se recibieron 160 postulaciones, de las cuales, luego de la revisión técnica y formal, 149 estuvieron en condiciones de ser evaluadas cualitativamente por el Comité Internacional para considerar la calidad, pertinencia y coherencia de las propuestas de acuerdo a la Convocatoria. El Comité estuvo conformado por veintitrés expertos/as de quince países. A todas/os ellas/os va nuestro agradecimiento.

En este libro, se presentan doce capítulos que expresan los procesos de investigación impulsados en el marco de la Convocatoria,

todos de una alta calidad, relevancia y potencia intelectual y epistémica. El primero, realizado por Katherine Esponda Contreras, con el tema “Enfoque interseccional para analizar los feminicidios en Colombia: casos que cuentan sin ser contados”. El segundo capítulo fue realizado por Diana Marcela Blanco Betancourt y lleva como título “Afectos y efectos del trabajo en campo entre mujeres en Amatenango del Valle. Análisis desde una mirada feminista”.

El tercero, estuvo producido por Alba Carosio y abordó el tema “Embarazo adolescente, desigualdad y violencia en América Latina y el Caribe”. El cuarto capítulo tiene como autora a Lirio del Carmen Gutiérrez Rivera, quien investigó el tema “Sobreviviendo en contextos de violencia y crimen: las estrategias de mujeres en barrios dominados por grupos criminales en Medellín, Colombia”.

Como quinto capítulo, se presenta el tema “Estrategias discursivas en Facebook adoptadas en la escalada religiosa contra la equidad de género y la diversidad sexual en Cuba”, investigación desarrollada por Denise Ocampo Álvarez. El sexto trabajo fue realizado por Vivian Grace Fernández Dávila Urquidi, Ana Carolina Moura Fernandes de Almeida, Graziela Tavares de Souza Reis, quienes desarrollaron el tema “Mulheres indígenas na violência política da Guatemala. Sanação para além da reparação”.

Del séptimo capítulo es autora Andrea Artavia Vargas quien llevó adelante la investigación denominada “Desigualdades y violencias territoriales: El caso de la expansión piñera en Costa Rica y sus efectos en las mujeres migrantes y transfronterizas de Los Chiles de Alajuela”. El octavo aborda la temática “Cartografías de la disidencia sexo-genérica indígena y afrodiaspórica contra las violencias coloniales en Chiapas, Centroamérica y el Caribe” desarrollada por Marisa G. Ruiz Trejo y Tito Mitjans Alayón.

En el noveno capítulo, se desarrolla la investigación “Mujeres adolescentes criminalizadas: desigualdades y violencias de género en el sistema de Justicia Penal Juvenil” bajo la autoría de Liliana Elizabeth Trejo Rodríguez. El décimo capítulo está escrito por Viviana Leticia Parody con la colaboración de Lina Gutiérrez Moreno y Basilia Pérez

Márquez y desarrolla el tema “Dinámicas de género y racialización/etnicización: violencia(s), cultura y desigualdad(es) en la postpatrimonialización de San Basilio de Palenque (Colombia)”.

El capítulo once presenta los resultados de la investigación “Dinámica de las brechas de género en el mercado de trabajo remunerado en El Salvador: ¿cómo cambian según la edad de los hijos e hijas?”, que fue llevada adelante por María José Erazo Fernández y por Gonzalo Ernesto Aguilar Riva. Por último, el capítulo doce tiene como autora a Debie Inés Buelto Harry quien presenta el tema “Políticas públicas en educación Intercultural Bilingüe: Experiencia Garífuna en Honduras”.

Acompañaron estos trabajos de investigación las tutoras: Delmy Tania Cruz, Gabriela González Ortuño, Martha Patricia Castañeda Salgado, Natalia Quiroga, Norma Vasallo, Rita de Cássia Alves Oliveira, a quienes va nuestro especial agradecimiento por su trabajo dedicado, riguroso y comprometido.

Queremos felicitar y reconocer el intenso trabajo de las y los autores que integran esta publicación, muchas de las cuales constituyen verdaderas referencias en estos campos. También va nuestro reconocimiento y agradecimiento a quienes hicieron posible que estemos presentando esta obra: las Direcciones de Investigación y Publicaciones del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, a cargo de Pablo Vommaro y Fernanda Pampín respectivamente.

Las y los dejamos con estos capítulos, seguras de que los contenidos aquí incluidos nos interpelarán de modos diversos y singulares para seguir investigando y promoviendo diálogos sociales relevantes en temas de desigualdades y violencias de género desde la academia, las políticas públicas y el activismo social.

Karina Batthyány

Directora Ejecutiva, CLACSO

Teresa Arteaga

Coordinadora Convocatorias de Investigación, CLACSO

Prólogo

*Delmy Tania Cruz, Gabriela González Ortuño,
Martha Patricia Castañeda Salgado, Natalia Quiroga,
Norma Vasallo y Rita de Cássia Alves Oliveira*

El Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, impulsa desde años atrás una línea de apoyo a la investigación, original y comprometida, en aquellos temas que son de crucial importancia para quienes habitamos Latinoamérica, el Caribe y aquellas otras latitudes en que la presencia latinoamericana-caribeña es notable.

Como parte de ese esfuerzo, en 2020, emitió la convocatoria “Desigualdades y violencias de género en América Latina y el Caribe”, con la finalidad de dar soporte económico y académico a investigaciones que se enfocaran en “los elementos estancos, desafíos y algunos retrocesos en cuanto a los derechos y reconocimientos de las mujeres”, así como en “mostrar la urgente necesidad de plantear alternativas que incluyan a la igualdad como premisa fundante de nuestras sociedades y asuman que, en la actualidad, las violencias entramadas con las desigualdades atraviesan y configuran la vida de millones de mujeres”.

Como resultado del proceso de evaluación se seleccionaron doce proyectos cuyos hallazgos y propuestas se publican en esta obra, así como en las Políticas y Líneas de Acción derivadas de cada uno, las

cuales se publican por separado.¹ De los proyectos, cinco se otorgaron a investigadoras/es o equipos consolidados y siete a investigadores/es y equipos que se consideraron en formación. El compromiso de cada persona y equipo seleccionada/o fue patente desde el inicio del proceso. Para acompañar el proceso, seis colegas fuimos invitadas a darles seguimiento.

La selección de investigadoras/es, equipos, temas y países da cuenta de una política académica incluyente, que se aproximó a diversas temáticas como ser el feminicidio y la situación de las lideresas comunitarias y activistas en contextos criminales en Colombia, los desafíos de la investigación feminista en relación con la colaboración entre investigadoras y participantes, por un lado, así como los que entraña cartografiar las disidencias sexo-genéricas indígenas y afrodiaspóricas en México, el análisis crítico del embarazo adolescente en Venezuela, las posturas antigénero de corte religioso en Cuba, la invisibilización de las mujeres indígenas de Brasil y Guatemala en las relatorías y documentos de derechos humanos, los efectos en las mujeres costarricenses del extractivismo y la expansión de la agroindustria, la criminalización terrorista de mujeres precarizadas en El Salvador, junto con la relación entre edad de los hijos, precarización y participación de las mujeres en el mercado de trabajo del mismo país, las desigualdades de género racializadas en un contexto de tensión entre folclorización, postpatrimonialización y autogestión cultural en Palenque, Colombia, y la experiencia garífuna en torno a la educación intercultural bilingüe en Honduras fueron los temas centrales de las investigaciones aprobadas.

En una visión de conjunto, las temáticas ilustran a partir de estudios detallados y bien fundamentados los intrincados vericuetos de la articulación entre desigualdades y violencias, tanto estructurales como de género. Enfatizan los efectos de la aparentemente

¹ https://www.clacso.org/prueba-becas/desarrollo-becas/?search=becas_seccion&beca=desigualdades-y-violencias-de-genero-en-america-latina-y-el-caribe&seccion=publicaciones

irrefrenable precarización del trabajo y de la vida, agudizada para grupos importantes de la población latinoamericana y caribeña por los años de pandemia (o sindemia, como insisten algunas autoras y autores en caracterizar la emergencia sanitaria mundial vivida a partir de finales de 2019 hasta el momento de escribir estas líneas). Reflejan frenos, retrocesos, ausencias y vacíos en materia de derechos humanos, en los aspectos mencionados, pero de forma mucho más aguda en relación con la criminalización, la racialización y la discriminación basada en la condición sexo-genérica disidente de quienes se reconocen y posicionan fuera de los marcos heteronormativos, así como de quienes viven situaciones de subordinación por motivos de edad y parentesco.

Las investigaciones que se reúnen en esta obra destacan también cambios importantes en la posición de género de las mujeres, en sus posturas críticas y en las prácticas cotidianas que les permiten dar continuidad a sus propias vidas y a las de sus colectividades, aun en medio de situaciones de suma adversidad. Dar cuenta de estas otras facetas de los graves problemas que abordaron las/os/es investigadoras/es/xs en los proyectos desarrollados a lo largo de un año es posible gracias al andamiaje crítico que ofrecen las posturas teóricas y políticas a las que acudieron. En ese sentido, es importante destacar al menos dos circunstancias: La primera es que realizaron sus actividades en contextos de pandemia, lo que sin duda condicionó los alcances de las investigaciones, pero también estimuló la búsqueda de soluciones creativas a las dificultades encontradas. La segunda refiere a la apuesta de CLACSO por llevar a la práctica ejercicios de construcción conjunta de conocimientos, la cual se convierte en un horizonte para replantear las ideas masculinas de genio creativo o autoría única. Esto se encuentra en consonancia con los cuestionamientos actuales a los cercos al conocimiento, la propiedad intelectual o la privatización de la investigación académica y científica, lo que da especial relevancia a grupos de pesquisa y de trabajo como los conformados a partir de esta convocatoria. El encuentro de investigadoras/es/xs y tutoras en torno a diversas problemáticas padecidas

por mujeres y disidencias sexo genéricas desde abordajes conjuntos, desde la escucha activa y la participación colectiva permitieron que unxs y otras conociéramos temas, metodologías y formas de trabajo de otras compañeras con preocupaciones semejantes a las nuestras.

En este ejercicio, el trabajo desde nuestros países en diálogo con quienes analizaban situaciones vividas en otras latitudes configuró un marco de intercambio de experiencias que benefició las aproximaciones de quienes participamos de una y otra manera en este proceso. Parte de este proceso de generación colectiva de conocimientos incluyó sesiones de intercambio entre equipos de investigación, un seminario de metodología y encuentros en los que todas las personas participantes pudimos conocer, valorar y aprender del quehacer de nuestras/os/es compañeras/os/es más allá de las distancias y las fronteras. El espacio fue, además, un lugar de encuentro entre feministas de distintas generaciones y diferentes posturas teóricas-políticas, lo que dio pie a redes de intercambio de perspectivas e inquietudes transtemporales y específicas para cada contexto. Las tutorías no se redujeron a actividades formales con becarias/os, sino que significaron también encuentros con compañeras de luchas y articulación con movimientos sociales en la búsqueda de romper con los muros de la academia e incluir variados saberes y prácticas para *producir conocimiento con* (y no *producir conocimiento sobre*).

Los resultados están a la vista en este libro. Con cada uno de los capítulos que lo componen se da un acercamiento a planteamientos originales, a metodologías pertinentes que transitan por distintas vías -resignificación de recursos convencionales, apropiación de metodologías locales, creatividad metódica-, pero, sobre todo, se trata de trabajos inéditos con los que sus autoras/es/xs nos ofrecen conocimientos críticos, novedosos y localizados, en sentido territorial, pero también en sentido epistemológico y teórico. En su conjunto, configuran una invitación abierta para ahondar en las problemáticas que se exponen, para avanzar en comparaciones y contrastes, pero, en particular, para avanzar en la elaboración de propuestas de transformación.

Enfoque interseccional para analizar los feminicidios en Colombia

Casos que cuentan sin ser contados

Katherine Esponda Contreras

*El patriarcado es un juez
que nos juzga por nacer,
y nuestro castigo
es la violencia que no ves.*

*El patriarcado es un juez
que nos juzga por nacer,
y nuestro castigo
es la violencia que ya ves.*

*Es feminicidio.
Impunidad para mi asesino.
Es la desaparición.
Es la violación.*

(Colectiva Lastesis, *Un violador en su camino*)

Presentación

Al desconocer las condiciones de violencia estructural que rodean la mayoría de los casos de violencia homicida contra mujeres, se minimiza el problema, se desconoce su alcance y no se puede actuar en

concordancia a su gravedad. El proyecto de investigación se propuso indagar cuáles son las consecuencias de no reconocer la variable étnica y de clase social en el análisis e investigación que se realiza en los casos de feminicidio que se presentaron en Santiago de Cali durante el año 2020, esto con el fin de fortalecer los estudios de violencia de género en la región. Se concluye que es necesario enfocar la reflexión desde una perspectiva interseccional que considere otros factores identitarios en los procesos investigativos para que no se descarten casos que puedan y deban ser considerados dentro de la violencia feminicida. Lo anterior implica que las *razones de género* que se definen para tipificar un caso como feminicidio sean resignificadas, puesto que la experiencia del ser mujer es muy diversa.

Esta es una investigación de enfoque cualitativo que explora el feminicidio en profundidad: busca dar cuenta de las relaciones causales entre las distintas formas de violencia en el caso de la violencia de género a partir del estudio del feminicidio como expresión máxima de dicha violencia, considerando la importancia de la consideración de los datos étnicos y de clase social en la reconstrucción de sus casos y la desagregación de estos cuando se presentan de manera conjunta. El estudio se basa en los casos registrados por la prensa, que, al ser reconstruidos en contacto con las familias, se contrastan con otras fuentes oficiales y de organismos no gubernamentales.

Cali es la ciudad con mayor población afrodescendiente en Colombia según los datos del Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE (2019; 2020). También es una de las ciudades donde el narcotráfico ha dejado mayores secuelas, especialmente un *ethos* mafioso que cosifica a las mujeres al hacer de ellas un objeto que se construye y reconstruye mediante cirugías estéticas para luego desechar, plano simbólico fundante que sirve de soporte para disímiles formas de violencia de género. Por su parte, las desigualdades sociales producto de la violencia estructural y las representaciones sociales derivadas de la violencia cultural reproducen relaciones de opresión que ponen en desventaja a las mujeres racializadas y empobrecidas. Muchas veces, estas formas de violencia escalan hasta presentarse los casos de

femicidio. Sin embargo, entendemos que las mujeres racializadas y empobrecidas son víctimas de una violencia estructural y cultural que las vulnera y las expone a mayores formas de discriminación y violencia, por tanto, su riesgo es mayor.

Al analizar los impactos que tiene el desconocimiento de las variables étnicas y de clase social en el registro de feminicidios, damos cuenta de la necesidad de ampliar la comprensión que tenemos sobre la violencia feminicida desde una perspectiva interseccional. De esta manera, se podría garantizar un alcance más amplio en los procesos judiciales e investigativos de los casos de violencia homicida contra mujeres. El resultado de este análisis se orienta en dos ejes principales: en la dimensión teórica de este proyecto se propone un recurso explicativo, a saber, los *marcos sociales feminicidas* y, desde una dimensión práctica, se entrega un portal de visibilización como estrategia de sistematización de las formas de violencia en Cali, *Memoria Púrpura* (<https://memoriapurpura.com>).

Este artículo presenta los hallazgos encontrados durante el proceso investigativo de la siguiente forma: primero, se presenta el marco teórico que sirve de referente para el análisis del fenómeno. La segunda parte señala el diseño metodológico. La tercera, despliega los casos de violencia feminicida ocurridos en Cali en el 2020, así como los hallazgos investigativos del trabajo de campo (grupos focales y entrevistas) para, finalmente, presentar los resultados investigativos: propongo un marco explicativo novedoso desde una perspectiva interseccional que espera contribuir a los estudios de género de la región del suroccidente colombiano.

Marco teórico. Las formas de violencia feminicida

Un ejercicio analítico sobre el feminicidio implica reconocer su inscripción en una comprensión más amplia de la violencia, para lo cual es necesario definir qué es la violencia. La Organización Mundial de la Salud (WHO por sus siglas en inglés) define la violencia como el

uso intencional de la fuerza física o el poder, en forma de amenaza o acción, en contra de uno mismo, otra persona o un grupo social, cuyo resultado deviene en lesiones, muerte, afectación psicológica, o privación del desarrollo. Podemos hacer una taxonomía de las formas de violencia según diferentes criterios: (i) según su percepción; (ii) según su naturaleza; (iii) según el perpetrador.

Si consideramos la percepción o visibilidad de la violencia, reconocemos que existen tres formas: (i) la violencia directa, (ii) la violencia estructural, (iii) la violencia cultural (Bourdieu, 2000; Plaza, 2007). La violencia directa se refiere a eventos concretos, medibles, cuantificables en sus daños y afectaciones, hechos caracterizables en su metodología y operación. Se trata de la forma de violencia en la que un sujeto afecta a otro sujeto, bien sea de manera física o psicológica. Es la forma de violencia evidente o visible, que puede ser percibida por cualquier observador, aquella que usualmente promueve mayor actitud de rechazo, temor o censura, precisamente por los alcances logrados en el evento. La violencia estructural se refiere a los procesos que se llevan a cabo y que afectan indirectamente a una persona, de tal modo que esta no desarrolla todo su potencial o sus capacidades. No siempre existe un sujeto identificable que ejerce esta forma de violencia, pero sí un sujeto que padece un daño que pudo ser evitable. La violencia cultural, por su parte, hace referencia a la permanencia de un estado de cosas; se trata del ámbito simbólico en el que nos movemos como seres humanos y que nos dispone de cierta manera en nuestras actitudes y procedimientos, para aceptar e incluso legitimar las formas de violencia directa y estructural. Estas dos últimas formas de la violencia son invisibles en el sentido en que no existe un daño directo, pero pueden ser percibidas a largo plazo.

Esta violencia cultural, al ser la base fundante de las otras formas de violencia, opera de la siguiente manera: (i) por un lado, discriminando qué actos de violencia directa son legítimos y cuáles no; (ii) por el otro, imposibilitando la percepción del acto violento como violento. La violencia cultural como cualquier aspecto de una cultura

(se trata de un aspecto y no de la cultura en sí misma) es susceptible de ser utilizado para legitimar las relaciones estructurales violentas o incluso los actos violentos directos.

Si consideramos su naturaleza, reconocemos las formas de violencia (i) física, (ii) sexual, (iii) psicológica y (iv) de privación. Todas las afectaciones que van en contra de la integridad física de un ser humano son violencia física. Cuando dichas afectaciones tienen un componente de orden sexual, que afectan la integridad física y emocional de un ser humano en relación con su sexualidad, eso es violencia sexual. Las afectaciones emocionales, en términos de menosprecio, falta de reconocimiento, humillación y negación identitaria constituyen formas de violencia psicológica. Finalmente, otra forma de violencia que debe ser reconocida es la violencia de privación: toda aquella acción u omisión que priva o limita el desarrollo de una persona (OHCHR, 2012).

Si consideramos el origen de la violencia, esto es, quién la ejecuta, se reconoce otra taxonomía de las formas de violencia: (i) autoinfligida, (ii) interpersonal y (iii) colectiva. La violencia puede ser autoinfligida cuando el daño es contra la persona en sí misma. La violencia interpersonal se da en la relación entre individuos o grupos pequeños de individuos, y puede tener lugar en un contexto íntimo o privado, así como en la esfera pública entre individuos que no tienen relación preexistente. Finalmente, la violencia colectiva puede ser social, política y económica y en esta convergen las acciones de un amplio grupo de personas o del Estado que omite la protección y las garantías de derechos (Krug et al., 2002).

Comprender el fenómeno de la violencia como una expresión multidimensional según su percepción, naturaleza o indicador de relación nos permite ganar en comprensión para problemáticas mucho más específicas como lo es las violencias basadas en género y el feminicidio en particular. La violencia de género se expresa en toda la gama de percepción: es violencia directa (acciones que afectan la integridad de una persona en términos físicos y psicológicos) e indirecta (aunque no es manifiesta, podemos reconocer su impacto en la

vida de las mujeres y las afectaciones que trae consigo: por un lado, la violencia estructural que hace referencia a la configuración social, política y legal que crea las condiciones para que las desigualdades y la injusticia se reproduzcan. Por otro lado, la violencia cultural apela al ámbito simbólico en el que todas las personas nos movemos y al cual contribuimos con nuestras propias acciones, y que también influye como referencia de nuestras particulares maneras de proceder en el ámbito público y en el privado).

En este contexto, entiendo por violencia de género toda acción de violencia asociada a un ejercicio de poder producto de una configuración social y cultural que otorga de manera asimétrica y diferenciada poder a hombres y mujeres, y discrimina por razones de género y orientación sexual no normativas. De acuerdo con el Observatorio Nacional de Violencias en Colombia (2021), el concepto de violencia de género permite ubicar la mirada en factores culturales y sociales que configuran las representaciones sociales de las relaciones de poder, las valoraciones y expectativas sociales, identificándose como factores de riesgo para ser víctimas de violencia de género. La violencia de género se da principalmente en el ámbito interpersonal, aunque no necesariamente exclusiva del ámbito familiar y de pareja. De hecho, en las relaciones interpersonales, la violencia comunitaria se presenta en contra de las mujeres, con algunas particularidades que merecen mención: (i) se da entre personas no emparentadas o conocidas, (ii) en el espacio público y (iii) puede venir acompañada de violencia institucional (Krug et al., 2002). Estos tres elementos diferenciadores serán importantes para caracterizar el tipo de violencia que se presentó en la ciudad de Santiago de Cali durante el año 2020.

El feminicidio es la máxima expresión de esta violencia de género e ilustra las relaciones de causalidad entre las formas de violencia antes mencionadas. El feminicidio define un crimen homicida contra niñas y mujeres, enfatizando la construcción social detrás de estos homicidios que se constituyen como crímenes que son resultado de un escalamiento en las formas de violencia de género y de odio hacia las mujeres (Lagarde, 2006). En este contexto, es fundamental

diferenciar entre el feminicidio y el homicidio femenino: este último recoge el hecho de causarle la muerte a cualquier mujer o niña independientemente de las circunstancias, mientras que el feminicidio apela al asesinato de mujeres y niñas por razones de género. Un homicidio femenino solo puede ser tipificado como feminicidio si en el proceso investigativo se identifican circunstancias específicas de la muerte por razones de género. No obstante la claridad en dicha definición, no siempre es sencillo identificar un caso.

El concepto *femicide* aparece en la literatura académica hacia principios del siglo XIX en el Reino Unido precisamente para significar el asesinato de una mujer. Si bien su acepción cae en desuso por algún tiempo, Diana Russell (2001; 2008) retoma la categoría en 1976 en el contexto norteamericano para enunciar el asesinato de personas de sexo femenino por el hecho de pertenecer a este por parte de hombres. Russell y Caputi definen así el espectro de un nuevo eje de discusión en la teoría feminista:

El feminicidio representa el extremo de un continuum de terror anti-femenino e incluye una amplia variedad de abusos verbales y físicos, tales como violación, tortura, esclavitud sexual (particularmente por prostitución), abuso sexual infantil incestuoso o extrafamiliar, golpizas físicas y emocionales. Acoso sexual (por teléfono, en las calles, en la oficina, y en el aula), mutilación genital (clitoridectomías, escisión, infibulaciones), operaciones ginecológicas desnecesarias (histerectomías gratuitas), heterosexualidad forzada, esterilización forzada, maternidad forzada (por la criminalización de la contracepción y del aborto), psicocirugía, negación de comida para mujeres en algunas culturas, cirugía plástica, y otras mutilaciones en nombre del embellecimiento. Siempre que estas formas de terrorismo resultan en muerte, ellas se transforman en feminicidios (Caputi y Russell, 1990, p. 15).

Se trata de una noción bastante amplia que convoca todas las formas de violencia basadas en género contra las mujeres que resultan en su muerte. Marcela Lagarde (2001) introduce esta categoría al contexto latinoamericano y en su traducción “feminicidio” añade un

elemento de impunidad, de violencia institucional y de falta de diligencia propio del contexto latinoamericano.

Otros desarrollos sobre feminicidios en el contexto latinoamericano aportan elementos significativos para esta discusión. En lugar de hablar de violencia feminicida -que podría resultar ser un ámbito demasiado amplio donde se incluye todo y a la vez nada, Lucía Melgar (2008) refiere un contexto de misoginia que favorece el feminicidio. Este contexto se caracteriza por la impunidad y la ausencia de capacidad estatal para cumplir con su obligación de castigo frente a los casos de violencia homicida hacia las mujeres. Esta situación es *posvictimizante* por cuanto el Estado no asume sus responsabilidades y genera impunidad, ampliando el rango de daño ya causado.

La violencia de género no es casual, sino que está dada por la condición de subordinación que tenemos las mujeres. De acuerdo con Ana Carcedo (2010), es una violencia estructural, direccional y asimétrica. Tiene un doble efecto: a nivel individual, por cuanto dispone sobre la vida e integridad de una mujer en su especificidad. Así como a nivel colectivo, porque sirve como ejercicio de control y dominio a través del miedo. Las violencias basadas en género son direccionales por cuanto son violaciones sistemáticas a los derechos humanos dirigidos contra grupos poblacionales específicos y se dan en condición de asimetría de un género históricamente subordinado a otro (Nahuel, 2017).

En este contexto, Carcedo reconoce un sentido amplio del feminicidio, apelando a toda muerte derivada de la subordinación femenina y que es evitable. Allí se incluyen los homicidios y suicidios en situaciones de violencia y discriminación. El rango se amplía al considerar las muertes por desnutrición, por SIDA, cuando una mujer no puede negociar los medios de protección, o por negligencia médica, cuando la atención es diferenciada e inoportuna. De esta manera, propone analizar la problemática a partir de la categoría *escenarios de feminicidio* en los que reconoce diferentes condiciones que coadyuvan o posibilitan el asesinato de mujeres por el hecho de ser mujeres que van mucho más allá de la distinción entre lo íntimo y lo no íntimo.

El feminicidio se debe entender entonces como un crimen de odio que se da como consecuencia a la ruptura o intento de ruptura de la estructura patriarcal que se sustenta en dos principios fundantes: (i) el control o la posesión del cuerpo femenino y (ii) la superioridad masculina. Se trata entonces de *crímenes de poder* por cuanto buscan retener, mantener y reproducir la repartición inequitativa del poder (Segato, 2006). Si bien Segato se dedicó a analizar otra perspectiva complementaria sobre el feminicidio a partir del estudio y análisis de la violación seguida de asesinato en el contexto de ciudad Juárez, aporta significativamente a la discusión cuando propone dos elementos categoriales. Concluye que: (i) existe una dimensión expresiva/comunicacional y no solo instrumental en el crimen de violación y asesinato; (ii) hay interlocutores que reciben dicha expresión o mensaje comunicacional que son diferentes a la víctima de violación. Así, “no es a la víctima a quien dirigen su discurso los perpetradores, sino a sus pares, en una demostración de capacidad de muerte y crueldad probada en la víctima” (Segato, 2006, p. 6). Esta comprensión del fenómeno le permite señalar que los feminicidios no son crímenes de género en el sentido común del término (íntimos), no son solo la expresión de violencias basadas en género, sino que, muy por el contrario, se acercan más al genocidio por cuanto atacan la existencia categorial a través de individuos concretos: no *esta* mujer en particular, sino *la* mujer.

En esta perspectiva, es importante analizar de manera contextualizada y específica el feminicidio para evitar lo que Segato (2004) denomina *voluntad de indistinción*, la cual impide ver con claridad las características propias de este crimen, ya que su especificidad se esconde en los diferentes círculos concéntricos que representan las agresiones al cuerpo femenino. Consideramos entonces que cuando hablamos de feminicidio, debemos tener en cuenta que pueden confluir diferentes factores ocultando realidades mucho más complejas, por ejemplo, cuando en un mismo caso se superponen situaciones de violencia intrafamiliar, violencia de género y violencia social, que en un contexto como el colombiano se presenta como consecuencia del

conflicto armado interno, del narcotráfico y de la inequidad social. Así las cosas, en este ejercicio investigativo debemos afinar mejor el concepto.

A partir de las reflexiones suscitadas en el Foro Internacional sobre Femicidios y Acumulación Global llevado a cabo en Buenaventura en el año 2016, se reconoció la sevicia que existe detrás de algunos crímenes contra mujeres en el suroccidente colombiano. Así mismo, las mujeres y organizaciones participantes insistieron en las desapariciones que no se denuncian por temor a violencias físicas y sexuales e incluso violencias estructurales que pueden acrecentar sus circunstancias de vulnerabilidad. La falta de información consolidada, la dispersión de los datos, el subregistro son causas estructurales que reproducen las desigualdades y las violencias hacia las mujeres (Palacios et al., 2019).

En este campo de reflexión, los aportes que han hecho algunas investigadoras afrocolombianas sobre la violencia feminicida resultan importantes. Tal es el caso de la propuesta investigativa que sugiere la profesora Betty Ruth Lozano cuando insiste en que los análisis que se hacen de las violencias basadas en género deben salir del ámbito privado y familiar, y superar comprensiones simplistas como las justificaciones romántico-pasionales que se encuentran en formas sexistas de violencia cultural. Propone entender el feminicidio como una estrategia de guerra:

El cuerpo de las mujeres se convierte en instrumento de intimidación contra las comunidades que se resisten a los procesos desarrollistas que pretenden expropiarlas de sus territorios. Trascender la reflexión de lo pasional exige un conocimiento y contraste del contexto en que mueren las mujeres. Se hace urgente pensar la violencia contra las mujeres como una estrategia de guerra de los proyectos de acumulación global del capital, para encontrar soluciones que realmente signifiquen una vida en paz para todos y todas (Lozano, 2019, p. 47).

Existe un consenso de cuatro subcategorías de feminicidio (WHO, 2012): (i) feminicidio íntimo: cometido por un hombre con quien la mujer víctima tenía o solía tener una relación interpersonal, bien sea íntima, familiar o de convivencia; (ii) feminicidio no íntimo: cometido por un hombre con quien no tenía relación íntima o familiar con la mujer víctima, aunque incluye las relaciones cercanas con las mujeres; (iii) feminicidio por conexión: cuando una mujer es asesinada en un intento de intervenir o quedó atrapada en una acción feminicida hacia otra; (iv) feminicidio sexual: es el tipo de feminicidio que viene precedido por tortura y violencia sexual.

La violencia de género se reconoce como un problema creciente en la sociedad actual. Constituye una violación a los derechos humanos, es una problemática social, un problema de salud pública y una barrera de desarrollo económico tanto para las mujeres en su individualidad como para el país. El hecho de nombrar con una categoría diferenciada los asesinatos en razón de género, *feminicidio*, constituye una herramienta para concientizar sobre la problemática, ganar comprensión y, en el mejor de los casos, disminuir las tasas. No obstante, tipificar los casos no ha sido suficiente para aspirar a dicha disminución. De acuerdo con la Organización Mundial de la Salud, América Latina sigue teniendo la tasa más alta de feminicidio.

Por ejemplo, el Observatorio de igualdad de género en América latina y el Caribe presenta informes sobre los casos de feminicidios en algunos países latinoamericanos como Argentina (2018), Perú (2021) y Ecuador (2017). Estos informes analizan la respuesta judicial frente a estos crímenes. En el caso de Perú, se establece un periodo de observación que va desde enero de 2009 a junio de 2018, identificando 1129 registros de feminicidios. Dicho informe ha permitido comparar el número de feminicidios por ubicación y circunstancias, así como reconstruir el perfil de la víctima. En Argentina, se identificaron 278 casos de feminicidios durante el año 2018, registro que incluye las víctimas directas (255), los transfeminicidios (4) y los casos de feminicidios vinculados (23).

Este Observatorio también ofrece un Modelo de Protocolo latinoamericano de investigación de las muertes violentas de mujeres

por razones de género que convoca directrices para el desarrollo de investigaciones penales de estos casos en conformidad con los estándares internacionales de protección a los derechos humanos (ONU Mujeres, 2015; CEPAL 2021).

Ahora bien, a partir de los marcos reguladores internacionales, el contexto latinoamericano experimentó un proceso de desarrollo legislativo sobre las violencias contra la mujer. De acuerdo con Garita (2011), dicho proceso experimentó dos momentos o periodos significativos: un primer momento o conjunto legislativo que tuvo lugar entre 1994 y 2002, cuyo enfoque fue la violencia doméstica o intrafamiliar, desde una dimensión circunscrita a lo privado. Un segundo momento que tiene lugar a partir de 2005 hacia adelante, en el que se encuentra la especificidad legislativa del homicidio de mujeres y niñas como un delito penal diferenciado: el feminicidio. En Colombia se han desarrollado numerosas leyes en estos dos escenarios.¹

La Ley 1257 de 2008 define la violencia de género como “cualquier acción u omisión que le cause muerte, daño, sufrimiento físico, sexual, psicológico, económico o patrimonial por su condición de ser mujer, así como las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, bien sea que se presente en el ámbito público o en el privado” (Artículo 2). Esta definición engloba los elementos que se mencionaron previamente sobre la violencia, pero la circunscribe a la mujer. Se trata de la discriminación que vive una mujer como reflejo o consecuencia de una sociedad que está transversalizada por unas formas de violencia estructural y cultural en el modelo hegemónico patriarcal.

En el Código Penal, la misma Ley 1257 señala el asesinato de una mujer por razones de género como un agravante (Numeral 11 del artículo 104, Código Penal colombiano). No obstante, como lo he señalado anteriormente, considerarlo como un agravante desconoce

¹ En el estudio que realiza Ana Isabel Garita (2011) sobre la legislación existente en el contexto latinoamericano del feminicidio, no se incluye Colombia. Para revisar un listado de normativas y legislaciones con perspectiva de género en el contexto colombiano, ver Anexo 1.

precisamente el tipo de violencia que existe detrás de un feminicidio, es decir, ese conjunto de hechos, actitudes, conductas violentas en contra de las mujeres por el hecho de ser mujeres que en algunos casos termina con el homicidio de estas (Lagarde, 2006, p. 220).

De manera específica, en Colombia el tipo penal de feminicidio se encuentra tipificado como un delito autónomo a partir de la Ley 1761 de 2015 “Por la cual se crea el tipo penal de feminicidio como delito autónomo y se dictan otras disposiciones” o mejor conocida como Ley Rosa Elvira Cely.² Esta normativa responde al interés de especificar las violencias feminicidas y garantizar el acceso de las mujeres a una vida libre de violencias por razones de género. Esta Ley tiene tres ejes centrales: (i) tipificar el feminicidio como delito autónomo, para lo cual establece una definición y las condiciones bajo las cuales se determina como feminicidio; (ii) garantizar la investigación y sanción de las violencias basadas en género, para lo que establecen las funciones de asistencia técnico legal que deberán acompañar los procesos, así como los principios rectores de dichas investigaciones; y (iii) adoptar estrategias de sensibilización con el fin último de prevenir y erradicar dichas violencias, para lo que impulsa los procesos educativos desde el currículo y para los servidores públicos.

La Ley 1761 de 2015 define que el feminicidio como delito autónomo tiene lugar cuando se causa la muerte a una mujer, por su condición de ser mujer o por motivos de su identidad de género y se presenta alguna de las siguientes situaciones:

- a. tener o haber tenido una relación familiar, íntima o de convivencia con la víctima, de amistad, de compañerismo o de trabajo y ser perpetrador de un ciclo de violencia física, sexual, psicológica o patrimonial que antecedió el crimen contra ella.

² La ley 1761 de 2015 se conoce como Ley Rosa Elvira Cely por un caso de feminicidio que sucedió en Bogotá en mayo de 2012 y que dio origen a la discusión sobre la necesidad imperante de tipificar el asesinato de mujeres por razones de género como un delito autónomo. Este caso recibió especial atención por parte de los medios nacionales y de los movimientos sociales feministas que impulsaron el desarrollo legislativo que se requería para afrontar este tipo de casos.

- b. ejercer sobre el cuerpo y la vida de la mujer actos de instrumentalización de género o sexual o acciones de opresión y dominio sobre sus decisiones vitales y su sexualidad.
- c. cometer el delito en aprovechamiento de las relaciones de poder ejercidas sobre la mujer, expresado en la jerarquización personal, económica, sexual, militar, política o sociocultural.
- d. cometer el delito para generar terror o humillación a quien se considere enemigo.
- e. que existan antecedentes o indicios de cualquier tipo de violencia o amenaza en el ámbito doméstico, familiar, laboral o escolar por parte del sujeto activo en contra de la víctima o de violencia de género cometida por el autor contra la víctima, independientemente de que el hecho haya sido denunciado o no.
- f. que la víctima haya sido incomunicada o privada de su libertad de locomoción, cualquiera que sea el tiempo previo a la muerte de aquella.

Esta Ley, finalmente, señala la importancia de la sistematización como estrategia para la prevención y erradicación de las violencias basadas en género. Por ello, se crea el Sistema Nacional de Estadísticas sobre violencia basada en género con el fin de recopilar los datos sobre los hechos relacionados con la violencia de género en el país.

Es necesario resaltar lo específico de la violencia feminicida: entendemos que se trata de la violencia ejercida por hombres en contra de mujeres, sin embargo, Lagarde (2006) bien señala que se trata de hombres *colocados* en situación jerárquica superior, esto es, un lugar de privilegio en el orden social, sexual, jurídico, económico, político y cultural.³ Así también, esa violencia se ejerce sobre mujeres en

³ Dentro del ámbito de estudio existe una discusión bastante interesante alrededor de las mujeres que causan la muerte a otras mujeres y sus acciones tipificadas como feminicidio. En la terminología propuesta originalmente por Russell, el feminicidio se encuentra como subcategoría de los asesinatos perpetrados por hombres en contra de mujeres. Diferencia en este contexto, además, feminicidios motivados por odio hacia

condiciones de subordinación que devienen en situaciones de explotación, opresión y exclusión. Es precisamente esta carga semántica de la noción el elemento definitorio, pues incluye la violencia institucional que a través de acciones y omisiones posibilita la exacerbación de la violencia feminicida, entendiendo ésta como “el conjunto de condiciones de violencia que puede conducir al feminicidio” (Lagarde, 2006, p. 224).

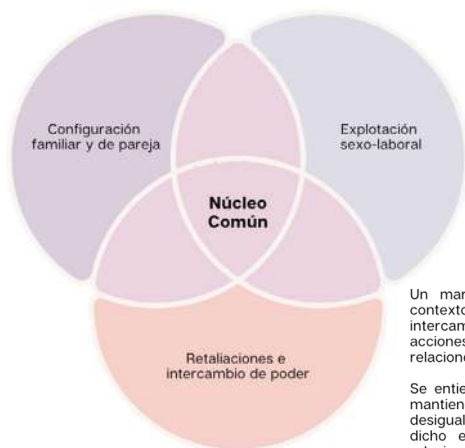
De esta manera y para los objetivos propuestos en esta investigación, propongo explicar el fenómeno objeto de estudio a partir de la siguiente comprensión: las violencias basadas en género tienen lugar en lo que propongo denominemos *marcos sociales feminicidas*. Un marco es una matriz, una red, un contexto espaciotemporal en el que se dan intercambios simbólicos que posibilitan las acciones y decisiones individuales en las relaciones que establecemos socialmente. A la manera de Carcedo (2010), son escenarios en los que se mantienen y reproducen situaciones de desigualdad entre hombres y mujeres, siendo estos escenarios históricos o emergentes. Pero debemos entender este marco a la manera foucaultiana, es decir, no como un conjunto dado, establecido e inamovible, una estructura estática con un sentido determinado, sino todo lo contrario: un conjunto de relaciones cuyos elementos constitutivos no son significantes en sí mismos, sino que adquieren sentido según su posición relativa dentro del escenario (Foucault, 1968). Un marco social feminicida, tal como el que aquí propongo, es un contexto dinámico en el que los intercambios culturales, políticos, económicos ofrecen las condiciones de

las mujeres (misóginos), y feminicidios motivados por la concepción de propiedad sobre el cuerpo femenino (sexistas). A partir de las investigaciones situadas de Ellis y Dekeseredy (1996), Russell adopta la posibilidad de feminicidios perpetrados por mujeres y clasificados en tres subcategorías (2006, p. 82). Sobre este debate es interesante ver las dos apuestas conceptuales: quienes incluyen a las mujeres como posibles feminicidas (Ellis y Dekeseredy, 1996; Crawford y Gartner, 1992) y quienes limitan el ámbito a hombre asesinos (Stout, 1991; Dawson y Gartner, 1998). En Colombia, la Ley 1761 no cierra el espectro a hombres asesinos, sin embargo, es importante resaltar que, en la práctica, este imaginario puede conservarse. Uno de los casos identificados dentro de esta investigación incluye el asesinato de una mujer a su pareja cuyo caso no es reconocido por la Fiscalía como feminicidio.

posibilidad para que ciertos saberes, acciones, decisiones y practicas tengan lugar, específicamente, aquellas que causan la muerte a las mujeres por razones de género.

Dentro de estas redes, existe un núcleo común a partir del cual se entretjejen los saberes y experiencias de vida que van configurando cada marco social. En este núcleo, encontramos tres elementos definitorios: (i) la mujer está en condición de subordinación frente a un otro superior jerárquico; (ii) es percibida como objeto de apropiación e intercambio; (iii) limitación de su voluntad y libre agencia para reaccionar de manera oportuna a las violencias basadas en género.

Si bien más adelante ofreceré un acercamiento más específico según el análisis de los datos obtenidos durante la sistematización de los casos de violencia homicida hacia mujeres en el año 2020, por ahora propongo diferenciar tres marcos sociales feminicidas que potencializan las formas de violencia basada en género que causan la muerte a las mujeres en el contexto caleño y que se pueden ver gráficamente de la siguiente manera:



Un marco es una matriz, una red, un contexto espacio-temporal en el que se dan intercambios simbólicos que posibilitan las acciones y decisiones individuales en las relaciones que establecemos socialmente.

Se entiende como escenario en el que se mantienen y reproducen situaciones de desigualdad entre hombres y mujeres. En dicho escenario se da un conjunto de relaciones cuyos elementos constitutivos no son significantes en sí mismos, sino que adquieren sentido según su posición relativa dentro del contexto.

- *Marco de configuración familiar y relacional.* En este contexto se destacan intercambios culturales, económicos y políticos en los que las mujeres se encuentran en situación constante de subordinación y, por lo tanto, en riesgo de ser víctimas de feminicidio. Esto se da porque el hombre como pareja y/o jefe de familia tiene un lugar jerárquico superior sustentado en la división sexual del trabajo y los consecuentes roles de género.
- *Marco de explotación sexo-laboral.* En este contexto se dan condiciones en las que las mujeres se conciben bajo la lógica de la propiedad y participan de las dinámicas económicas en calidad de mercancías u objetos. Este marco de explotación del cuerpo de la mujer, bien sea a nivel laboral o sexual, constituye un escenario de riesgo en el que se justifican fácilmente las acciones misóginas de uso y descarte cuando sus existencias ya no representan una utilidad.
- *Marco de retaliaciones e intercambios de poderes.* Un marco en el que la violencia tiene lugar como ejercicio vengativo propio de las redes delictivas, en las que los conflictos se resuelven con el uso de las armas para acabar con la vida de quienes participan allí, dinámica que es percibida y reproducida constantemente. Es un contexto de riesgo feminicida en el que las mujeres y sus cuerpos se convierten en territorios de venganza y ajuste de cuentas.

Comprender la violencia hacia las mujeres que se presenta en la ciudad de Cali a partir de estos marcos social feminicidas, permite comprender con un mayor nivel de profundidad un fenómeno social que se acrecienta en las condiciones geopolíticas de nuestra ciudad y que presenta circunstancias que reclaman nuestra atención como investigadoras. La hipótesis con la que trabajé en este proyecto se enuncia como un llamado: es necesario pensar el problema desde una perspectiva interseccional por cuanto las razones de género que se arguyen como elemento definitorio de

una acción feminicida deben ser resignificadas, porque las experiencias de vida del ser mujer varían según la clase social, la pertenencia étnica e incluso la orientación sexual.⁴

Diseño metodológico

Esta es una investigación cualitativa en la cual se privilegia la exploración de fenómenos en profundidad. Es por ello que, una vez planteado el problema de investigación y formulada la hipótesis, se profundiza en la interpretación y la significación de las fuentes de trabajo a explorar. En este sentido, se utiliza la recolección de datos para descubrir o afinar la pregunta de investigación en el proceso de interpretación. En este caso, se trata entonces del enfoque hermenéutico por cuanto nuestro objetivo es comprender determinado fenómeno, esto es, indagar cuáles son las consecuencias que se presentan cuando se desconoce la variable étnica y de clase social en los registros y análisis que se realizan en los casos de feminicidio en un lugar y periodo de tiempo específico.

Se trata de una investigación exploratoria que busca acercarnos al estudio del feminicidio de manera contextualizada. Su interés se centra en mostrar las formas de violencia feminicida y cómo se intersectan diferentes variables. Se busca dar cuenta de las relaciones causales entre las distintas formas de violencia en el caso de la violencia de género a partir del estudio del feminicidio como expresión máxima de dicha violencia, considerando la importancia de

⁴ Se entiende por una perspectiva interseccional aquella que, como si fuese un lente o prisma, permite ver de manera entrelazada las distintas formas de inequidad que una persona puede experimentar de manera simultánea. La categoría es propuesta por Kimberly Crenshaw (1991) precisamente para evidenciar la experiencia de desigualdad que experimentaban las mujeres negras en el ámbito laboral, una exclusión no por ser negras o por ser mujeres, sino por tener ambos factores identitarios que combinados daban unos nuevos escenarios de discriminación y exclusión. También se puede consultar Viveros Vigoya, M. (2016) para una reflexión más contextualizada de esta perspectiva.

la desagregación de los datos étnicos, de estrato socioeconómico e identidad de género en la reconstrucción de sus casos. El método es mixto, combina datos cuantitativos y cualitativos.

Para alcanzar los objetivos específicos propuestos hay dos actividades principales: por un lado, la investigación documental para la que se requiere utilizar técnicas de recolección tales como la técnica de fichaje y de resumen. Por otro lado, la investigación de campo que requiere establecer un muestreo en este caso por sujetos voluntarios para hacer la reconstrucción de casos. Para ello se requieren técnicas tales como la entrevista semiestructurada y los grupos focales.

Este proyecto se desarrolló en cuatro fases. La primera fase se enfocó en la recopilación y organización de los casos de violencia homicida en contra de mujeres que sucedieron entre el 1 de enero y el 31 de diciembre de 2020 en Santiago de Cali. Para tales efectos se definieron como fuentes de información primaria los periódicos locales El País y Q'hubo. Y como fuentes de información secundaria, Fiscalía - Medicina Legal. En el ejercicio, se diseñó un instructivo y un instrumento de registro de casos. Durante el proceso investigativo, se realizó un seguimiento constante a cada uno de los casos, ya que algunos de ellos tuvieron actualizaciones judiciales que debían considerarse en el análisis. Esto implicó la consulta de las fuentes primarias para conocer nuestras orientaciones investigativas y la consulta de los boletines de la Fiscalía seccional Valle.

En la segunda fase, se orientaron los esfuerzos para la construcción del marco teórico de este proyecto. Dicho marco teórico se enfocó en las siguientes líneas temáticas: (i) la violencia y sus diferentes manifestaciones, hasta llegar a las violencias basadas en género y la violencia feminicida, incluyendo el marco legislativo colombiano. Esta revisión me permitió proponer como herramienta analítica de trabajo la categoría marcos sociales feminicidas. (ii) Las contribuciones y referentes teóricos que tienen algunas organizaciones de base comunitaria de mujeres con vistas a indagar qué aportan a la perspectiva interseccional en el análisis de feminicidios de mujeres racializadas y empobrecidas (Casa Cultural El Chontaduro y

Fundación Somos Identidad). (iii) La feminización de la pobreza entendida como proceso histórico y dinámico, en el que la omisión del género en la medición de la calidad de vida de las poblaciones y sus índices de desarrollo invisibilizó los alcances de la exclusión social y el empobrecimiento de la vida de las mujeres. El resultado de esta fase se evidencia en la sistematización de algunas experiencias y estrategias frente a las violencias de género en Cali, lo que ha permitido sustentar la importancia del enfoque interseccional para estudiar la violencia feminicida en Cali.

La tercera fase estuvo enmarcada en el reconocimiento de la violencia feminicida desde una perspectiva más profunda. Para ello se desarrollaron 3 grupos focales con algunas de las organizaciones de base participantes quienes socializaron desde sus experiencias y perspectivas las formas de violencia feminicida que ellas identifican o han experimentado en el contexto caleño.

Para este ejercicio, participaron las organizaciones Lila Mujer, Caracolas en Red Podemos y Mujeres sin miedo. Estos espacios grupales de socialización abordaron el eje central desde dos perspectivas: por un lado, el reconocimiento del saber que tienen quienes participan del espacio sobre la problemática y, por el otro, el reconocimiento de las mismas experiencias que tengan, o hayan tenido. El objetivo fue socializar los casos de feminicidios o tentativas de estos que no se encuentren registrados en la sistematización realizada previamente con la información periodística. Al ser un tema sensible, el trabajo se realiza de manera colaborativa con las mismas organizaciones y colectivas y las redes allegadas a estas.

Hallazgos: datos de observación de las violencias basadas en género

Dentro de este ejercicio investigativo, se sistematizaron los casos de violencia homicida contra mujeres ocurridos en la ciudad de

Santiago de Cali entre el 1 de enero y el 31 de diciembre de 2020.⁵ Para ello, se consultaron fuentes de información oficial y no oficial, medios de comunicación local, portales de información nacional y los informes epidemiológicos de la Alcaldía municipal. Durante el desarrollo del proyecto, se realizó una revisión periódica de todos los casos teniendo en cuenta que algunos de ellos tuvieron actualizaciones judiciales. Así mismo, con el objetivo de consolidar una perspectiva mucho más clara sobre la violencia feminicida en Cali, se desarrollaron grupos focales con algunas organizaciones de base comunitaria, así como una serie de entrevistas entre mujeres activistas, algunas integrantes de las organizaciones, familiares de mujeres víctimas de violencia feminicida, y mujeres que experimentaron formas de violencia basada en género. A continuación, se presentan los hallazgos de este proceso.

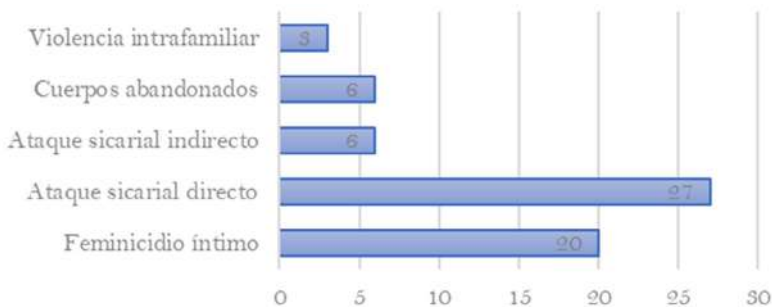
Sistematización de casos

En este ejercicio, se consolidó la información relativa a 62 casos de mujeres víctimas de violencia homicida en Cali (Gráfico 1), sin embargo, no todos ellos reconocidos como feminicidios por parte de la Fiscalía. Para ello se tuvo en cuenta información relativa a las mujeres asesinadas (nombre, edad, núcleo familiar, pertenencia étnico-racial, identidad de género), así como la información de los feminicidas (nombre, edad, vínculo con la mujer víctima, pertenencia étnico-racial). Sobre el hecho feminicida se buscó determinar la fecha, el lugar (barrio y comuna), el tipo de arma utilizada y si hubo violencia previa. Dentro de este ejercicio de sistematización se agrupan los casos teniendo en cuenta las siguientes categorías: (i) feminicidios del ámbito privado o familiar; (ii y iii) mujeres asesinadas

⁵ De acuerdo con el Observatorio de Género de la Gobernación del Valle del Cauca, la cifra de feminicidios en Cali se duplicó para el año 2020 respecto a las cifras registradas en el año 2019.

en ataques sicariales directos e indirectos; (iv) cuerpos de mujeres encontrados en zona pública. (v) violencia intrafamiliar.⁶

Gráfico 1. Total de casos sistematizados: 62, agrupados según categorías



Fuente: Elaboración propia.

La información consolidada muestra que hay tres factores calificativos que sobresalen en la violencia homicida contra las mujeres que se presentó durante el año 2020 en Cali. La mayor parte de los actos violentos cuyo resultado termina en el asesinato de una mujer por razones de género se da entre personas no emparentadas o conocidas, en el espacio público mediante el conocido ataque sicarial. También fue posible determinar que, en la mayoría de los casos, esta violencia directa puede venir acompañada de violencia institucional cuando el proceso investigativo desconoce las razones de género que rodean las circunstancias del asesinato y que no son evidentes. Uno de los más grandes retos para este ejercicio es determinar lo que en la literatura académica denominamos las *razones de género*, es decir, que se cometa el acto homicida por el hecho de ser mujer. Esta dificultad radica precisamente en que las reflexiones alrededor del feminicidio siguen concibiendo una única forma del ser mujer, homogénea que

⁶ Para consultar la especificidad de cada uno de los casos sistematizados, ver Informe final del proyecto.

desconoce las realidades de miles de mujeres que vivimos en el contexto caleño.

Se encontraron 20 casos de feminicidios que tuvieron lugar en el ámbito privado o familiar en los que hombres que tenían relaciones o tuvieron en el pasado relaciones personales, de convivencia, íntimas con las mujeres víctimas, las atacan y las asesinan. En todos los casos reconstruidos para esta categoría se evidencian antecedentes de violencia física, psicológica, e incluso sexual. También se evidenció que, aunque en varios casos se activaron las rutas de seguimiento y protección contra las violencias basadas en género y hubo denuncias por parte de las víctimas, este seguimiento fue inexistente o insuficiente para la protección real de las mujeres. Los casos de feminicidio ámbito privado o familiar se desprenden de violencias tanto estructurales-institucionales, que no garantizaron los derechos de las mujeres, como culturales sobre los roles de género y los estereotipos fundantes que históricamente se han construido alrededor de las relaciones de pareja heteronormadas. De acuerdo con los boletines de Fiscalía-Seccional Valle, solo 9 de estos casos han resultado en captura e imputación de cargos por feminicidio agravado para los responsables. De acuerdo con la Ley 1761, las características propias de este primer grupo de casos se corresponden con las condiciones enunciadas en los literales (a), (c), y (e) que tipifican estos casos como feminicidios.

Llama la atención que, en el ejercicio de sistematización, se evidencia un número significativo de casos en los que no hay procesos de investigación con perspectiva de género. El 43,5%, es decir, 27 de los 62 casos sistematizados, responden a ataques sicariales directos, en el espacio público, muchos de los cuales no tienen seguimiento o proceso investigativo desde una perspectiva de género.⁷ Por el tipo

⁷ De acuerdo con los boletines entregados por la Fiscalía – seccional Cali, se han realizado diferentes operativos que terminan en la captura de integrantes de bandas delincuenciales que operan en Cali por delitos de homicidio, hurtos, tráfico, fabricación y porte de armas de fuego, tráfico y posesión de estupefacientes. De acuerdo con los informes presentados, en los casos de homicidios por sicariato, el proceso investigativo

de violencia ejercida en estos casos, es necesario considerar el literal (d) como condición de tipificación de violencia feminicida. Sin embargo, pocas veces es tenido en cuenta. Parte de la literatura académica y la investigación judicial sigue desconociendo este factor de riesgo dentro de las consideraciones sobre violencia feminicida, y los procesos legales y de investigación siguen tendiendo a asociar las denominadas *razones de género* al ámbito privado, doméstico, familiar y de pareja. Eso nos pone en una situación de desconocimiento alta de una realidad social mucho más compleja que afecta a las mujeres de manera diferenciada, especialmente, aquellas que viven y conviven en zonas con focos delincuenciales significativos, como lo es el oriente de la ciudad de Cali.

Finalmente, dentro de la violencia feminicida estudiada se agrupan seis casos de cuerpos de mujeres asesinadas encontrados en el espacio público y seis casos de mujeres asesinadas de manera indirecta en ataques sicariales dirigidos a personas cercanas a ellas tales como parejas, vecinos, o compañeros sentimentales. Tres casos adicionales se incluyen en la sistematización en los que una mujer es asesinada por otra mujer dentro de un marco de violencia intrafamiliar.

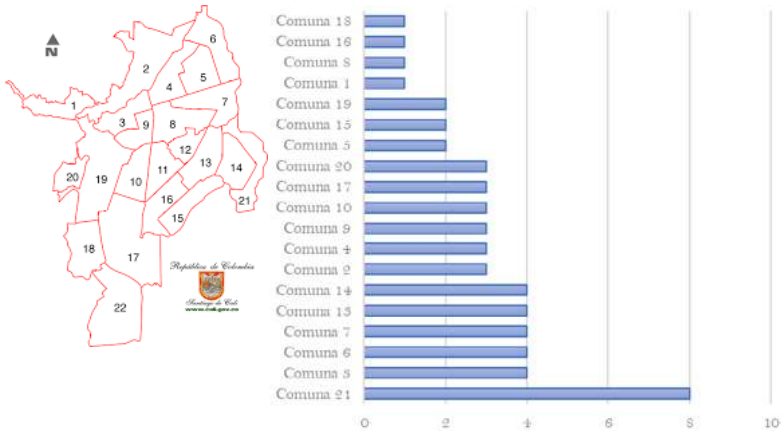
Si referenciamos los casos por comunas dentro de la ciudad (Gráfico 2), encontramos que la mayor parte de estos se presentaron en el oriente de la ciudad: 16 casos de ellos (25,8%) en las comunas 21, 13, 14 todas ellas pertenecientes al Distrito de Aguablanca.⁸ Y 16 casos

busca la recolección de evidencias para determinar si detrás está una organización criminal, una estructura de cobro u oficina, una banda dedicada al hurto calificado o si podría tratarse de un ajuste de cuentas. Este enfoque investigativo no considera una perspectiva de género para analizar los casos de ataques sicariales en contra de mujeres que pueden o no participar de manera directa o indirecta en dichas redes.

⁸ En la ciudad de Santiago de Cali, la población negra, mulata, afrodescendiente y afrocolombiana se concentra principalmente en las comunas 21, 14 y 15, secundariamente en la comuna 13, y terciariamente en las comunas 16, 12, 11 y 5, siendo estas las comunas que constituyen el denominado Distrito de Aguablanca, la franja oriental de la ciudad. De acuerdo con las investigaciones adelantadas por la Casa Cultural del Chontaduro, esta zona de nuestra ciudad comienza a ser poblada por personas con distintas situaciones de marginalidad (Moreno y Mornan, 2015; Alves et al., 2014), en su gran mayoría población negra del Pacífico colombiano que se vio afectada por situaciones de diferentes órdenes tales como catástrofes naturales que les obligaron

(25,8%) en las demás comunas del oriente y nororiente de la ciudad, a saber, comunas 5, 6, 7, 12, 15 y 16.

Gráfico 2. Total de casos sistematizados:62, agrupados según comunas de la ciudad

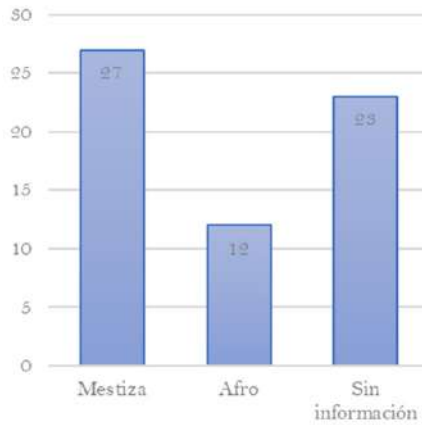


Fuente: Elaboración propia.

Si desagregamos los datos obtenidos por pertenencia étnico-racial, estrato social, identidad de género y orientación sexual, encontramos la siguiente información:

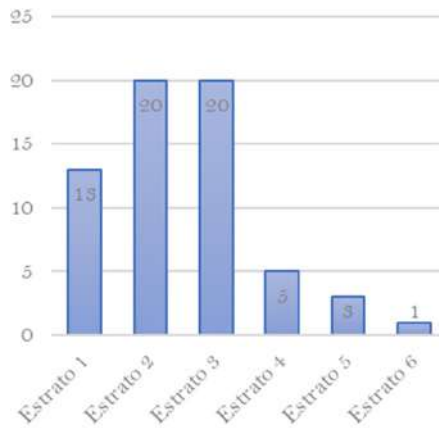
a buscar refugio en nuevos territorios, o la violencia en sus propios territorios ancestrales. Esta zona, originalmente catalogada como no apta para vivienda por sus características topográficas, fue paulatinamente poblada por personas migrantes de zonas del Pacífico, Chocó y Cauca. Se establecieron asentamientos, barrios y urbanizaciones ilegales a causa del crecimiento poblacional en una ciudad que no estuvo lista para resolver demandas de vivienda, y fue mediante la autogestión que la misma población fue logrando establecer servicios básicos. En este contexto, indagar por los orígenes de asentamiento de las poblaciones negra y afro en la ciudad de Cali permite dar cuenta de las condiciones de opresión y exclusión que experimentan las personas que viven y han vivido en el Distrito de Aguablanca desde sus orígenes, así como las condiciones de marginalidad y pobreza se siguen reproduciendo en manifestaciones de múltiples formas de violencia (económica, simbólica, institucional) a las personas que habitan el sector.

Gráfico 3. Total de casos sistematizados: 62, agrupados según pertenencia étnico-racial



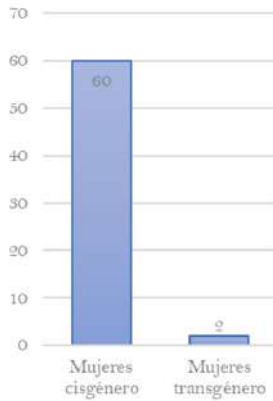
Fuente: Elaboración propia.

Gráfico 4. Total de casos sistematizados: 62, agrupados según estrato socioeconómico



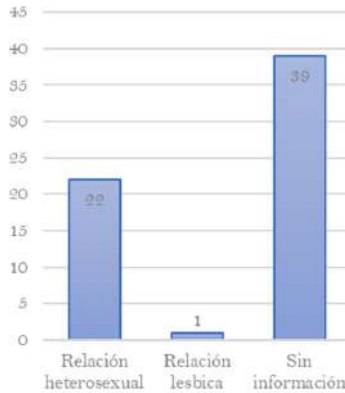
Fuente: Elaboración propia.

Gráfico 5. Total de casos sistematizados: 62, agrupados según identidad de género



Fuente: Elaboración propia.

Gráfico 6. Total de casos sistematizados: 62, agrupados según orientación sexual



Fuente: Elaboración propia.

La violencia contra la mujer se da en una estructura social patriarcal en la que el poder y la represión generan formas de dominación y

violencia hacia las mujeres. Desde esta perspectiva teórica, la causa directa del feminicidio es la desigualdad de género estructural y la impunidad en los sistemas de justicia. Al poner énfasis en las dimensiones socio-estructurales y políticas, se descartan factores de orden individual para explicar el feminicidio, tales como el estado anímico o la salud mental del feminicida.

La sociedad actual se caracteriza por la desigualdad de género. Esta desigualdad se da por la división sexual del trabajo y se mantiene por la socialización binaria del género. La consecuencia de ello es un sistema de relaciones violento en el que se fuerzan los roles y se busca eliminar cualquier factor de riesgo que desestabilice dicho sistema, y, por lo tanto, la repartición jerárquica del poder. La importancia categorial del feminicidio, su tipificación como delito autónomo, está precisamente en señalar que se trata de un problema estructural, de orden sociocultural que condiciona y mantiene unas posiciones de privilegio y subalternación entre hombres y mujeres.

Problemas como la opresión del género no pueden permanecer ajenos al análisis categorial de la sociedad capitalista. Así, el capitalismo instaaura unas formas de opresión específicas que se fundan en la unidad normal de reproducción de las fuerzas de trabajo, a saber, la familia patriarcal heterosexista. Es aquí donde se institucionalizan los privilegios masculinos y heteronormados dados por una división capitalista entre dos esferas al parecer opuestas: la producción y la reproducción. En esta consideración, el feminicidio se entiende como una expresión extrema de esta opresión del género; los casos que se identificaron en la ciudad de Cali durante el proceso investigativo responden a esta comprensión ampliada de la opresión del género, que incluye la tradicional forma de entender el feminicidio -como feminicidio íntimo-, pero a su vez amplía su marco de referenciación e incluye otras formas de opresión del género derivadas de las interacciones económicas propias de una sociedad capitalista que han devenido en asesinatos de mujeres.

Gracias a los desarrollos de Russell y Lagarde en este sentido, se ha puesto atención a la problemática y se han venido desarrollando

tratados internacionales, declaraciones y conferencias sobre la violencia con una perspectiva de género. Reconocemos dos de ellas principalmente: la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW) aprobada en 1979 por la Asamblea General de las Naciones Unidas; y la Convención interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer (Convención de Belém do Pará), nacida en 1994 en la Organización de Estados Americanos. Este marco internacional ha permitido, a su vez, el desarrollo legislativo en los países firmantes enfocado principalmente en la implementación de políticas públicas, esfuerzos que se dan con el fin de reconocer el problema en el marco nacional, visibilizarlo y crear herramientas para prevenirlo y sancionarlo.

Colombia no es la excepción. Dentro de las medidas adoptadas a nivel nacional para afrontar las violencias basadas en género, podemos identificar la creación de sistemas de medición y observación, fuente de información secundaria para este proyecto.

Grupos focales

En el trabajo de campo, se desarrollaron grupos focales con las organizaciones de base comunitaria (i) Asociación Lila Mujer; (ii) Caracolas en Red; y (iii) Mujeres sin miedo.⁹ Los espacios de socialización e intercambio con cada una de las colectivas permitieron profundizar en dos vías de reflexión importantes para este proyecto: por un lado, las experiencias de violencias basadas en género (pasadas y presentes) lo que posibilitó la caracterización de algunos elementos propios del tipo de violencia que ocurre en la ciudad de Cali hacia las mujeres. Por el otro, las estrategias que se utilizan frente a dichas formas de violencias, así como los aprendizajes logrados a este respecto.

⁹ La especificidad de las reflexiones logradas en cada grupo focal puede ser consultada en el Informe final.

Sobre la violencia, sus experiencias y percepciones

En los tres grupos focales, se destaca un elemento común y es el reconocimiento de que todas han experimentado alguna forma de violencia basada en género, y en la mayoría de las ocasiones, dichas experiencias de violencia influyeron de manera significativa en su participación en las organizaciones y actividades de orden feminista y comunitario. Este autoreconocimiento fue significativo en cada uno de los ejercicios de socialización por cuanto les permitió asumirse como mujeres fuertes, resilientes, que pudieron sobre llevar o superar una serie de situaciones que hacen parte de sus historias de vida, pero que no las determinan o las definen como víctimas.

Frente a la escucha y el conocer las historias de sus propias compañeras en los ejercicios de socialización, se logró identificar que la falta de comunicación entre mujeres es un factor de riesgo para experimentar violencias basadas en género o permitir que las situaciones incipientes de violencia progresen. Este escenario se presenta porque existe una serie de imaginarios que influyen en la forma en cómo se asumen las experiencias de violencia: si no se ven otros casos, se asume que son únicas las experiencias de violencia propias, excepcionales, y se construye una sensación de culpa y vergüenza por dichas experiencias de violencias, que impiden también la visibilización. Lo anterior deviene en un ciclo de ocultamiento por cuanto la falta de referentes no motiva a contar las historias propias. Así, al desconocer las historias de otras, se desconocen las alertas que podrían evitar violencias mucho más directas, lo que impide identificar situaciones de riesgo. Esto genera también que, en muchos casos, las mujeres no hayan buscado canales de atención oficiales porque sus experiencias están ocultas bajo los imaginarios de las relaciones de pareja, de vínculos familiares que soportan gran parte de las prácticas culturales y económicas que se dan en las sociedades capitalistas contemporáneas.

A este respecto cabe diferenciar que las mujeres más jóvenes tienen mayor tendencia a estar informadas e informar a sus círculos

cercanos sobre las situaciones que viven, creando redes de apoyo. A diferencia de las mujeres con mayor edad que en su mayoría no lo hacen. Esta situación pone en evidencia una transformación de orden socio cultural que se está desarrollando a nivel generacional.

Las tres organizaciones manifestaron su desconfianza en los canales de atención frente a las violencias basadas de género y en la institucionalidad. Reconocen la Policía como una institución que ejerce violencia de manera diferenciada a las mujeres, pero sobre todo a las mujeres empobrecidas y racializadas en el oriente de la ciudad. Las formas de violencia institucional que experimentan las mujeres en el Distrito de Aguablanca son fácilmente diferenciables de las violencias que pueden experimentar mujeres jóvenes, estudiantes o profesionales en otros lugares de la ciudad. Mientras que para estas últimas el acoso callejero, los tocamientos, y las insinuaciones de connotación sexual son las experiencias más comunes, a las primeras se agregan la segregación espacial dentro de la ciudad, el perfilamiento y la discriminación por estrato socioeconómico y pertenencia étnica.

Así mismo, manifiestan desconfianza sobre los canales de atención en temas de violencias basadas en género, específicamente en los procesos que se llevan a cabo en la Policía, las Comisarias de familia y la Fiscalía. Dicha desconfianza se da por varias razones: primero, la falta de atención oportuna cuando se llaman a las líneas de emergencia ya que normalmente los agentes llegan mucho tiempo después de que la situación crítica haya sucedido. Segundo, los funcionarios y funcionarias que reciben las denuncias e inician los trámites judiciales siguen operando en muchas ocasiones desde sus propios imaginarios y prejuicios, lo que atenta contra la función pública y revictimiza a las mujeres que están buscando salir de los ciclos de violencia que han tenido.

Finalmente, se logra identificar que existe una diferencia en la atención que reciben las mujeres víctimas de violencia sexual según el lugar donde habita o donde se recibe la denuncia. Es necesario incorporar un enfoque más empático en términos de atención en salud

cuando se presentan casos de violencia sexual. Aunque existe un protocolo establecido para los casos de violencia sexual, la atención prejuiciosa de algunos funcionarios desmotiva las denuncias, e inhiben a las víctimas para mantener los procesos, lo que contribuye a reproducir la normalización de la violencia y aumentar la impunidad.

Sobre las estrategias

Cada grupo de trabajo ofreció elementos relevantes a considerar en términos de posicionamientos y estrategias para afrontar las formas de violencias basadas en género. Las tres organizaciones han desarrollado estrategias propias para comprender la realidad con una perspectiva de género, muchas de ellas enfocadas a las actividades educativas, de sensibilización y artísticas. No obstante, estas estrategias son diferenciadas: en el caso de la Asociación Lila Mujer y Mujeres sin miedo la apuesta es de orden comunitario y acción conjunta, mientras que la colectiva Caracolas en red mantiene una apuesta de orden investigativo y académico que fundamenta su acción política. Esta diferencia es interesante por cuanto muestra cómo las condiciones de vida (económica, social, cultural) de cada integrante configuran particulares maneras de agenciarse políticamente.

Una de las estrategias en las que todas las colectivas insistieron durante las discusiones de grupo fue la implementación de la olla comunitaria. Esta estrategia estuvo muy activa durante este año por cuenta del Paro Nacional que se experimentó durante el segundo trimestre y en el que hubo una gran necesidad de atención y movilidad en el espacio público. Sus capacidades de gestión, administración y acción colectiva fueron potencializadas para el cuidado propio y el de los jóvenes que participaban activamente en las jornadas de protesta y movilización. No obstante, esta estrategia viene siendo utilizada desde la emergencia sanitaria en el 2020, ya que los primeros meses de confinamiento estricto representó una disminución de los ingresos por núcleo familiar y la dificultad para garantizar los alimentos mínimos diarios.

Frente a la violencia feminicida, los grupos focales contribuyeron a la ampliación de algunos casos identificados originalmente en el proceso de sistematización, así como a la inclusión de nuevos casos que no habían sido considerados originalmente. El ejercicio de sistematización presentado previamente fue revisado, ajustado y complementado según el desarrollo mismo de los grupos focales y las entrevistas.

Entrevistas

Se realizaron entrevistas a 22 personas. De este grupo, 21 de ellas eran mujeres y 1 hombre. 2 mujeres fueron víctimas de violencia feminicida en forma de tentativa, y han logrado reconstruir su proyecto de vida después de los ciclos de violencia experimentados. Se entrevistaron 4 personas en calidad de familiares de mujeres víctimas de violencia feminicida (3 mortales, 1 en tentativa). 20 mujeres activistas en términos de violencias basadas en género. 10 personas del grupo entrevistado se autorreconocen como mujeres-afrocolombianas. 2 mujeres del grupo entrevistado se autorreconocen como mujeres-lesbianas.

Todas las mujeres entrevistadas manifiestan haber experimentado alguna forma de violencia basada en género. Las 20 mujeres activistas participan en la actualidad en colectivas, organizaciones y proyectos de orden feminista y comunitario por haber experimentado dichas violencias, y como un mecanismo de gestión y cuidado para sí mismas y para las demás. Las entrevistas se desarrollaron sobre ejes temáticos específicos, a saber: (i) la comprensión y/o percepción de las violencias basadas en género y del feminicidio; (ii) la especificidad de un caso de violencia de género; (iii) la relación entre feminicidio y desigualdad.¹⁰

¹⁰ La especificidad de cada entrevista puede ser consultada en el Informe final.

Sobre este último eje, se encuentra que las personas entrevistadas consideran que existe una relación directamente proporcional entre las experiencias de pobreza, marginalidad, exclusión social, y discriminación racial con las experiencias de violencia feminicida en Cali. Esto se manifiesta en que no hay acceso a la información, faltan espacios de intercambio y socialización, cuestiones que constituyen herramientas fundamentales para salir de los ciclos de violencia. Las mujeres que habitan el territorio oriental de la ciudad están expuestas a múltiples factores que las vulneran y exponen a lo que se ha propuesto en este proyecto los *marcos sociales feminicidas*. Así las cosas, la violencia feminicida adquiere unos matices específicos relacionados con el racismo y las condiciones de pobreza y marginalidad.

Finalmente, del grupo de personas entrevistadas, solo el 45% (10 personas) manifestó haber pensado alrededor del feminicidio desde una perspectiva interseccional, considerando factores como la pertenencia étnico-racial, la orientación sexual o incluso el estrato socioeconómico. Las razones para plantearse un marco de referencia interseccional están ligadas a su autodefinición como una mujer lesbiana, o negra, o empobrecida. Las demás personas entrevistadas manifestaron entender las violencias basadas en género e incluso comprender la especificidad de la violencia feminicida como el asesinato de una mujer *por el hecho de ser mujer*, pero reconocieron no haber considerado otros factores de vulnerabilidad como factores de riesgo feminicida.¹¹

Del conjunto de personas entrevistadas, las experiencias de violencia son múltiples. Van desde el acoso callejero como una primera forma de violencia, hasta la amenaza de muerte y desaparición y el feminicidio. La violencia física y psicológica se presenta en un

¹¹ Es necesario aclarar que no se les exige a las personas entrevistadas tener la misma perspectiva analítica que guía este proceso de investigación, a saber, la perspectiva interseccional. Sin embargo, se consideró preguntarlo dentro de las entrevistas realizadas teniendo en cuenta que algunas de dichas mujeres entrevistadas participan de manera activa en organizaciones y colectivos de acción colectiva feminista.

amplio rango. Las situaciones de exclusión y discriminación racista también están presentes como formas de violencia en la identificación que hacen estas mujeres que se reconocen a sí mismas como mujeres negras y/o afrocolombianas. En las historias reconstruidas a partir de las entrevistas es posible identificar que se intersectan actitudes machistas y racistas.

Resultados: una apuesta interseccional para entender el feminicidio

Para orientar esta reflexión a una perspectiva interseccional debemos considerar la pregunta por la ubicación geoespacial de estas violencias. ¿Por qué el mayor número de ataques sicariales y violencia feminicida se dan en las comunas ubicadas al oriente de la ciudad? ¿Qué factores influyen en dicha ocurrencia? ¿Qué tienen que ver las variables étnicas y de clase social en las formas en que se manifiesta la violencia en Cali y la manera en que esta se reproduce?

Se ha definido en la primera sección de este artículo la comprensión base a partir de la cual se explica la violencia feminicida y su ocurrencia en la ciudad de Cali durante el año 2020. Los marcos sociales feminicidas, tal como han sido definidos, constituyen los contextos espaciotemporales en los que los intercambios simbólicos -que se caracterizan por ser dinámicos- abren caminos de posibilidad para que ocurran los feminicidios.

Marco de configuración familiar y relacional

Los feminicidios sistematizados en este proceso investigativo y categorizados como feminicidios del ámbito privado o familiar caben dentro de este marco. De los 20 casos incluidos en esta clasificación, uno de ellos fue realizado por el padre de la mujer víctima, dos casos de transfeminicidio, dos casos en los que participan personas cercanas no familiares, seis casos de parejas y compañeros permanentes y

nueve casos en los que las exparejas sentimentales atentan contra la vida de las mujeres.

El marco de configuración familiar y relacional constituye la matriz en la cual intercambiamos significados y prácticas sobre lo que simboliza construir familia y estar en pareja. Implica la construcción histórica que hemos realizado sobre los roles de género, los cuales se sustentan a su vez en estereotipos e imaginarios socialmente contruidos a partir de la organización social moderna capitalista en la que las funciones de producción y reproducción están garantizadas por el asocio de vínculos heteronormados y dinámicas de dependencia mutua.

En el caso de las parejas heteronormadas, el vínculo se funda en muchas ocasiones sobre la comprensión de la mujer-pareja como una propiedad de intercambio. Al exacerbarse la comprensión en términos de propiedad, devienen situaciones de control y disposición del cuerpo femenino y su voluntad, así como el castigo cuando la mujer se sale del patrón de comportamiento establecido en dicho intercambio. Un intercambio que está dado en términos de desigualdad precisamente porque las oportunidades y apropiaciones que tenemos las mujeres en el espacio público, económico, político y cultural es menor. Así, la relación de pareja muchas veces está fundada en el ofrecimiento de garantías económicas a cambio de las funciones de cuidado y reproducción en el núcleo familiar.

En este espacio familiar, el hombre adquiere una posición jerárquica y se erige a sí mismo como jefe de familia, propietario, en la mayoría de los casos proveedor y administrador de bienes. Dicha comprensión se debe precisamente a la división sexual del trabajo en la que los aportes dentro del núcleo familiar o bien son productivos o bien son reproductivos, manteniendo la clásica distinción de lo público y lo privado.

Estas relaciones dadas en el marco de configuración familiar y relacional llegan a ser potencializadores de violencia feminicida principalmente por dos razones: (i) por un lado, la dependencia económica hace que muchas mujeres víctimas de violencias basadas en

género den prelación a la garantía económica (representada en una vivienda, la alimentación) propia o de sus hijos/as, (ii) por el otro, la presión familiar, social e incluso institucional hacia las mujeres para no denunciar y conciliar con sus agresores.

Marco de retaliaciones e intercambios de poderes

Dentro del marco social de retaliaciones e intercambios de poderes, es posible significar los homicidios de mujeres que tuvieron lugar en la ciudad por ataques sicariales, directos e indirectos, pero que en el proceso judicial no han sido señalados como feminicidios. Durante el año 2020, en la ciudad de Cali, se asesinaron seis mujeres en ataques sicariales indirectos, esto es, ataques que estaban dirigidos a hombres en un lugar y momento determinado y en el que las mujeres son asesinadas por estar en dicho lugar y momento. Así también, 27 mujeres fueron asesinadas de manera directa en ataques con arma blanca o con arma de fuego.

Este marco social feminicida constituye un contexto de riesgo de violencia feminicida por cuanto crea condiciones para que dicha violencia se exacerbe, aunque pase desapercibida. Las mujeres entran muchas veces de manera indirecta a los contextos de violencia vengativa por ser compañeras ocasionales o permanentes de miembros activos de redes de tráfico de drogas ilícitas. Aunque no participen de manera directa de la actividad delictiva, están expuestas a riesgos muy altos por cuanto viven en dichos escenarios en los que los conflictos se resuelven de manera violenta y vengativa. Las organizaciones y redes delictivas que funcionan en el ámbito urbano con el microtráfico trabajan bajo principios de intercambios y rentabilidad. En una situación de conflicto, este principio dictamina que el ajuste de cuentas no se hace contra la persona en sí misma que debe dinero, bienes, o servicios, sino en contra de sus círculos cercanos para presionar el cumplimiento de las transacciones.

En estos contextos, las mujeres en general, madres, hermanas, parejas e hijas y sus cuerpos se convierten en objetos de retaliación,

territorios de venganza y ajustes de cuentas. La cosificación de las mujeres, la consideración de la existencia dada para el intercambio entre hombres, cuyos cuerpos son fácilmente descartables, pone en evidencia procesos de deshumanización de las mujeres por razones de género en un sistema que oprime constantemente.

Por otra parte, los ataques sicariales indirectos en los que las mujeres son asesinadas muestran otras formas de violencia basada en género a la que las mujeres están expuestas. Se trata de seis casos identificados en los que una mujer es víctima de violencia homicida por conexión con un hombre (pareja, compañero, lugar). Estos casos están lejos de ser reconocidos como casos de violencia feminicida precisamente porque se cuestiona que existan “razones de género” como factores causales en el proceso investigativo. Sin embargo, en el análisis realizado de estos seis casos es posible identificar que las razones de género pueden manifestarse de manera indirecta o directa: por ejemplo, la dependencia económica a un hombre (pareja) es razón para mantener vínculos personales, y participar de manera indirecta en esos contextos de violencia, exponiéndose a sí misma a los riesgos que ello implica.

Marco de explotación sexo-laboral

La explotación sexo-laboral es una práctica económica y social que prolifera en muchos escenarios de la vida cotidiana. De manera amplia, se entiende explotación como toda forma de abuso de poder masculinizado que se aprovecha de su lugar jerárquico para usufructuar y obtener ganancias a través del sobreesfuerzo de otras. En este caso, el marco social de explotación sexo-laboral configura condiciones en las que las mujeres son explotadas y dicha explotación de sus cuerpos en labores físicas o sexuales está orientada para la ganancia de quienes las utilizan. Cali es un contexto en el que el trabajo doméstico se realiza principalmente por mujeres, en la mayoría de los casos mujeres negras, afro, indígenas, que viven en el oriente de la ciudad, de estrato económico bajo (0, 1 y 2) y que han sido víctimas

de otras formas de violencia social producto del conflicto armado y el desplazamiento.

En este marco, hay un alto riesgo de violencia feminicida porque bajo la lógica de la propiedad (uso y disposición del cuerpo y la voluntad de la mujer) se justifican las acciones misóginas en contra de estas. Esta relación de propiedad se da en dos vías: la transacción comercial y la explotación sexo-laboral. En los grupos focales desarrollados durante esta investigación, un número significativo de participantes manifestaron verse expuestas a dichas violencias laborales en sus experiencias cotidianas.

La mujer es concebida como *mercancía* de alto valor rentable. Cuando las circunstancias de salud, o los intentos de salir de estas lógicas de apropiación del trabajo, ponen en riesgo la normalidad, el *status quo*, el negocio y el mercado, pasan de ser mercancías de alto valor a piezas sacrificables dentro del engranaje. Los homicidios de mujeres que se dan en este marco se caracterizan por el uso que se les da a los cuerpos cubriendo los dos extremos del espectro: por un lado, cuerpos que se descartan en el espacio público, para que sean encontrados y sirvan como herramienta comunicacional y control que atemoriza y amedrenta a otras; y por el otro, cuerpos que se buscan esconder, borrar, eliminando no solo su existencia física sino también su memoria e identidad.

En este contexto, se dan condiciones en las que las mujeres se conciben bajo la lógica de la propiedad y participan de las dinámicas económicas en calidad de mercancías u objetos. Este marco de explotación del cuerpo de la mujer, bien sea a nivel laboral o sexual, constituye un escenario de riesgo en el que se justifican fácilmente las acciones misóginas de uso y descarte cuando sus existencias ya no representan una utilidad.¹² Así, existe otro escenario también

¹² También lo señalan Moreno y Mornan cuando reconocen que en la vida de las mujeres del Distrito de Aguablanca se manifiestan la violencia física, económica y simbólica, si se tienen en cuenta las condiciones socioeconómicas en las que viven: “En Cali, ser mujer, pobre y negra es estar sometida a una multiplicidad de violencias de las cuales el empleo doméstico es una de las manifestaciones más visibles [...] La

significativo que no puede pasar desapercibido. La denominada limpieza social aparece como acciones intencionadas y directas, amparadas en las buenas costumbres, y ejercidas por autoridades legales e ilegales para eliminar existencias que van en contra de los roles normativos e imaginarios construidos sobre el ser mujer.

En los tres escenarios, la cosificación de la mujer, de su cuerpo, la negación de su voluntad en formas explícitas e implícitas se manifiesta como elemento común y subyacente. Los intercambios simbólicos que se dan en cada uno de estos marcos sociales parten desde allí y mantienen o solidifican dicha comprensión.

Comprender la violencia hacia las mujeres que se presenta en la ciudad Cali a partir de estos marcos social feminicidas permite entender con un mayor nivel de profundidad un fenómeno social que se acrecienta en las condiciones geopolíticas de nuestra ciudad. Son contextos dinámicos en los que los intercambios sociales ofrecen las condiciones de posibilidad para que ciertos imaginarios, acciones, decisiones y prácticas tengan lugar, específicamente, aquellas que causan la muerte a las mujeres por razones de género. Así, la realidad hace un llamado también a pensarnos el problema desde una perspectiva interseccional por cuanto las razones de género que se arguyen como elemento definitorio de una acción feminicida deben ser resignificadas, ya que las experiencias de vida del ser mujer varían según la clase social, la pertenencia étnica e incluso la orientación sexual.

De ahí que sea importante entender que la violencia feminicida constituye una cadena de acciones violentas cotidianas que contribuye al sostenimiento de las formas de opresión patriarcal en la vida de las mujeres, especialmente de aquellas que se encuentran por fuera de los privilegios de clase que produce el capitalismo en sus expresiones neoliberales (mujeres, negras, indígenas, trans, lesbianas). Puede llegar a la dimensión de etnocidio, cuando esta violencia

mayoría de las empleadas domésticas no posee vínculos laborales formales, debido a su condición de subordinación en la ciudad” (2015, p. 96).

feminicida se orienta de manera sistemática contra las mujeres pertenecientes a grupos étnicos como las comunidades negras e indígenas (Lozano, 2019).

Uno de los grandes retos que se evidencian en el análisis realizado es la clasificación utilizada para determinar cuándo se trata de un feminicidio, la cual normalmente se establece a partir de la relación afectiva, familiar, cercana que se tiene con un hombre como posible feminicida. Entender el feminicidio de esta manera (feminicidio íntimo) desconoce una serie de violencias que las mujeres recibimos por fuera de las relaciones interpersonales cercanas. Muchas de las víctimas de violencia feminicida en la ciudad de Cali durante el año 2020 no fueron registradas como tales, por cuanto no respondían al ámbito privado dentro de la estructura familiar.

El feminicidio que no es íntimo se define como aquel que ocurre en el espacio público, y donde víctima y victimario no tienen una relación definida con antelación. Sin embargo, dentro de esta categoría solo caben casos en los que las acciones del feminicida corresponden a un patrón serial, bien sea de violencia física o sexual (asesino serial, violador serial). Todos los demás casos de violencia homicida que suceden en el espacio público quedan sin reconocimiento dentro de esta categoría, tales como los casos de sicariato.¹³ Esta situación coloca de nuevo una barrera en la comprensión de la problemática en sí misma, y en los registros que oficialmente se hacen de los feminicidios, pues se trata de una definición limitada de la violencia que experimentamos las mujeres en Colombia y desconoce el literal (d) de la misma Ley.

Las violencias basadas en género se experimentan de manera diferenciada, puesto que las mujeres no constituimos un grupo homogéneo. La violencia que afecta a la mujer está circunscrita a las

¹³ En el registro de prensa y el cubrimiento que medios amarillistas les dan a los asesinatos, aparece muy frecuentemente que las mujeres son baleadas en vías públicas, lo que hace inmediatamente referencia a que podrían tener problemas con la criminalidad o con ajuste de cuentas, que no necesariamente corresponde a su condición de género.

condiciones de género, pero también a otros factores identitarios que se intersecan, factores de orden económico, cultural, etario, racial o lingüístico. Cuando el Estado, a través de sus acciones de gobierno, fracasa en el cumplimiento de las obligaciones propias de su misión de asegurar el respeto, la garantía y la realización integral de los derechos humanos, fractura la esencia misma de un Estado social de derecho y su proyecto misional. Las mujeres son las más afectadas en dicho fracaso, puesto que las condiciones de desigualdad y exclusión social se mantienen, las brechas económicas entre hombres y mujeres aumentan, y las diferentes formas de opresión se solidifican. Si contextualizamos esta reflexión en Cali, la premisa se mantiene.

Muchos de los casos de violencia homicida hacia las mujeres se piensan como casos aislados, y no se analizan como parte de una problemática social grave o de largo alcance. Como consecuencia de esto, no se activan los protocolos ni mecanismos necesarios para afrontarlos. Así, en el análisis de la violencia de género que realizamos en el marco de este proceso investigativo a través de los marcos sociales feminicidas como contextos de riesgo, el campo semántico que incluye las razones de género debió ser ampliado: se asesinan mujeres por ser mujeres, por estar en contextos de subordinación y opresión, y como consecuencia de una cultura violenta y discriminativa por razones de género, de pertenencia étnico-racial, de orientación sexual y capacidad socioeconómica.

Es necesario tener una perspectiva interseccional al momento de analizar las formas de violencias basadas en género que experimentamos las mujeres, pues todas estas se dan en una estructura global de dominación.

Bajo un análisis interseccional se pueden considerar las diferentes formas en las que las discriminaciones (raciales, de género, de sexualidad, de origen rural, etc.) interactúan con otros múltiples y complejos factores de exclusión, sin subordinar o matizar uno en favor del otro, sino tomándolos como herramientas que permiten hacer

visibles los impactos diferenciados de las violencias contra las mujeres. Esta interseccionalidad de factores que conviven en una misma mujer se debe comprender como parte de una estructura global de dominación (ONU Mujeres, 2015, p.120).

La perspectiva interseccional como la que se propone aquí en términos de los *marcos sociales feminicidas*, sin caer en el academicismo y el tecnicismo estático, contribuye ampliamente al análisis de la violencia feminicida, pues otorga relevancia a factores políticos, económicos, sociales y culturales, además del género que nos definen como mujeres en el contexto caleño frente a la violencia que puede ser letal. Nos permite pensarnos el problema en las dimensiones debidas y no solamente circunscritas al ámbito privado. A su vez, contribuye con la democratización de los derechos para las mujeres, apelando a la obligación estatal de realizarlos y abrir realidades para la construcción de ciudadanía real y efectiva para personas que históricamente han sido excluidas y subordinadas.

La apuesta de la interseccionalidad consiste en aprehender las relaciones sociales como construcciones simultáneas en distintos órdenes, de clase, género y raza, y en diferentes configuraciones históricas que forman lo que Candace West y Sarah Fentersmaker llaman “realizaciones situadas”, es decir, contextos en los cuales las interacciones de las categorías de raza, clase y género actualizan dichas categorías y les confieren su significado (Viveros, 2016, p. 12).

Conclusiones

Existen múltiples formas de violencia contra las mujeres. La violencia física relacionada con el maltrato físico dirigido hacia el cuerpo de una mujer. La violencia sexual relacionada con los actos (incluido el lenguaje sexual explícito) por medio del cual un agresor mina la voluntad de una mujer. La violencia psicológica expresada en el maltrato que afecta o impacta la autoestima de una mujer y que se da

en situaciones de intercambio social cotidiano. Finalmente, pero no menos importante, la violencia patrimonial o económica que refiere a la estructura que hace que una mujer dependa económicamente de alguien y por esta razón su autonomía se vea vulnerada. En este contexto de reconocimiento, la Ley 1761 de 2015 o mejor conocida como Ley Rosa Elvira Cely define el feminicidio como un tipo penal autónomo que define la acción que atenta contra la vida e integridad personal de una mujer por el hecho de ser mujer. Como muchas de las normativas penales que existen en nuestro país, esta Ley responde a unas necesidades específicas de reconocimiento de un delito cuya existencia y aparición en el contexto colombiano no es nueva y que viene acrecentándose como problemática social al ser ahora más visible. Esta Ley que ya lleva 6 años en nuestro país responde al fenómeno desde un punto de vista penal, buscando generar un miedo suficiente para evitar más casos; sin embargo, en la práctica, sigue sin tener un impacto significativo alrededor de las bases culturales y estructurales de las violencias basadas en género que experimentan las mujeres, tales como la violencia económica o la violencia psicológica que mencioné anteriormente.

El proceso investigativo llevado a cabo permitió una comprensión contextualizada de las violencias específicas que se experimentaron en la ciudad de Cali teniendo en cuenta una perspectiva interseccional. A continuación, se presentan las conclusiones a las que se llega considerando tres enfoques: (i) proceso, (ii) retos y (iii) aportes teóricos.

(i)

En la primera fase de la investigación, al consultar los registros de noticias en dos medios de comunicación locales, se encuentra que existe una reproducción de los estereotipos sexistas contra las mujeres, lo que crea condiciones para validar las formas de violencia hacia ellas. Esta situación permite señalar de manera específica cómo las formas de violencia responden a procesos cíclicos en donde unas

manifestaciones devienen de las otras. El tratamiento que hacen los medios de comunicación consultados sobre el feminicidio es ambiguo y no muestra una perspectiva de género. Al consultarse dos medios de comunicación diferenciados por su circulación y público objetivo, el tratamiento del hecho noticioso es dispar. Hay casos que aparecieron en un medio de comunicación y no en otro, hay casos con información contradictoria entre sí según el medio que lo publicaba. Hay casos que no aparecieron reportados en los medios de comunicación pero que posteriormente fueron identificados en el proceso investigativo. Todo lo anterior, permitió una base inicial de consulta para definir la especificidad de lo que ocurre en Cali.

En la segunda fase del proyecto, se construyó una base teórica para explicar las manifestaciones de la violencia hasta devenir en las violencias feminicidas. Para ello, se consultaron referentes teóricos de organismos nacionales e internacionales con el fin de construir un marco explicativo que permitiera caracterizar las violencias que viven las mujeres en el contexto caleño. Dado que los referentes teóricos siguen siendo de orden general y no específico, fue necesario complementar dicha perspectiva con los aportes que se producen de manera contextualizada sobre las violencias de género que están atravesadas por otro tipo de discriminaciones como el racismo o el clasismo. Para ello, la consulta bibliográfica de las producciones y referentes teóricos de las organizaciones de base comunitaria que se desarrollan y trabajan en el Distrito de Aguablanca constituyeron un aporte fundamental para dicha caracterización: permitió definir una perspectiva interseccional al analizar las formas de violencia feminicida que se presentan en Cali, por cuanto dichas violencias no responden de manera específica a las tradicionales razones de género, sino que existen otras formas de violencias que las mujeres racializadas y empobrecidas experimentan en su cotidianidad.

Sobre la base de esta caracterización, en la fase tres del proyecto, se logró cruzar la información específica de los casos sistematizados con los aportes encontrados en el trabajo de campo (entrevistas y grupos focales). Después de sistematizar la información relativa a

los 62 casos de violencia homicida contra mujeres y analizarla con las personas entrevistadas, es posible afirmar lo siguiente: en Colombia estuvimos en un momento de emergencia sanitaria y gran parte del año 2020 estuvimos en situación de confinamiento, por lo que se alertó y se corroboró el gran riesgo al que se exponían muchas mujeres por tener que quedarse en casa con sus agresores. Así, muchos casos de violencia feminicida contra mujeres se dieron en el contexto privado, dentro de los núcleos familiares y con una violencia proveniente de círculos relacionales cercanos. No obstante, un número significativo de casos tuvieron lugar en el espacio público en formas y modalidades muy diferentes.

Este ejercicio analítico mostró que hay tres características que sobresalen en la violencia homicida hacia las mujeres que se presentó durante el año 2020 en Cali. La mayor parte de los actos violentos cuyo resultado termina en el asesinato de una mujer por razones de género se da entre personas no emparentadas o conocidas, en el espacio público, mediante ataques sicariales, bien sea con armas cortopunzantes o de fuego. Lastimosamente, fue posible corroborar que, en la mayoría de estos casos, esta violencia directa vino acompañada de violencia institucional. Así las cosas, los factores de género no son los únicos que se deben tener en cuenta para atender a las mujeres que son víctimas de violencia en la ciudad.

(ii)

Entendiendo que el feminicidio no se refiere solo a la acción concreta de asesinar a una mujer, sino que implica el reconocimiento de unos factores sociales, políticos, culturales y económicos es necesario hacer mención a la experiencia de violencia feminicida que viven las mujeres al oriente de la ciudad. Por tal motivo, uno de los más grandes retos para este ejercicio fue determinar lo que en la literatura académica denominamos “las razones de género”, es decir, las razones que se señalan como explicaciones detrás del acto homicida, razones que permiten definir el feminicidio como el asesinato de

una mujer por el hecho de ser mujer. Esta dificultad radica precisamente en que las reflexiones alrededor del feminicidio siguen concibiendo una única forma del ser mujer, homogénea, que desconoce las realidades de miles de mujeres que vivimos en el contexto caleño y colombiano. Además, la literatura académica en Colombia sigue desconociendo factores de riesgo dentro de las consideraciones sobre violencia feminicida, y los procesos legales y de investigación siguen tendiendo a asociar las denominadas “razones de género” al ámbito privado, doméstico, familiar y de pareja. El resultado de este cruce de información permite definir los *marcos sociales feminicidas* como aporte teórico para explicar y caracterizar las formas de violencia que experimentaron las mujeres en el contexto caleño durante el año 2020.

Los registros que se encuentran disponibles a nivel municipal, departamental y nacional constituyen insumos interesantes para los objetivos de esta investigación. Precisamente el artículo 12 de la Ley 1761 de 2015 promueve la adopción de un Sistema Nacional de Estadísticas sobre Violencia Basada en Género, con el fin de establecer los tipos, ámbitos, modalidades, frecuencia y medios utilizados para ejecutar las violencias basadas en género. Esta información resulta necesaria para la definición de políticas públicas de prevención, protección, atención y reparación de las víctimas de dicha violencia.

El SIVIGE constituye uno de los mayores alcances que se tienen en Colombia en temas de atención y fortalecimiento institucional frente a las violencias basadas en género. El Sistema responde a las constantes recomendaciones de diversos instrumentos internacionales del Sistema Universal e Interamericano de Derechos Humanos, que han enfatizado la necesidad de recopilar, producir y difundir información estadística sobre estas formas de violencias. Gracias a la consolidación de estos sistemas de registros, se logran identificar las necesidades de información y variables pertinentes para la generación de indicadores que permitan disponer de información estadística sobre violencias de género. No obstante, sigue habiendo un camino importante. Los datos, además de ser consolidados, deben

ser desagregados considerando otros factores identitarios que definen la vida de una mujer, tales como la pertenencia étnica, la clase social o la orientación sexo-afectiva. De esta manera, la comprensión del feminicidio como problemática social tendrá un alcance mayor y, en consecuencia, mejores indicadores para su medición, su evaluación y la creación de programas y proyectos que busquen disminuir las tasas que se presentan.

Por su parte, la Subsecretaría para la Equidad de Género en la ciudad de Cali ha venido desarrollando un trabajo significativo para la transversalización de una política de género a los planes, programas y proyectos que desarrolla la administración municipal, así como el acompañamiento a la ciudadanía en general en los casos de violencias basadas en género, la divulgación de la ruta de atención y la sensibilización social frente a la problemática. Sin embargo, sabemos que no es suficiente. El trabajo que queda es amplio. Una de las grandes dificultades que se siguen presentando a pesar de la unificación de datos y sistemas de información es la falta de sensibilización de gran parte de funcionarios públicos de la administración estatal para evitar la minimización de la problemática social. Por ejemplo, en el informe que presentó la Subsecretaría para la Equidad de Género en el 2020, se menciona el desconocimiento que tienen otras instancias estatales sobre las actividades de acompañamiento que hace la Subsecretaría en temas de violencia de género, y una razón de ello es que, dentro de la misma institucionalidad, se sigue percibiendo el feminicidio como un asunto de mujeres, del ámbito privado. Se requiere el fortalecimiento y coordinación de actividades conjuntas entre entidades del Estado cuya misión sea garantizar la protección de los derechos humanos, específicamente, la vida de las mujeres que son víctimas de cualquier forma de violencia basada en género. Así mismo, los tiempos que toman los procesos investigativos para determinar si un caso de violencia homicida es o no un caso de feminicidio muchas veces juegan en contra de las garantías de justicia y verdad.

Aunque se reconoce el carácter multidimensional de las violencias basadas en género y la importancia de los abordajes interdisciplinarios, no existen garantías completas para que el marco institucional funcione de manera efectiva, esto repercute en que muchas mujeres no inician o incluso no completan las rutas de atención. Se encontró durante el proceso investigativo que esta violencia institucional se fundamenta en un racismo estructural, que afecta principalmente a las mujeres del oriente de la ciudad, mujeres racializadas y empobrecidas, vulnerando los derechos de las mujeres afrodescendientes. De lo anterior, se desprende que muchas mujeres desconfían del sistema, pero, sobre todo, que muchas organizaciones de base comunitaria que trabajan en los territorios urbanos siguen sin lograr vínculos significativos con las instituciones para garantizar los derechos y la justicia en los casos que se presentan. Ello desencadena ciclos de violencia nuevos como, por ejemplo, el mismo ocultamiento de la información y de nuevas situaciones de violencia.

(iii)

Se reconocen los avances que existen en términos teóricos para la comprensión de la violencia feminicida que existe. Dichos referentes teóricos permiten comprender una problemática social que no es nueva y que viene siendo explicada con mayores niveles de profundidad a medida que se desarrollan más investigaciones contextualizadas. A partir de estos, se desarrollan tratados internacionales, declaraciones y conferencias sobre la violencia con perspectiva de género, marco internacional que ha permitido el desarrollo legislativo en los países firmantes y participantes de dichas convenciones. Colombia no es la excepción. Dentro de las medidas adoptadas a nivel nacional para afrontar las violencias basadas en género, podemos identificar la creación de sistemas de medición y observación, así como la Ley 1761 de 2015 que ha permitido la tipificación del feminicidio como un delito autónomo.

No obstante, los referentes teóricos algunas veces se quedan cortos para explicar fenómenos específicos. Esta investigación encontró una confluencia de factores violentos que afectan a las mujeres en la ciudad de Cali y que, de manera específica, tuvieron lugar durante el año 2020, que no se ven reflejados en los sistemas explicativos consultados. Ejemplo de ello es circunscribir todas las formas de violencia feminicida al ámbito privado o familiar/relacional. En la ciudad de Cali, confluyen múltiples factores de orden social, político, económico y cultural que hacen que la experiencia de violencia que vivimos las mujeres sea bastante específica y no pueda ser explicada solamente desde una comprensión del género. Por ello, propuse un sistema explicativo más acorde que responda a las características propias de la experiencia de las mujeres en Cali.

En este contexto de análisis, se explica el fenómeno objeto de estudio a partir de la siguiente comprensión: las violencias basadas en género tienen lugar en lo que denominé *marcos sociales feminicidas*. Como se señaló anteriormente, un marco es una matriz, un contexto espaciotemporal en el que se dan múltiples y muy variados intercambios simbólicos que condicionan las acciones y decisiones individuales en las relaciones que establecemos socialmente. Son escenarios que sostienen y reproducen situaciones de desigualdad entre hombres y mujeres, pero que no son estáticos, un conjunto de relaciones dinámicas cuyos elementos constitutivos adquieren sentido según su posición relativa dentro de cada contexto. Un marco social feminicida, tal como el que aquí se propuso, es un contexto dinámico en el que los intercambios culturales, políticos, económicos ofrecen las condiciones de posibilidad para que ciertos saberes, acciones, decisiones y prácticas tengan lugar, específicamente, aquellas que causan la muerte a las mujeres por razones de género.

El análisis de los datos obtenidos permitió diferenciar tres marcos sociales feminicidas que potencializan las formas de violencia basada en género que causan la muerte a las mujeres en el contexto caleño. A saber, (i) *Marco de configuración familiar y relacional*; (ii) *Marco de explotación sexo-laboral*; (iii) *Marco de retaliaciones e intercambios de*

poderes. Estos marcos han creado las condiciones de posibilidad para que existan y escalen las violencias basadas en género hasta llegar a las violencias feminicidas.

Esta conclusión es también un llamado al Estado y las entidades encargadas de promover el estudio y la producción de información con enfoque interseccional, que permita precisamente el diseño de políticas públicas que consideren las diferentes *razones de género*, la diversidad de mujeres, los contextos de opresión y lo que se propone en esta investigación como marcos sociales feminicidas. De esta forma, se podrá impactar positivamente a las mujeres en general, y de manera específica a las mujeres afrodescendientes que viven en la ciudad de Cali.

Existen muchos casos *que cuentan sin ser contados*. Muchos casos que deberían contar, pero que no son tenidos en cuenta precisamente porque nuestra comprensión de las *razones de género* sigue siendo muy limitada. Es necesario pensar el problema desde una perspectiva interseccional, puesto que las razones de género que se argumentan como elementos definitorios de una acción feminicida deben ser resignificadas, porque las experiencias de vida del ser mujer varían según la clase social, la pertenencia étnica e incluso la orientación sexual.

Bibliografía

Alves, Jaime Amparo; Moreno, Vicenta y Ramos, Brenda (2014). *Notas preliminares para un análisis interseccional de la violencia en el Distrito de Aguablanca (Cali-Colombia)*. Documentos de Trabajo del CIES, No. 5.

Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Caputi, Jane y Russel, Diane (1990). Femicide: speaking the unspeakable. *MS. The World of Women* 1(2), 34-37.

Carcedo, Ana (2010). Conceptos, contextos y escenarios del femicidio en centroamérica. En Montserrat Sagot y David Díaz Arias (eds.), *Antología del pensamiento crítico costarricense contemporáneo*. CLACSO Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctvtxw1wh.30>

CEPAL (2021). *La pandemia en la sombra: femicidios o feminicidios ocurridos en 2020 en América Latina y el Caribe*.

Corte Suprema de la Nación Argentina (2018). *Informe del Registro de Femicidios de la Justicia Argentina*. <https://www.csjn.gov.ar/omrecopilacion/docs/resumen2017fem.pdf>

Crawford, Maria y Gartner, Rosemary (1992). *Woman Killing: Intimate Femicide in Ontario, 1974-1990*. Women We Honour Action Committee.

CRENSHAW, Kimberlé (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>

DANE (2019). *Población Negra, Afrocolombiana, Raizal y Palenquera. Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-poblacion-NARP-2019.pdf>

DANE (2020). *Guía para la inclusión del enfoque diferencial e interseccional en la producción estadística del Sistema Estadístico Nacional*. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/genero/>

presentacion-guia-inclusion-enfoque-difencias-interseccion-
es-produccion-estadistica-SEN.pdf

Dawson, Myrna y Gartner, Rosemary (1998). Differences in the characteristics of intimate femicides. The roles of relationship status and relationship states. *Homicides Studies* 2, 378-400.

Desmond, Ellis y DeKeseredy, Walter (1996). *The wrong stuff: an introduction to the sociological study of deviance*. Scarborough, Ontario: Allyn & Bacon.

Fernández Lavayen, Leonor (2017). *La Respuesta Judicial del Femicidio en Ecuador*. <https://oig.cepal.org/sites/default/files/libro-la-respuesta-judicial.pdf>

Foucault, Michael (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI Editores.

Garita, Ana Isabel (2011). *La regulación del delito de femicidio/feminicidio en América Latina y el Caribe*. Ciudad de Panamá: Secretariado de la Campaña del Secretario General de las Naciones Unidas ÚNETE para poner fin a la violencia contra las mujeres.

Instituto Nacional de Estadística e Informática – INEI (2021). *Perú. Femicidio y Violencia contra la Mujer, 2015 – 2019*. https://oig.cepal.org/sites/default/files/peru_femicidio2015-2019.pdf

Krug, Etienne G. et al. (2020). *World report on violence and health*. Ginebra: World Health Organization, 2002. https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/42495/9241545615_eng.pdf

Lagarde, Marcela (2001). Introducción. En Russell, D.; Harmes, R. (eds.), *Femicidio una perspectiva global*. México D.F.: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.

Lagarde, Marcela (2006). Del femicidio al feminicidio. *Desde el Jardín de Freud*, (6), 216-225. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/8343>

Lozano, Betty Ruth (2019). Asesinato de mujeres y acumulación global: El caso del Bello Puerto del mar, mi Buenaventura. En X. Leyva Solano y R. Icaza (coords.), *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías y resistencias* (pp. 47-66). Buenos Aires: CLACSO.

Melgar, Lucia (2008). Entrevista. *Humanidades y Ciencias Sociales*, abril 2008, 16-19.

Moreno, Vicenta y Mornan, Debaye (2015). ¿Y el Derecho a la Ciudad? Aproximaciones sobre el racismo, la dominación patriarcal y estrategias feministas de resistencia en Cali, Colombia. *Revista CS*, 16 (agosto), pp. 87-108. <https://doi.org/10.18046/recs.i16.1987>

Nahuel Martín, Facundo (2017). Apuntes para una teoría crítica de las relaciones de género en el capitalismo *Revista Reflexiones*, 96, (1), 109-120. Universidad de Costa Rica, Facultad de Ciencias Sociales DOI: <https://doi.org/10.15517/rr.v96i1.30636>

Observatorio Colombiano de las Mujeres (2021). Informe Violencia por razones de género contra niñas y mujeres en Colombia (2019-2020). https://observatoriomujeres.gov.co/archivos/publicaciones/Publicacion_172.pdf

OHCHR-Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (2012). Report of the Special Rapporteur on violence against women, its causes and consequences, Rashida Manjoo. UN, A/HRC/20/16/Add.4 http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session20/A-HRC-20-16-Add4_en.pdf

ONU Mujeres (2015). *Modelo de protocolo latinoamericano de investigación de las muertes violentas de mujeres por razones de género* (femicidio/feminicidio).

Palacios, Elba et al. (eds.) (2019). *Feminicidio y acumulación global. Memorias del Foro Internacional, Cali, 2016*. Buenaventura: Editorial Abya Ayala.

Plaza Velasco, M. (2007). Sobre el concepto de “violencia de género”. Violencia simbólica, lenguaje, representación. *Extravío. Revista electrónica de literatura comparada*, 2. Universitat de Valencia.

Russell, Diana E. H. (2008). Femicide: Politicizing the killing of females. VV.AA. *Strengthening understanding of femicide*. Washington, D.C.: PATH, MRC y WHO, pp. 26-31. https://www.path.org/publications/files/GVR_femicide_rpt.pdf

Russell, Diana E. H. (2006). Definición de feminicidio y conceptos relacionados. En Russell, D.; Harmes, R., *Feminicidio desde una perspectiva global*. Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 73-96.

Russell, Diana E. H. y Harmes, R. (2001). *Femicide in global perspective*. Nueva York: Teachers College Press.

Segato, Rita Laura (2004). Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. *Serie Antropológica*. N° 362. II, (2).

Segato, Rita Laura (2006). ¿Qué es un feminicidio? Notas para un debate emergente. *Serie Antropológica* 401. <https://www.nodo50.org/codoacodo/enero2010/segato.pdf>

Stout, Karen (1991). Intimate femicide. A national demographic overview. *Journal of Interpersonal Violence*, 6, pp. 476-485.

Viveros Vigoya, M (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, pp.1–17.

WHO-World Health Organization (2012). *Understanding and addressing violence against women: femicide*. Ginebra: World Health Organization.

Afectos y efectos del trabajo en campo en Amatenango del Valle

Análisis desde una mirada feminista

Diana Blanco

Introducción

Dentro del quehacer investigativo, especialmente en áreas de las ciencias donde el trabajo en campo con personas es vital, se hace relevante analizar las interacciones que de este tipo de investigaciones se derivan. En la academia, históricamente, se han generado relaciones jerárquicas entre quien investiga y a quienes se investiga, una relación muy vertical entre el *sujeto* que investiga y el *objeto* que es investigado.¹ Lo anterior, desde un punto de vista androcentrista, donde la visión del hombre investigador (sí, en masculino y singular) era la que tenía valor dentro de la investigación, y se caracterizaba por ser una relación unidireccional *sujeto-objeto* (Calderón Rivera, 2018; Ziri6n P6rez, 2018).

¹ Objeto que muchas veces representa un cuerpo, una persona, una identidad.

En un inicio, se pensaba, y se sigue pensando, que este tipo de relaciones deben ser neutrales porque quien investiga debe mantener una completa imparcialidad frente a su objeto de estudio, sin dejarse afectar por el ejercicio de investigación (Alcázar-Campos, 2014). Lo anterior, ha generado que los afectos, interacciones, conexiones, subjetividades e interrelaciones entre quienes participan en la investigación no se nombren, no se reconozcan, y se invisibilicen. Primero, porque no se relacionan de una manera *directa* con el objetivo de la investigación; segundo, porque la dimensión afectiva se clasifica como anecdótica más que como una fuente de información veraz y confiable (Calderón Rivera, 2018).

Sin embargo, actualmente en las investigaciones, especialmente aquellas relacionadas con las áreas de ciencias sociales, se han empezado a retomar las vinculaciones afectivas entre quienes participan de las investigaciones, las jerarquías que se manifiestan en el trabajo de campo, las interrelaciones e interacciones de poder en las experiencias en campo. Estos estudios se han formulado a través de la perspectiva epistemológica feminista, con una mirada crítica, resultado de análisis hechos por investigadoras en ciencias sociales (Castañeda Salgado, 2006; Fernández Chagoya, 2021; Goldsmith y Salas, 2021).

Por un lado, la mirada desde la perspectiva feminista se hace con la intención de visibilizar y nombrar desde qué cuerpos e identidades se están generando esta clase de análisis e investigaciones. Por otro lado, y más importante, se hace vital transformar la forma con la que se ha nombrado, vinculado y tratado a las personas que se involucran dentro de la investigación como *sujetos de estudio*, hacia el reconocimiento de identidades y cuerpos activos que contienen y generan conocimientos (Fernández Chagoya, 2021). Considerando los análisis feministas, desde la diversidad de las disciplinas, sigue siendo todavía un territorio por explorar los asuntos referentes a la dimensión afectiva en las investigaciones, los cuerpos e identidades que coinciden en el devenir investigativo, en las experiencias, interrelaciones y conexiones en el trabajo de campo, y cómo los afectos

se entretrejen entre las relaciones que toman diversas direcciones, formas y expresiones.

De lo anterior, y reconociendo mi papel como investigadora, pero también como persona a la que le interpelan diversos afectos (con sus matices y aristas), la intención del presente documento es hacer una recapitulación de los afectos y un análisis crítico sobre las experiencias que se entretrajeron en el caminar en el trabajo de campo en Amatenango del Valle. Específicamente en la relación que construimos Alejandra² y yo, desde nuestros seres situados, en aras de compartir, reconocer, visibilizar y problematizar las experiencias en el trabajo de campo en una comunidad tseltal en Amatenango del Valle, en Chiapas, en el sureste mexicano.

La metodología utilizada, en primer lugar, se construye a través de la recopilación y análisis de información primaria. Segundo, y entretrejiendo la información primaria, a través de una metodología cualitativa, se realizaron entrevistas semiestructuradas para construir el relato de vida con enfoque biográfico, en paralelo con la observación participante. Tercero, dada la naturaleza cualitativa y reflexiva del capítulo, la aproximación epistemológica se hace con base en la investigación crítica, el conocimiento situado desde una mirada crítica feminista. Por último, los análisis puestos en discusión y las reflexiones finales se construyen desde el enfoque interseccional, a través de unas categorías de análisis identificadas en el trabajo de campo y las experiencias vividas, en conjunto con la codificación de la información y con el análisis de los resultados.³

El objetivo de este artículo es relacionar los análisis críticos desde las epistemologías y metodologías feministas frente a mi experiencia particular en el trabajo de campo, en el compartir de la cotidianidad con Alejandra en Amatenango del Valle. En específico, identificar, analizar y comprender las asimetrías, aristas, matices,

² *Alejandra* es un pseudónimo para proteger su privacidad.

³ Los análisis en relación con las categorías analíticas se hacen desde la posición de género, etnia/raza, clase, edad, origen/nacionalidad, condición educativa, estado civil, sexualidad y religión.

intersubjetividades, afectos, efectos y condiciones de las posiciones que nos interpelaron a Alejandra y a mí en el marco del trabajo en campo.⁴

Que el espacio que aquí se propone no se diluya en un lenguaje homogeneizado, que por el contrario, este ejercicio analítico-reflexivo sea la apertura para reconocer la multiplicidad de afectos, de otros tipos de conocimientos, agenciamientos, emociones, cuerpos, identidades y sea una invitación para articular corrientes teóricas, prácticas, metodologías desde una configuración diferente, desde una mirada feminista y crítica (Balasch et al., 2005; Montenegro, Pujol, y Vargas-Monroy, 2015).

La historia del trabajo de campo

En la búsqueda para hacer el trabajo de campo de mi investigación doctoral en Los Altos de Chiapas, logré contactar a la coordinadora de una colectiva llamada Mujeres y Maíz.

Mujeres y Maíz reúne a mujeres de los Altos de Chiapas, específicamente Teopisca, Amatenango del Valle, y el Municipio de San Cristóbal de las Casas, como la comunidad de San José Buenavista. Las mujeres que integran la colectiva son, en su mayoría, de pueblos originarios, trabajan en diversos oficios como: el procesamiento, transformación y venta de productos derivados del maíz, el bordado y la alfarería con barro. Paralelamente, son quienes se encargan del trabajo cuidados y de la reproducción social de sus familias con todo el trabajo, esfuerzo y energía de lo que aquello implica.

⁴ Considerando que el Trabajo de Campo es una forma de recopilar información, analizar, describir, preguntar reconstruir, relatar, retratar, reflexionar: contextos, grupos sociales, escenarios, ámbitos, territorios, fenómenos, historias, relaciones, culturas, y otras cuestiones referentes a un ejercicio investigativo (Di Virgilio et al., 2007; Duquesnoy, 2018). Más allá, el trabajo de campo comprometido implica la misma autorreflexión y autocrítica sobre quien investiga, la inmersión en las realidades de quienes viven dentro del contexto, del reconocimiento de la intersubjetividad que apela los vínculos e interrelaciones que se entretienen en el quehacer investigativo.

Después de diversas conversaciones con la coordinadora y equipo del colectivo, las lideresas de los grupos que integran el colectivo, y buscando mi seguridad como investigadora, me enfoqué en un sitio de estudio: Amatenango del Valle. Amatenango es una población de menos de 2.000 habitantes, catalogado como rural, mayormente tseltal; su economía local y familiar depende de la venta del barro, y su subsistencia familiar y alimentaria, de la milpa (INEGI, 2015). Es clave también mencionar que la actividad económica familiar principal es la del barro, y que esta la llevan a cabo en casi su totalidad las mujeres, además, ellas participan en las diferentes esferas de la reproducción social de la familia, incluyendo cargar leña, cuidar de los animales y de ciertas actividades particulares en la milpa.

Desde que estuve en contacto con la Colectiva, me empecé a relacionar con Alejandra, parte del equipo de la colectiva, líder comunitaria y religiosa, y promotora de salud desde la iglesia en Amatenango. Nuestra relación empezó a construirse desde finales de 2018 hasta el día de hoy. Relación que, para mí, se volvió cercana, íntima. Ese tránsito en Amatenango del Valle se convirtió en cotidianidad, en reciprocidad, en solidaridad, en acompañar, escuchar, contener, a veces aconsejar, recibir, llorar.

Derivado de lo anterior, y de mi tránsito por Amatenango, empecé a cuestionar ¿qué implicaciones tiene mi presencia en Amatenango del Valle, en Alejandra y su familia?, ¿cómo me veo ante Alejandra?, ¿cómo ella me ve?, ¿cómo se construyen nuestros afectos desde nuestras posturas?, ¿qué intersecciones e imbricaciones nos apelan?

Definitivamente, nuestras presencias, conexión e interacciones con Alejandra dejaron una marca reflexiva y cuestionadora sobre los afectos que interpelaron al trabajo de campo en el marco de mi investigación doctoral, a mí como investigadora, los efectos de mi presencia en la vida de Alejandra, en su cotidianidad, y los efectos de la presencia de Alejandra en mi vida, en este caso, en los planteamientos que más adelante expongo.

Quiero hacer hincapié también, en que mi experiencia va más allá de la teoría, de lo analítico, de lo académico, nuestra relación, la de Alejandra y yo, trascendió literalmente lenguajes.

Desde la intención de situarnos a Alejandra y a mí, en todo el documento voy entretejiendo las categorías sociales con nuestras identidades y contextos. Soy colombiana de origen, y aunque llevo mis últimos 7 años de vida viviendo en México, no dejan de ser ajenas muchas realidades contextuales y relacionales. Especialmente en un punto geográfico tan complejo histórica y estructuralmente como lo es Chiapas, Los Altos y Amatenango del Valle. Nombro el punto geográfico no solo por su compleja particularidad, también, porque me parece crucial nombrar en dónde estamos situadas geográficamente Alejandra y yo en la actualidad. Pero me interesa especialmente que se comprenda el contexto de dónde Alejandra es y se sitúa. El estado de Chiapas es uno de los estados donde se presentan los mayores índices de pobreza, marginación y rezago económico, especialmente sobre la población de pueblos originarios (que es la población mayoritaria en el estado), específicamente, 85% de la población chiapaneca se encuentra en situación de marginalidad (INEGI, 2015; Olivera Bustamante y Arellano Nucamendi, 2015b)

Paralelamente, es uno de los estados donde se presenta la mayor diversidad cultural y la mayor tasa de pobreza multidimensional de la república (Aguilar-Estrada, Caamal-Cahuich, y Otíz-Rosales, 2018; CEDRSSA, 2015; Téllez Vázquez et al., 2013). El índice de pobreza de Chiapas es tres veces mayor que la media nacional, 77% de la población se encuentra en la pobreza multidimensional y 28% en la pobreza multidimensional extrema, y sigue en aumento (Aguilar-Estrada et al., 2018; CONEVAL, 2018; Martínez Gallardo y Fletes Ocón, 2015; Villafuerte Solís y García Aguilar, 2014). También, la pobreza como la marginación, se concentran en lugares donde la mayoría, si no la totalidad de la población, es de pueblos originarios y viven en el ámbito rural (Olivera Bustamante y Arellano Nucamendi, 2015b). Aquí es inevitable entonces relacionar la condición étnica y el origen (rural)

como categorías que representan condiciones de vida precarias en Chiapas.

Los anteriores fenómenos, y su aumento, se entretajan con escenarios de marginación, desigualdad y violencia, especialmente encarnada en los cuerpos de quienes pertenecen a pueblos originarios y que sus vidas transcurren en la ruralidad, fenómenos que influyen con especial fuerza sobre los cuerpos de las mujeres originarias rurales (Bartra, 2018; Olivera Bustamante y Arellano Nucamendi, 2015b; Ramos Maza, 2012; Rovira, 1997; Vizcarra Bordi, 2018). Es entonces donde las categorías de etnia, origen y condición de género se entretajan también en este hilar, en la posición de Alejandra, porque definitivamente esas categorías que la interpelan, la posicionan en un lugar muy diferente al mío, en un lugar donde histórica, estructural y económicamente se encuentra en desventaja, en desigualdad.

Más aun, la condición de género se convierte en un marcador de diferencia en el contexto de marginalidad y pobreza que se ha vivido –y vive– en Chiapas; las mujeres que habitan los territorios rurales chiapanecos reciben con más fuerza y de manera acumulativa los efectos de los cambios políticos, económicos, agrarios y sociales inequitativos (Olivera Bustamante y Arellano Nucamendi, 2015b).

Navegando geográficamente en los adentros del estado, de la cual hace parte Amatenango del Valle, la región de los Altos (o Región V Tsotsil Tseltal) es predominantemente de población tseltal y tsotsil, y mayormente rural (Martínez Gallardo y Fletes Ocón, 2015). Es una de las regiones del estado con el mayor índice de pobreza multidimensional extrema, desigualdad y desempleo (Aguilar-Estrada et al., 2018; Martínez Gallardo y Fletes Ocón, 2015; Olivera Bustamante et al., 2015). La región de Los Altos de Chiapas es una de las regiones del estado donde existen los mayores índices de migración debido a las condiciones de vida precarias que las poblaciones originarias y rurales han tenido que atravesar para sobrevivir (Villa fuerte Solís y García Aguilar, 2014). Las anteriores condiciones han producido que mucha de la población originaria migre a regiones al norte del país o a países del norte global para la búsqueda de una mejor vida para

sus familias. Incluso, Daniel Villafuerte Solís y María del Carmen García Aguilar aseguran que los municipios de la región son conocidos como “fábricas de peones asalariados” (Villafuerte Solís y García Aguilar 2014, p. 8); porque quienes migran desde esos puntos se conocen como personas con obra de mano barata.

Con el contexto anterior, entendiendo que es estructural, es histórico y es generacional, y a su vez se relaciona íntimamente con la condición de género, con la afiliación étnica, origen, clase, me pregunto: ¿qué implica ser mujer tseltal y vivir en Amatenango? No es una pregunta que yo deba de contestar, porque solo quienes viven esa realidad, deberían ser quienes se sitúen, sin embargo, no deja de ser una pregunta con un valor relevante dentro de la interlocución entre Alejandra y yo, especialmente después de conocer todo el contexto de su punto geográfico de origen. Tratando de explorar sobre la pregunta, y haciendo explícita mi curiosidad a Alejandra, ella, en su inmenso espíritu de fe hacia Dios, me comparte la buena fortuna que se siente ser mujer, el poder velar por su familia porque es la mayor de las hermanas, el vivir en su hogar y compartir su diario, vivir con su familia, el poder haber tenido oportunidades de estudiar, de viajar, de conocer más personas, personas diferentes, “personas, así como yo”, refiriéndose a mí. En una de nuestras tantas conversaciones, que al final decíamos que era para echar puro chisme, me compartía que en efecto había cosas que no le parecían de ser mujer, especialmente en relación a su interacción con sus hermanos varones y padre, en específico lo referente a las tareas del hogar y la milpa, pero que en ninguna forma le significaba a ella sufrimiento ser mujer, ser tseltal o ser Amatenango del Valle.

Al mismo tiempo, dentro de su reflexión, trataba de encontrar la mía, especialmente porque ella me preguntó “¿para ti qué significa ser mujer?” Le compartí que a veces a mí sí me cuesta vivir la vida como mujer, porque es muy difícil vivir la vida mientras que a otras mujeres se las quitan; porque es difícil ver cómo hay mujeres que viven en la injusticia, en la desigualdad, en el desequilibrio, en

la pobreza; porque es muy difícil convivir con las cicatrices mentales de las violencias con las que yo he tenido que vivir y convivir.⁵

La anterior respuesta, pero también la pregunta que dio origen a la conversación entre Alejandra y yo, me remitió a lo que Elsa Berkley Brown (en María Lugones, 2005) explica acerca de la naturaleza relacional de las diferencias y el entrecruzamiento de opresiones entre las mujeres blancas y de color:⁶

[...] necesitamos reconocer no solo las diferencias sino también la naturaleza relacional de esas diferencias. Las vidas de las mujeres blancas de clase media no son muy diferentes de las vidas de las mujeres de clase trabajadoras blancas, negra y latinas, y es importante reconocer que esas mujeres de clase media viven las vidas que viven precisamente porque las mujeres de clase trabajadora viven las vidas que viven. Las mujeres blancas y las de color no solo viven diferentes vidas sino que las mujeres blancas viven las vidas que viven en gran parte porque las mujeres de color viven las vidas que viven (Lugones 2005, p. 66).

Este es uno de los puntos donde me encuentro con Alejandra: entre la diferencia y la naturaleza de la misma. Nuestras vidas, cuerpos situados, experiencias son diferentes, y en este momento y punto geográfico, ella vive la vida que vive para que yo viva la vida que vivo. Y a su vez, también nos encontramos en nuestras alegrías, heridas y carencias: desde nuestros afectos.

Alejandra y yo confluimos en un territorio, pero cada una proviene de un contexto cultural, histórico, económico, político y social particular, y muchas veces diferente, bajo diversas estructuras sociales, hablamos desde nuestra subjetividad, experiencias, identidades, conocimientos y posición situada, las emociones y su

⁵ Con la intención de compartir más a fondo mi intimidad con Alejandra, le compartí qué clase de violencias he tenido que vivir. Violencias de pareja, de acoso, violencias simbólicas, económicas, psicológicas, entre otras.

⁶ Los análisis, tanto de María Lugones como de Elsa Berkley Brown se hacen reiterativos a lo largo del documento. Considero que es uno de los ejes de articulación por su importancia y el potente mensaje que dejan las autoras.

interconexión con estas realidades es desde donde hablamos, nos relacionamos, nos enunciamos, y hacemos. Como lo menciona Verónica Rodríguez Cabrera (2020) en el ejercicio de su investigación con mujeres de pueblos originarios y rurales, los contextos de donde venimos, que en definitiva son nuestra referencia en el mundo, ponen de manifiesto cómo existen diferencias entre quienes hacemos parte del ejercicio de investigación. Los contextos geográficos, el origen y la adscripción étnica, especialmente el mexicano, demuestra las diferencias, las asimetrías, las tensiones de poder y jerarquías que existen entre nosotras y que se manifestaron en el trabajo de campo.

En su experiencia en el trabajo de campo, Gabriela Espinosa Damián comparte: “Nuestras actitudes amigables nos acercaron; nuestras diferencias socioeconómicas, académicas, étnicas, marcaron distancias; pero nuestros saberes distintos se convirtieron en elementos de complementariedad” (Espinosa Damián, 2020, p. 122). Mi experiencia con Alejandra cuenta una historia muy parecida, desde el inicio hubo una actitud amigable, un interés por conocernos y trabajar juntas, ese intercambio fue en efecto un intercambio de nuestros conocimientos, de nuestros saberes y curiosidad. Por otro lado, las distancias que se acentuaron en las experiencias que menciona Gabriela Espinosa las relaciono con lo que menciona María Lugones (2005) en términos de la naturaleza relacional de las diferencias de las mujeres blancas con las de color. Más específicamente, en mi experiencia particular con Alejandra, estas *distancias* se vieron reflejadas en nuestra condición educativa, clase, etnia. Aunque el postulado de Gabriela Espinosa Damián me parece muy sugerente, me atrevería a afirmar que más que distancias son las marcadas desigualdades que nos separan. Comprender que nuestras intersecciones, y cómo se imbrican en nuestros cuerpos situados, dejan en entrevisto la diferencia en nuestras posiciones en el mundo. Y de la misma manera, y visto también de una manera relacional, revela la posición privilegiada en la que me encuentro yo, no es una distancia para mí, es un hecho que vivimos en un mundo donde mi movilización tiene ventajas sobre una realidad donde hay ejes de opresión,

poder, desigualdad y dominación para las dos, pero que a Alejandra la coloca en una posición de más desventaja y desigualdad, que más adelante expongo con más detalle.

Desde nuestra curiosidad compartida acerca de la vida de la otra, justamente la curiosidad en el trabajo de campo fue lo que desató más preguntas tales como ¿cuál y cómo es la posición de Alejandra frente a mí?, ¿cuáles han sido los efectos de mi presencia sobre su vida?, ¿cuáles son los afectos que apelaron nuestro convivir?, ¿cuáles son las condiciones que influyen y determinan las interrelaciones con Alejandra?, ¿cuáles son los puntos críticos que más se expresan en nuestras interrelaciones?, ¿cuál es mi posicionamiento?

Preguntas que a lo largo del documento se tratan de responder desde la perspectiva de Alejandra, desde mi perspectiva y desde nuestra construcción. Hay algunas otras que tal vez no se respondieron, pero que sin duda se quedan como una invitación a seguir explorando los vínculos, afectos y conexiones dentro y fuera del trabajo de campo.

La aproximación epistemológica desde un análisis feminista

Es importante para mí iniciar este apartado reconociendo desde dónde me sitúo y escribo, un poco de los antecedentes que llevan a que la aproximación epistemológica esté inspirada bajo los códigos feministas.

Hablo desde mi escuela, como ecóloga, como investigadora dentro de las Ciencias Ambientales, aunque transdisciplinar en muchos sentidos, en la disciplina a veces domina las ciencias exactas, cuantitativas, a mi parecer, un tanto encerradas. Y aunque mi experiencia académica y profesional se ha volcado completamente hacia el enfoque social de la disciplina, todavía los remanentes de la exactitud cuantitativa me persuaden. Sin duda estas líneas han sido un ejercicio retador: tratar de alejarme de la inflexibilidad de lo cuadrado y evitar a toda costa lo que Calderón Rivera (2018)

describe acerca de los antropólogos (sí, en masculino) del siglo XIX, quienes mencionaban a los afectos en el trabajo de campo como una “comparación anecdótica” y “datos curiosos” (Calderón Rivera, 2018, p. 22). Un objetivo subyacente, si se quiere, para mí, como ecóloga y para el documento en general, es que desde las experiencias que construimos Alejandra y yo, la dimensión afectiva que se manifiesta deje de ser anécdota y se nombre, se visibilice y se construya como un pilar, como una parte activa y viva de las investigaciones que se desarrollan en conjunto con personas, comunidades, identidades, cuerpos, pueblos originarios, en todas las ciencias y en plural. Los afectos que desde el inicio nacen en la investigación, desde el mismo gusto que existe en darle las primeras puntadas a la propuesta, pasando por el trabajo en campo, hasta el punto final del documento deben ser igualmente relevantes y valiosos.

La invitación epistemológica se hace desde la investigación crítica, el conocimiento situado con una mirada analítica feminista. Esta última considerando las corrientes que hoy en día han sobresalido desde las ciencias sociales, pensadorxs feministxs desde la antropología, filosofía, epistemología, sociología.⁷ En este documento, se hace mayor énfasis sobre la corriente de la antropología feminista como un escenario de “estudios críticos” (Castañeda Salgado, 2020, p. 70). La integración de las corrientes ya mencionadas, y en complemento con el enfoque interseccional y la perspectiva feminista también radica en la importancia en situar-me autoreflexiva y autocríticamente sobre lo que estoy argumentando, desde dónde lo hago, bajo qué gafas, con qué objetivo y frente a quién lo digo. En especial, con la intención de no reproducir relaciones de desigualdad, especialmente porque las denuncio. Haciendo énfasis en las aristas, tensiones y contradicciones que me interpelan, así como lo proponen Marisa Ruiz Trejo y (S.) García Dauder “[...] el reconocimiento de

⁷ La x en algunas de las palabras hace referencia a la diversidad en las identidades de quienes aquí se nombran.

nuestros privilegios y la externalización de nuestros dilemas” (Ruiz Trejo y García Dauder, 2018, p. 72).

En primer lugar, los análisis desde las ciencias sociales e investigaciones de origen cualitativo, desde la perspectiva feminista, buscan entretejer a la diversidad de identidades y cuerpos que confluyen en las investigaciones, reconocer la acción sobre las múltiples realidades que contienen conocimiento, y que estas realidades sean reconocidas como fuentes de conocimiento (Balasch et al., 2005). Por ejemplo, en el caso de la antropología feminista, como lo menciona Castañeda (2020) con respecto a los nodos de la disciplina “trastoca el orden disciplinario al dejar de considerar a las mujeres como reproductoras de la cultura para abocarse a conocerlas y reconocerlas como creadoras de cultura” (Castañeda Salgado, 2020, p. 65). Y en segundo lugar, considero que escribir, analizar y problematizar sobre los códigos feministas, desde la diversidad de disciplinas y epistemologías, implica un trabajo tanto académico como personal desafiante. Especialmente, y como lo afirma Patricia Castañeda Salgado (2020), la perspectiva feminista busca denunciar la desigualdad a través de los análisis del entramado de poder y la dominación, que se expresa en la categoría de género, esa búsqueda implica incomodarse desde la posición del privilegio.

Así es entonces cómo de primera mano, nombro y pongo en el centro a Alejandra, y sus experiencias, como creadora, productora y reproductora de conocimiento.

En relación a la investigación crítica y el conocimiento situado, ambos vistos desde un enclave feminista, buscan profundizar sobre las particularidades de las realidades en la interacción entre Alejandra y yo, nuestras subjetividades, emociones, nuestros afectos. Más específicamente, las particularidades, las representaciones subjetivas a través de las narraciones y cómo se interpelaron con la dimensión afectiva que se entretejió.

La investigación crítica resaltó precisamente por la naturaleza crítica de la propuesta: empezar construir una nueva forma de generación de conocimientos, desde las gafas del reconocimiento de

una realidad específica de quienes integramos la investigación y el trabajo de campo en un contexto específico. Vista como un escenario, un espacio académico para reconfigurar diferente el quehacer investigativo, todo lo que implica y quienes participan del ejercicio de investigación (Gómez Sánchez, Jodar Rico, y Bravo Sánchez, 2015). Considerando lo anterior, es clave hacer hincapié en que este ejercicio de investigación crítica reconoce que cada realidad, incluso la mía, está sujeta a una subjetividad y unos afectos en específico, contruidos bajo ciertas estructuras sociales, culturales, políticas, incluso históricas. Y que al mismo tiempo, y reconociendo la sujeción de las subjetividades, principalmente la mía, se reconozca, se aspire y se construya una *desujeción* frente a esas formas tradicionales de hacer y producir ciencia como lo mencionan Lucía Gómez Sánchez, Francisco Jodar Rico y María Jesús Braco Sánchez (2015). Y también, “que todo conocimiento es portador de rasgos del sujeto que conoce y, por tanto, está marcado por su subjetividad” (Espinosa Damián, 2020, p. 125). Que lo que se nombre aquí, especialmente en términos de la dimensión afectiva en el ejercicio de investigación, sea una sugerencia para lograr reconstruir nuevas formas de pensamiento, investigación, conocimientos y posibilidades de nombrar y abrazar los afectos que interpelan a quienes hacen parte de una investigación. Lo anterior con el objetivo de generar nuevas prácticas en las ciencias, en la diversidad, en plural y de manera colectiva.

A partir de lo anterior, es relevante reconocer que dentro de este proceso investigativo existen posiciones de poder –tanto propia, como externa–, de oposición, de subjetividades, emociones, jerarquías y matices en la configuración de pensamientos y acciones.

Por lo anterior, se propone el conocimiento situado, formulado por Donna Haraway, como una forma de reconocimiento de la existencia de diferencias, de múltiples conocimientos locales y de la diversidad en las formas de vivir, existir, sentir y pensar en un contexto particular y desde la subjetividad (Haraway, 1988, 1995). De esta manera, reconocer, nombrar y visibilizar que existen distintas formas de identidad, que son móviles pero se sitúan en ciertas posiciones y

que se intersectan a través de diversas categorías o marcadores de diferencia: género, edad, localización geográfica, economías, clase, raza, entre otros. La propuesta del conocimiento situado que se plantea acá es la de entender, construir, analizar, relatar y reflexionar sobre las realidades de Alejandra y la mía, desde los cuerpos que habitamos, como las emociones que conviven y coexisten en y entre nosotras. Y que estas emociones, afectos y cuerpos hacen parte activa de la investigación también como generadoras de conocimiento. El conocimiento situado, me ayudó a comprender y reconocer mi subjetividad, mis limitaciones y posición privilegiada como investigadora; también, a reconocer la complejidad en el marco de esta investigación que se intersecta con mi parcialidad (subjetividad) y mis limitaciones. Y por otra parte, privilegiar la voz de Alejandra como generadora de conocimiento y agente de su propia realidad.

A su vez, comprender el contexto, no solo de origen de ambas, pero también el contexto en el que las dos vivimos en Chiapas y en Los Altos. Existe un orden social y estructura específicas, especialmente en relación a nuestra condición de género, a la adscripción étnica de Alejandra, a la diferencia en nuestra condición de clase, a nuestro origen, sexualidad, edad, y religión.

La insistencia de entretejer todo lo anterior, y posterior, con el análisis desde una mirada feminista radica en mi necesidad de crear un tejido entre las vidas de Alejandra y la mía, desde la mirada de la diferencia como un eje que nos encuentra, construyendo y configurando lo que pueden ser los primeros pasos para suscitar un diálogo horizontal, una comunicación con un flujo multidireccional, reconociendo las asimetrías, jerarquías y ejercicios de poder que entre ella y yo existen, tal y como lo menciona Patricia Castañeda (2020)

En ese sentido, la antropología feminista mantiene las vertientes de investigación crítica del “nosotras/las otras” “nosotros/los otros” dentro de la cultura propia y fuera de ella, reconociendo que la alteridad es radical y permanente, aún cuando estudiemos nuestra propia cultura. Se trate de la cultura propia o de una distinta, el

reconocimiento de las asimetrías entre quienes participan en la investigación se postula como el primer paso para el establecimiento de relaciones de horizontalidad, entendidas como postura política, no como negación de las diferencias y los privilegios que intervienen en las relaciones de intersubjetividad propias de los procesos de generación de conocimientos (Castañeda Salgado, 2020, p. 66).

Escribir bajo el enclave feminista, bajo una mirada feminista, también implica incomodarse en mi experiencia. Y la incomodidad se refleja no solo en aterrizar la dimensión de los afectos de Alejandra y míos de una manera subjetiva pero que no roce en el romanticismo de los vínculos afectivos construidos y mantenidos. También, mi incomodidad nace al denunciar los ejes de poder, opresión y desigualdad que se manifiesta en la diversidad de los marcadores de diferencia a través de nombrar y analizar mi posición privilegiada. Esto último, un llamado que hace Carmela Cariño Trujillo (2020) a la construcción de epistemologías otras a través del reconocimiento de los privilegios de quienes los portamos. Por una parte, Edith Calderón Rivera habla de la dimensión afectiva, con respecto a las emociones compartiendo que

“[...] las emociones nos permiten ver que la subjetividad se constituye, se reproduce y se transforma tanto en el ámbito individual – en el devenir de las vivencias y las experiencias de los sujetos – como en el social en el nivel procesual y en la historia de las sociedades” (Calderón Rivera, 2018, pp. 32-33).

Conjugado a lo anterior, Ana Alcázar-Campos (2014) comparte en su experiencia en Cuba que las emociones jugaron un papel importante en su experiencia porque le permitieron observar en su “vivencia encarnada” (Alcázar-Campos, 2014, p. 66) cómo las mecánicas de poder operaban no solo en ella, también local y globalmente. Ambas autoras coinciden en que la expresión afectiva y la experiencia subjetiva, desde una construcción feminista, da pistas acerca de cómo las categorías sociales, los ejes de desigualdad, opresión y poder se manifiestan y se expresan. Desde la experiencia encarnada en una persona,

hasta las estructuras históricas, culturales y sociales que mantienen y perpetúan esos ejes de diferencia.

Contemplando lo anterior, es importante situarme, ¿desde dónde hablo yo? Soy una mujer blanca, estudiante doctoral, contaba con un ingreso mensual seguro, soy colombiana de Bogotá, soy la primera mujer dentro de mi familia nuclear y extensa por parte de madre y padre en soñar y tener la posibilidad de estudiar maestría y doctorado. En este momento, me desempeño como estudiante/investigadora en la academia, sé leer y escribir español, no pertenezco a ningún pueblo originario, soy soltera. Aunque lo anterior no me define, definitivamente me marca y categoriza socialmente, y me posiciona en una situación relacional de privilegio en un país que es predominantemente racista como lo es México. También, me sitúa (lamentablemente, como a todas las personas que se identifican como mujeres en México) en una posición de desventaja y violencia con respecto a nuestra condición de género, no es fortuito que en el 2020 se registraron 3 feminicidios diarios en el país.⁸

No sitúo a Alejandra, no la sitúo porque me parece atrevido hacerlo, incluso así existiera una transcripción literal de su ser situado. Porque primero, no puedo hablar por ella desde su ser situado; y segundo, porque entonces estoy robando la posibilidad de que ella misma se nombre, se sitúe, en su complejidad, en su identidad. Considerando lo anterior, me permito compartir lo que Alejandra trató de describir sobre ella. Alejandra es una mujer que se autoadscribe tseltal, uno de los pueblos originarios mayas, originaria de Amatenango del Valle, de los Altos de Chiapas, en México. La localización geográfica y la condición de género son vitales analizarlas bajo la lupa de lo que histórica y estructuralmente han vivido los pueblos

⁸ Cifras recogidas a partir del “Análisis de los datos disponibles de incidencia delictiva”, de la ONG Causa en Común, publicadas el 20 de octubre del 2021. En este análisis, se aclara la cantidad de subregistros que inciden en las cifras publicadas, por lo que la información y cifras pueden ser imprecisas frente a la cantidad real de feminicidios anuales y diarios, que pueden ser hasta 10. Estos análisis se hacen con base en datos registrados por el Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (SESNSP) de México.

originarios y las mujeres: situaciones de discriminación, exclusión, invisibilización, blanqueamiento y violencias (Olivera Bustamante et al., 2015; Olivera Bustamante y Arellano Nucamendi, 2015b; Olivera y Nucamendi, 2019; Ramos Maza, 2012). No es lo mismo vivir siendo mujer blanca colombiana en un país racializado, que vivir mujer tseltal del sureste mexicano. Mi posición como una persona que es leída como blanca en un mundo y país donde se favorece ese color de piel, esos rasgos de blanquitud, es importante considerarlos dentro de los análisis y reflexiones en nuestras vidas y que apelan nuestros afectos; porque vivo en una posición de privilegio frente a las intersecciones de etnia, y clase de Alejandra.

Nuestros referentes culturales son diferentes, especialmente considerando que no somos del mismo país. El hecho de que Alejandra sea tseltal también marca una diferencia en el hacer y la cotidianidad en la que vivimos, la extrañeza frente a mis costumbres y la curiosidad frente a las de ella.

De nuevo, y apelando a que mi situación relacional es de privilegio, mi ser situado me posiciona en una situación de jerarquía frente a la de Alejandra, con respecto a mi condición no étnica, de origen, de condición educativa y de clase. El poder transformador de la perspectiva feminista cobra vida en estas palabras escritas y en la dimensión afectiva porque también permite no solo nombrar estas posiciones de privilegio. También, genera un sentido de ética, responsabilidad y de compromiso en la investigación desde la mirada feminista, como lo mencionan Verónica Rodríguez Cabrera (2020), Marisa Ruiz Trejo y (S.) García Dauder (2018) en sus experiencias de investigación con mujeres rurales de pueblos originarios y con investigadoras respectivamente. De tal modo, resulta el llamado a la “preocupación ética” (Alcázar-Campos, 2014, p. 61), al compromiso ético de cómo construir vínculos, en lo humanamente posible horizontales, donde no se siga reproduciendo las jerarquías, relaciones de poder y relaciones en desigualdad. Y que lo anterior pueda producir una transformación social desde la construcción crítica y las investigaciones en la academia.

Además, y como lo proponen, desde la investigación activista, Marisa Ruiz Trejo y (S.) García Dauder (2018), reconocer que la encarnación, conexión, cuerpos y emociones se manifiestan en quienes investigamos, y que eso genera tensiones y conflictos sobre nuestras posiciones y sobre quienes investigamos. Un tanto alejarnos de la *objetividad*, acercarnos a la subjetividad de una manera reflexiva, presente tanto en cuerpo como en mente.

Por último, repensar a la generación de conocimiento como práctica y proceso, tal y como lo mencionan Marisa Ruiz Trejo y (S.) García Dauder: “El conocimiento no es un producto, sino un proceso colectivo, una actividad en comunidad que surge de prácticas sociales.” (Ruiz Trejo y García Dauder, 2018, p. 65).

Desde la construcción colaborativa del conocimiento, Gabriela Espinosa Damián menciona que “Reconocer nuestras ignorancias favoreció la búsqueda de conocimiento” (Espinosa Damián, 2020, p. 124). En esa afirmación, considero que se encuentra uno de los pilares de la mirada crítica feminista: investigar desde la perspectiva analítica a través del reconocimiento de quienes tradicionalmente somos conocidos como los que *saben* también navegamos en la ignorancia, en la búsqueda de conocimiento, y que puede ser una búsqueda colaborativa y colectiva. Para efectos de este análisis en específico, la relación de Alejandra y mía, los afectos que de allí nacen se convierten entonces en las formas diversas de cómo conocer, para qué conocerlo y por qué conocer.

Las intersecciones y la compleja telaraña de nuestros afectos

En el transitar en el trabajo de campo en Amatenango del Valle y en el entretejido de los afectos de Alejandra y míos, causó que las intersecciones entre género, etnia/raza, edad, clase, origen/nacionalidad, condición educativa, estado civil, sexualidad y religión se manifestaran, se reconfiguraran relacionalmente y tomaran relevancia en nuestras interacciones, en los análisis y en la palabra escrita.

En específico, desde el enfoque interseccional, las categorías sociales anteriormente mencionadas, que también muchas veces funcionaron como marcadores de diferencia, empezaron a manifestarse entre Alejandra y yo, desde un lenguaje relacional y de diferencia, en relaciones de poder, de privilegios, de solidaridad, de amistad y hermandad, de opresión y desventajas a manera de lupa, para poder identificar los ejes de desigualdad, opresión y poder, y cómo se entretajan con los marcadores de diferencia dentro de este ejercicio de investigación.

Las categorías analíticas, sociales y de diferencia hablan de nuestra posición en el mundo y de cómo construimos los afectos que apelaron nuestro convivir, con todos los matices, aristas y jerarquías que lo anterior implica, además de la naturaleza relacional de nuestras diferencias (Lugones, 2005). Cuando conocí a Alejandra, no sentí que a mí me posicionaba en el sitio del *saber* en el sentido de que yo fuera la que *sabía* de las dos.⁹ Tal vez porque sus condiciones de vida, su construcción, reconocimiento y posición como lideresa, le permitieron llegar a hacer una licenciatura en Antropología Social y eso le ha dado una posición de *saber* y conocer. Por mis antecedentes en las ciencias ambientales y en el proceso social en el cual yo estaba comprometida, ella tomó el rol de maestra, me enseñó a acercarme a sus demás compañeras, a comprender y aprender tseltal, y conocer sus procesos de vida.

Misra, Curington, y Green (2020) proponen y mencionan principios clave para el análisis metodológico desde la interseccionalidad. Las autoras proponen seis principios: opresión, relacionalidad, complejidad, contexto, comparación y deconstrucción, considerando que cada una y en conjunto llevan consigo una red compleja de interacciones dinámicas que explican cómo operan la inequidad social, los ejes de poder y opresión.¹⁰ Por una parte, la opresión como una

⁹ Contrario a la experiencia de Gabriela Espinosa Damián con ex jornaleras del Valle de San Quintín, en el estado de Baja California.

¹⁰ Relationality en inglés. Traducido por mí.

forma expresa del poder en la que diversos marcadores de diferencia (tales como raza/etnia, género, clase, edad, entre otras) interactúan, se intersectan, se imbrican y operan de diferentes maneras, a diferentes escalas y niveles.

Relacionalidad entendida como el reflejo de las categorías de diferencia con relación a la opresión de algunos grupos sociales y cómo se interconectan con las oportunidades y privilegios de otros grupos sociales.

La complejidad habla sobre la complejidad e inequidad del mundo social. También, explican y analizan cómo las categorías sociales se intersectan, están interconectadas, no son separadas ni opuestas, y justamente eso es lo que genera la inequidad social y las posiciones particulares de opresión. Además, que las categorías y su entrecruzamiento operan desde diferentes niveles y dimensiones de poder estructural, cultural, institucional y social.

El contexto, por su parte, precisa que existen ciertas categorías, características y fenómenos que se intersectan para que una experiencia o posición sea situada en un lugar en particular. Y, que las posiciones sociales que se sitúan, varían de acuerdo al tiempo, lugar y espacio.

En cuanto a la comparación, se hace con base en los objetivos de estudio, quienes investigan deben considerar cuáles intersecciones y categorías son las de interés, pertinentes para analizar. No considerarlas como una suma para cubrir todas las intersecciones y categorías que se identifican en la investigación, sino priorizar cuáles son las que atañen al objetivo y pregunta de estudio para poder analizar los fenómenos sociales a través de sus entrecruzamientos e imbricaciones.

Deconstrucción hace referencia a la inestabilidad y maleabilidad de las categorías sociales y sus intersecciones. Específicamente su fluidez entre los escenarios sociales en donde se despliegan; es decir, la intersección de categorías en un escenario puede representar un privilegio relacional; la intersección de estas u otras categorías en un escenario diferente pueden ser de opresión. La deconstrucción busca

la no esencialización de las categorías y diferencias, y apunta a comprenderlas de una manera crítica y móvil.

En este documento, se ponen en diálogo la opresión, relacionalidad, complejidad y contexto en los diversos apartados. Sin embargo, hago el ejercicio de retomarlos de una manera más explícita en las siguientes líneas.

En primer lugar, nombrar de nuevo cuáles son las categorías que nos ubican a Alejandra y a mí es el primer paso, por lo que se manifestaron y priorizaron la condición de género, etnia/raza, clase, edad, origen/nacionalidad, condición educativa, estado civil, sexualidad y religión. Por un lado, aunque para Alejandra y para mí, las intersecciones y cómo se entrecruzan operan de diferente manera, definitivamente la condición de género opera como forma de opresión para ambas. Para Alejandra, además de la condición de género, su etnia, clase y origen opera sobre su identidad, ser una mujer, tsel'tal, de origen rural en un país racista, clasista y colonialista significa vivir en desventaja, bajo condiciones de opresión y desigualdad. Y a mí, me coloca en una posición de privilegio, especialmente frente a mi color de piel, a mi clase y a mi condición educativa.

Depende de cómo nos movamos en un mundo donde, en general, los marcadores de diferencia van a operar a mi favor y en detrimento de Alejandra. De nuevo viene a mi mente lo que menciona Elsa Berkley Brown (en Lugones, 2005) acerca de la naturaleza relacional de las vidas de las mujeres de color y blancas, y en específico en lo que respecta a Alejandra y a mí, en este espacio, tiempo y lugar. Alejandra vive la vida que vive, para que yo viva la vida que vivo. La interconexión entre lo que representa para mí un privilegio, es para Alejandra una opresión, y es vivir en desigualdad.

Asimismo, la condición educativa se moviliza dentro de un espectro más amplio, en un punto donde nos encontramos en el privilegio, en el sentido en el que las dos tuvimos la oportunidad de poder seguir estudiando, pero definitivamente lo que nos diferencia son las condiciones en las que lo hicimos. Por una parte, Alejandra tuvo que movilizarse de Amatenango del Valle hacia la cabecera municipal

más cercana y grande: San Cristóbal de las Casas. Municipio que la recibió en condiciones económicas muy limitadas, becada por la iglesia, por personas europeas y teniendo que trabajar para generar ingresos extra como cuidadora de otro hogar, sin conocer mucho más acerca de la vida en la ciudad. Especialmente en una ciudad donde su autoadscripción étnica y su edad hacen que las ofertas laborales sean focalizadas casi exclusivamente al mercado de trabajo de los cuidados del hogar y su clasificación racista y clasista como *servienta*. A mí, San Cristóbal de las Casas me recibe con mis ahorros mientras me postulo y gano una beca de manutención bastante cómoda, donde me puedo dedicar exclusivamente, y es mi obligación, a estudiar; donde cada cierto tiempo apoyaba a mi familia económicamente pero sin la necesidad/obligatoriedad exclusiva de que mi familia dependieran de mí. Sin olvidar que en el mismo municipio donde estudiamos Alejandra y yo, en tiempos diferentes, yo soy leída como una persona europea o gringa, razón por la cual el trato hacia mí es relacionalmente de privilegio, es diferenciado, especialmente frente a las experiencias de discriminación por las cuales tuvo que pasar Alejandra. Las condiciones de Alejandra con respecto al acceso y permanencia a la educación son diametralmente diferentes a las mías, así como lo menciona la activista Ñuu Savi Carmela Cariño Trujillo “Nuestra llegada a la universidad como mujeres indígenas y campesinas se ha dado en condiciones de desventaja. Somos “formadas” con los modelos teóricos, epistémicos dominantes que no responden a las problemáticas de las cuales venimos” (Cariño Trujillo, 2020). Aun así, ante la adversidad, Alejandra mantuvo un promedio académico bastante bueno, creó redes de amistad y de trabajo, que la formaron para destacarse como lideresa tseltal y religiosa de su comunidad.

Por otra parte, tratando de hilar los principios del enfoque interseccional con la dimensión de los afectos, esta última se define como aquello que se relaciona a las emociones y sentimientos que se generan a partir de una experiencia, y que se construyen bajo un código

y estructura cultural, y social en común (Calderón Rivera, 2018; Di Gregori y Pérez Ransanz, 2018).

Por un lado, la dimensión afectiva, en este documento, se refiere a aquellas manifestaciones en emociones y sentimientos que desencadenan reacciones físicas, y significados simbólicos que devienen de las experiencias. Las emociones, por un lado, se refieren a las manifestaciones y reacciones físicas frente a un estímulo. Y los sentimientos son los significados simbólicos que se generan frente a un estímulo.

Para efectos del presente documento, la dimensión de los afectos en el trabajo de campo son todas aquellas emociones y sentimientos que afloran a partir de las diversas interacciones, vínculos, conexiones y estímulos que se entretajan y manifiestan en la investigación, específicamente en el trabajo de campo. Haciendo la salvedad que la dimensión afectiva puede ser muy compleja, diversa y abundante en los diversos símbolos, demostraciones, emociones, sentimientos, etc. Aunque en este capítulo me enfoco en las emociones y sentimientos, esto no quiere decir que de esos no deriven muchas más formas, símbolos incluso demostraciones corporales de afectos. Las conexiones dentro de la dimensión afectiva se pueden expresar en diversos tipos, formas, manifestaciones, lenguajes, etc.

Lo anterior considerando que la dimensión afectiva en el trabajo de campo se encuentra cargada de significados y referentes simbólicos, culturales, sociales, y, también de conocimiento. Así como lo manifiesta Edith Calderón: “desde la filosofía de la ciencia se puede visibilizar que la práctica científica requiere la subjetividad de los científicos y sus emociones para la producción de conocimiento” (Calderón Rivera, 2018, p. 32). Lo que me lleva a afirmar lo postulado apartados arriba: la dimensión afectiva es una parte activa, viva y que genera conocimiento. Por su parte, Antonio Zirión Pérez (2018) afirma que la dimensión afectiva es inherente a la condición humana y que esta dimensión está condicionada a los contextos sociales y culturales; una no podría existir sin la otra. Precisamente, dentro de estos contextos socioculturales, la diversidad en el cómo se expresan

las emociones y sentimientos también habla sobre los códigos y normas sociales; creencias, valores y reglas sociales; prácticas; roles; usos y costumbres de los tejidos sociales que se expresan en los vínculos afectivos. La dimensión afectiva también explica los contextos sociales y culturales, como lo menciona Edith Calderón Rivera (2018), los seres humanos somos tanto racionales como emocionales; las esferas cognitivas y afectivas dialogan a través de las experiencias para generar conocimientos, no necesariamente científicos, que buscan la resolución de un problema (Di Gregori y Pérez Ransanz, 2018). Precisamente de la interconexión, diálogo e íntima vinculación de estas esferas es que nace la acción y de ella nace la práctica (Di Gregori y Pérez Ransanz, 2018; Ponce Miotti, 2018).

Aunado a lo anterior, los afectos también explican cómo se desarrolla lo referente a la subjetividad y al ser situado dentro del quehacer científico:

La inclusión de la afectividad y el pensamiento metafórico en las reflexiones de científicos y filósofos de la ciencia permite hacer notar la necesidad de incorporar la subjetividad para que la experiencia científica pueda reflejar su complejidad y su riqueza. (Calderón Rivera, 2018, p. 32)

El mundo afectivo es subjetivo, flexible, diverso y heterogéneo, es decir, que las experiencias precisamente son diversas y heterogéneas; que derivan en numerosas conexiones de diferente naturaleza. Por ejemplo, la experiencia de Estela Casados González (2020) en su investigación sobre violencias contra las mujeres, en la cual comparte cómo fue trabajar en la recopilación de información sobre asesinatos de mujeres en el estado de Veracruz. Si bien, el trabajo del equipo de investigación era hacer una recopilación, luego entonces, no había un contexto de trabajo de campo *in situ*, más bien, la tarea era la de observar, registrar y recopilar desapariciones, homicidios y feminicidios de mujeres en el estado. La autora, también interlocutora del equipo de investigación, discute de cómo la investigación interpeló en las subjetividades y condición de género de las investigadoras.

No haber hecho campo de una manera presencial no le quita ni el vínculo ni la dimensión afectiva a la investigación, ¿cómo investigar sobre los feminicidios sin que esto afecte nuestro propio vivir como mujeres?, como ella más preciso lo describe: “Investigamos sobre la violencia que mata a otras y que podría alcanzarnos” (Casados González, 2020, p. 214).

Entonces, esta telaraña de afectos e intersecciones que se manifiestan en el trabajo de campo también se construyen desde el ser situado y subjetividades, desde la multiplicidad de cuerpos, sentimientos, emociones, conocimientos que implicaron el trabajo de campo y que se expresaron a través de nuestros diálogos, experiencias y vivencias; razón por la cual los afectos toman un papel importante dentro de la investigación. El vínculo que Alejandra y yo formamos, los afectos que desarrollamos y las experiencias que vivimos son igualmente importantes dentro del ejercicio de investigación y en la generación de conocimiento.

La intención también es hacer un esfuerzo por nombrar y situar desde dónde se construye, fomenta y mantiene el diálogo, se configuran afectos, buscando justamente lo que el enfoque interseccional y los análisis feministas proponen: hablar desde la complejidad, el reconocimiento, la relacionalidad, el contexto, la deconstrucción, la posición analítica y crítica (Castañeda Salgado, 2006; Fernández Chagoya, 2021; Goldsmith y Salas, 2021; Misra et al., 2020).

El ser situado de Alejandra y mi ser situado, nuestras intersecciones, marcan la pauta para las discusiones que se han puesto en diálogo. La condición de género entre nosotras no era una realidad ajena: con sus matices, ese era nuestro punto en común al inicio, cuando no nos conocíamos muy bien. Mi llegada a Amatenango del Valle fue gracias a Alejandra, que trabajó en el Colectivo de Mujeres y Maíz. Alejandra me guió con base en las diversas charlas que tuvimos y la información de mi propuesta de investigación, así me contactó con quienes ella consideraba que podría ser más enriquecedor el trabajo en campo. Y de la misma manera, me enseñó cómo acercarme a sus demás compañeras y cómo desenvolverme en Amatenango del Valle,

respetando los códigos, usos y costumbres de la comunidad, de su cultura. Fue en el seno de su hogar que me acogieron como a una hija más y me abrieron las puertas, alcahuetearon mis ganas de expandir los límites culturales al prestarme una bicicleta para movilizarme en las calles de Amatenango con la seguridad de que la familia de Alejandra, y ella, me apoyaban y cuidaban. La condición de género definitivamente creó un lazo de confianza casi inmediato, el hecho de ser mujeres nos acercó, nos generó seguridad, nos abrió al diálogo y al compartir.

Hay una interconexión entre Alejandra y yo desde los afectos, y ellos mismos nos movilizaron a nutrir la relación que construimos. Pensar que, sin ese vínculo, mi experiencia no hubiera sido la misma y que, finalmente, mi presencia incidió en la vida de Alejandra y en la de su familia. Visitar a Alejandra, también implicaba sin falta interactuar con su familia, en su cotidianidad familiar. Es imposible entonces pensar que mi presencia no incidió en lo absoluto en lo cotidiano de sus vidas, tanto la de Alejandra como la de su familia. Dentro de las conversaciones que entablamos, tanto dentro de la familia como en lo particular con Alejandra, trataba de preguntar acerca del impacto de mi presencia en sus vidas, me contestaban algo parecido que rondaba en: “es bueno tenerla acá, siempre nos alegra que nos visite y verla”. Tal vez nunca sabré con certeza cuál habrá sido el impacto o cómo incidí en las vidas de Alejandra y su familia en mi lenguaje, pero si tengo la certeza de la implicación de mi presencia en el lenguaje de Alejandra y su familia. Sin embargo, en una de las tantas conversaciones que hemos tenido Alejandra y yo, trascendiendo el objetivo que al inicio nos unió que fue mi tesis doctoral, y ya profundizando más hacia lo amistoso, a preguntarnos cómo estábamos, cómo estaban nuestras familias o simplemente para saber cómo estuvo nuestro día, Alejandra me empezó a llamar su *amiga-hermana*.¹¹ Ese término me hizo comprender que nuestra relación y conexión,

¹¹ Conversaciones que se han desarrollado en lo presencial, pero también en lo virtual a través de WhatsApp.

para ella y para mí, había trascendido, se había transformado. Precisamente, de ese fenómeno, nace la afirmación de la flexibilidad de la dimensión afectiva y cómo puede transmutar, movilizarse, cómo no es estática y cambia. Y también visibiliza la agencia de Alejandra, siendo ella la que decide ponerle este nombre a nuestra relación, nuestro vínculo y conexión. El ejercicio de investigación, en el trabajo en campo, pero también fuera de él y en otros escenarios, implicó también que Alejandra siempre hiciera parte activa de la misma. Es decir, su capacidad de agencia permitió que hubiera intercambios de diferente naturaleza y no solo y necesariamente afectivos.

Dentro de los diálogos y análisis críticos puestos en discusión, empiezo a construir, reconstruir y deconstruir la compleja telaraña de interacciones, interrelaciones e intersecciones que se manifestaron en la experiencia en el trabajo de campo, interrelaciones que nombro como afectos, pero que Alejandra tal vez tenga otro nombre o no tenga un etiqueta que ponerle. Algo que ella me enseñó fue que a veces no había necesidad de definir algo, de ponerle nombre o etiqueta a algo. En mi necesidad –académica, colonial y categórica– de encontrarle nombre o etiquetar, me perdía del momento, del presente, Alejandra, como buena maestra, me regaló una enseñanza que me costó, pero que guardaré en mi corazón más que en mi cognición: “No te preocupes tanto por ponerle nombre a algo, dejalo ser y ya”. Cómo me retumban esas palabras, porque por el afán de clasificar, de operacionalizar, de etiquetar, de reconocer, de categorizar es que se generan estos marcadores, categorías o ejes de diferencia que terminan en experiencias de opresión y desventajas para el mundo, para ella misma. Y que ella misma me haya dicho en pocas palabras, “deja de traducir mi lenguaje a tu lenguaje, acercate al mío y dejate ser” fue un golpe de frente a mi idea colonizadora de tratar de explicar algo a través de mis ojos. Ella me llamó a la deconstrucción y descolonización de una manera contundente, precisa; pero más que eso, apeló a su infinita sabiduría de que me acercara a aprender a conocer el mundo a través de sus ojos.

Alejandra, para mí es una mujer disidente dentro de su comunidad en muchos sentidos. Ella ha sido la primera en su familia en haber terminado el COBACH y ha estudiado una licenciatura en Antropología Social.¹² Tiene más de 30 años y no está casada, no quiere casarse ni tener hijos/as. La condición de su género, su edad, sus usos y costumbres influye directamente sobre su condición educativa, especialmente debido a los mandatos de género de lo que implica ser mujeres tseltales en Amatenango del Valle (Álvarez-Buylla, Carreón García, y San Vicente Tello, 2011; Bartra, 2010; Ramos Maza, 2012). Se presupone que las mujeres son quienes se dedican a las tareas del hogar y los hombres a la agricultura, en específico a la milpa (Mariaca, 2012).¹³ De ahí, nace Alejandra como mujer disidente en un mundo donde ella es leída y marcada casi exclusivamente para *dedicarse a las tareas del hogar*. También, por su libertad de elección a la hora de decidir la dirección de su vida: no casarse, estudiar, trabajar como líder religiosa y comunitaria. Definitivamente, a nivel comunitario, Alejandra es leída como una de las lideresas religiosas más prominentes de Amatenango; en su lista de madrina tiene a varios niños y niñas, jóvenes que buscan su guía religiosa. Dentro de la colectiva, su presencia y liderazgo ha promovido relaciones de confianza dentro de las mujeres que se integran en subgrupos, tanto que ha podido construir, en conjunto con sus compañeras, grupos de créditos entre ellas. Y, en su núcleo familiar, Alejandra es la voz de la decisión, si bien ella menciona que las decisiones las toman concertadamente, definitivamente su voz tiene peso de decisión en la familia.

En mi tránsito por Amatenango del Valle, nunca oí un comentario de duda acerca de por qué Alejandra no se casó o por qué no tiene hijas/os. Su trabajo, empatía, complicidad, solidaridad y compasión han sido las cualidades por las cuales ella es reconocida en Amatenango. Considerando que, actualmente y todavía, en las asambleas

¹² COBACH es Colegio de Bachilleres de Chiapas.

¹³ Aseo, cuidado de hijas e hijos, preparación de alimentos, cuidado de animales menores, barro, bordado entre muchas otras tareas.

municipales puede haber presencia de mujeres, pero no tienen ni voz ni voto, la vida, presencia y nombre de Alejandra en Amatenango del Valle me parece un acto transgresor. Que su reconocimiento no esté relacionado a lo que una mujer *debe ser*, que compartamos el gusto y privilegio por haber podido elegir la vida que elegimos y vivirla, sin duda es transgresor.

Desde esto último, es desde donde parte el análisis de la imbricada, compleja e intersectada telaraña de los afectos que interpelaron el trabajo en campo. Nuestras intersecciones y sus imbricaciones no se pueden concebir ni como estáticas, ni como separadas. Se interconectan, se entretrejen, están imbricadas unas con las otras, se relacionan íntimamente, se mueven, transmutan, son una urdimbre, como se expondrá más adelante.

Las asimetrías, aristas y matices de nuestros afectos

[...] para entender el proceso de establecimiento de los vínculos que producen los seres humanos y las sociedades, resulta indispensable registrar, describir analizar, entender, explicar y comprender el lugar que ocupa la dimensión afectiva en dicho proceso. [...] Tal dimensión es central para el abordaje de la problemática social en el mundo contemporáneo (Calderón Rivera, 2018, p. 38).

Dentro de los matices y aristas que he nombrado, es relevante mencionar las limitaciones que implicaron el trabajo de campo como un ejercicio físico de traslación, de inmersión, de inversión de tiempo para Alejandra.

Por ejemplo, y aunque Alejandra habla español, el lenguaje, en específico la comunicación verbal y física fue un panorama retador. Como investigadora, lo vi como un reto hacia una forma diferente de comunicarme, precisamente, en ese momento, los afectos empezaron a brotar, desde mi necesidad de poder comunicarme, entender y ser entendida. En primer lugar, y por mi nacionalidad, mis lenguajes

y referentes culturales son diferentes al español que se habla en México, en específico en Amatenango del Valle.

Una dificultad que ha trastocado la vida de todas las personas en el mundo es la situación de salud mundial, en específico con respecto a la pandemia causada por el virus COVID-19. Aunque en Amatenango del Valle se vivió de una manera diferente, casi utópica si se quiere, la existencia de *la enfermedad*, como la llaman allá, provocó que mi tránsito fuera más torpe, con la incertidumbre de no contagiar a nadie y que nadie me contagiara. Especialmente no contagiar a nadie, porque la falta de recursos económicos y de acceso a la salud digna en la comunidad me obligaba a tener medidas más estrictas de bioseguridad. La forma en la que la comunidad en general le hacía frente a *la enfermedad* era a través del uso de la medicina tradicional, y las mujeres de la comunidad, que eran promotoras de salud, eran las médicas/enfermeras de las personas que pasaban por un cuadro respiratorio en Amatenango.

Lo anterior no se debe deslindar con la situación de inseguridad, abusos y violencias en Chiapas, que es histórica y estructural, que afecta en su mayoría a los pueblos originarios, a las zonas rurales y con especial fuerza a las mujeres. Lo anterior afectó a mi investigación, y a mí como investigadora, especialmente con respecto a mi condición de género, porque la situación de extrema violencia hacia las mujeres en el estado me marca a mí en una situación vulnerable. Esta explicación es construida también a partir de las experiencias y sensaciones de Alejandra en su transitar en Amatenango del Valle y municipios donde ella hace presencia: “No salir de noche; si sales en la noche, tienes que hacerlo con un hombre, tienes que ir bien acompañada”.

Desde mi percepción, el tema de la religión y la sexualidad fueron dos temas delicados de tocar. Históricamente, en Chiapas, ha habido disputas hasta de territorio por temas religiosos y ha habido homicidios a causa de las preferencias sexuales de las personas (Cuevas, 2018; Olivera Bustamante y Arellano Nucamendi, 2015a, 2015b). Alejandra es católica, incluso en su trabajo actual se desempeña como

líder comunitaria de la iglesia católica, ha sido catequista, madrina y promotora de salud desde la iglesia católica en Amatenango del Valle. El sincretismo entre el catolicismo y las costumbres tseltales en Amatenango del Valle es casi imperceptible, la regla es que, si eres tseltal de Amatenango, automáticamente eres católica, hay excepciones muy contadas. Aunque se ejercen otras religiones, la católica es la dominante por mucho, por lo que entiendo ahora con mayores argumentos el porqué de la importancia de la posición de Alejandra en la comunidad, porque cumple con dos *requisitos* primordiales: ser tseltal y católica.

Por el contrario, yo fui criada como católica, pero en el camino encontré varios caminos espirituales que me han nutrido en todas las esferas de mi identidad. Los anteriores antecedentes me hicieron dudar si existiría una flexibilidad religiosa con respecto a mi postura espiritual, por lo que todavía no consideré, y no considero, pertinente compartir esa faceta de mí. Especialmente por el papel tan importante que juega la religión y la fe en la comunidad, en Alejandra y en la familia de ella.

Por otro lado, y con respecto a la sexualidad, fue un tema inexplorado completamente, no hubo un atisbo de querer o poder discutirlo de una manera abierta. Mi autoadscripción en la sexualidad es sin etiquetas, pero en términos generales y sencillos, soy disidente sexual y no me autoadscribo a la heterosexualidad. Alejandra conoció a una pareja (hombre) que tuve en el transcurso de una parte de mi trabajo en campo, por lo que asumí que yo era heterosexual, y yo no lo negué ni confirmé. Una vez terminé con esa relación, me preguntó sobre él y qué había pasado, le conté que lamentablemente me encontraba subsumida en una relación profundamente violenta, que casi no supe cómo salir, a lo que ella me respondió que me apoyaba que yo era su *amiga-hermana* y que lamentaba que hubiera vivido eso, pero “menos mal que ya no estás con él”. Desde esa experiencia, no me ha vuelto a preguntar y yo no lo he contado abiertamente acerca de mi estatus afectivo, mi sexualidad se asumí como heterosexual y así quedó. También, de alguna manera, y aunque nuestro

vínculo sea estrecho e íntimo, me da miedo compartirle mi sexualidad, por las consecuencias que esto tenga sobre Alejandra, en su núcleo familiar y en la comunidad. También, porque como disidente sexual me he encontrado con el rechazo, las violencias que se ejercen sobre las identidades que no nos clasificamos dentro de la heteronorma y la presión familiar de *ser normal*.

Al mismo tiempo, y desde mi posición, he tratado de indagar acerca de la sexualidad de Alejandra con pocos resultados. A veces, por el contexto cultural, se sabe que la regla es la heterosexualidad, pero, en el caso de Alejandra, quisiera conocer más acerca de cómo ella se posiciona. Sin embargo, también debo comprender que en nuestra relación hay límites, a veces explícitos y a veces implícitos o etéreos, que tienen que ser respetados, no deben ser transgredidos y, en este caso, la religión y la sexualidad son dos temas que será mejor dejarlos sin resolución en un futuro cercano.

Sin duda, aquí se encuentran lo que Carmen Gregorio, Paula Pérez, y María Espinosa Spínola mencionan como “las tensiones y contradicciones éticas en las que nos sumergen nuestras prácticas etnográficas feministas” (Gregorio et al., 2020, p. 299). Aunque yo las llamo asimetrías y aristas, son también tensiones y contradicciones que dialogan entre los planteamientos teóricos, la posición epistemológica, la mirada feminista y la compleja pero sincera relación entre Alejandra y yo.

Reflexiones finales

En el inicio del apartado del cual Gabriela Espinosa Damián es autora, menciona “[...] en este texto desplazo la mirada analítica, comúnmente colocada en los resultados, para colocar en el centro el procesos colectivos de investigación” (Espinosa Damián, 2020, p. 120). Dentro de los ejercicios de investigación, se centra el foco en los resultados y el proceso queda como actor secundario. Un proceso que contiene una riqueza igualmente válida, que, para efectos de este

documento lo nombramos como la dimensión afectiva y que interpeló a la investigación, es igualmente importante que los resultados. Es importante esta dimensión porque es también generadora de conocimientos en la medida que revelan las asimetrías, jerarquías, ejes de poder, puntos de encuentro y diferencia de las vidas de Alejandra y la mía. Confrontar los sesgos propios es un ejercicio que contribuye a que las miradas feministas en la generación de conocimientos sea una manera más horizontal, o tal vez menos vertical, de construir procesos de investigación: “Es reconfortante ver esta fuerza que busca convertir el privilegio de ser universitario en un compromiso social.” (Espinosa Damián, 2020, p. 140). Una de las formas en las que podría poner en acción mi compromiso social es haberles dado espacio y nombre a los afectos de Alejandra y a los míos en un escenario donde tradicionalmente no son nombrados, explorados, analizados, ni problematizados. También, nombrar que estos afectos se entrecruzan e intersectan con marcadores de diferencia que nos interrelacionan en y desde diversas posiciones.

En tanto que, las diversas experiencias en campo que aquí se han compartido se comunican a través de un punto en común, en sus contextos, complejidades e intersubjetividades, la existencia de una dimensión afectiva en cada una.¹⁴ Desde escribir sobre las experiencias en talleres epistémico-corporales con investigadoras, como el transcurrir investigativo siendo una mujer europea blanca en Cuba se logra condensar una dimensión afectiva y generación de conocimientos otros. La intención del documento también fue nombrar la diversidad en las experiencias de lxs autorxs frente a sus afectos, relaciones y configuraciones. Este capítulo reboza en emociones, sentimientos, subjetividades, conexiones entre seres, reboza en riqueza de afectos que son información, y esa información también es generadora de conocimientos. No solo por lo construido con Alejandra,

¹⁴ Ana Alcázar-Campos (2014); Edith Calderón Rivera (2018); Gabriela Espinosa Damián (2020); Estela Casados González (2020); Carmen Gregorio, Paula Pérez, y María Espinosa Spínola (2020); Verónica Rodríguez Cabrera (2020) y Marisa Ruiz Trejo y (S.) García Dauder (2018).

también, porque a través de la puesta en diálogo de lxs autorxs, nos conectamos ella y yo.

Retomando lo que menciona Patricia Castañeda (2020) acerca de la alteridad considerando a ese/esa otra sujeta que no soy yo, no como un *otro* porque es diferente a mí, más bien porque es otra persona. Y, aunado a lo que mencionan Carmen Gregorio, Paula Pérez, y María Espinosa Spínola (2020) con respecto a la falsa horizontalidad en el trabajo en campo que preocupa a los análisis feministas, ¿acaso desde la dimensión de los afectos no podemos empezar a construir una relación menos vertical? Sin duda la relación entre Alejandra y yo se subsume en lo que estructural y relacionalmente son relaciones jerárquicas, que tienen asimetrías de poder, por lo que honestamente no podría ser una relación completamente horizontal. Y, al mismo tiempo considero que la construcción, nutrición, mantenimiento y cuidado de nuestro vínculo – y afectos –, aún hoy que ya terminé desde hace más de dos meses el trabajo en campo, responde a una forma de transformar o cerrar las brechas de las jerarquías en los trabajos de campo.

Después de este ejercicio analítico y reflexivo, una enseñanza que me ha dejado escribir sobre la relación entre Alejandra y yo, y una práctica desde la ética y mirada feminista, que para mí es revolucionaria, es la de poder entretelar la historia de Alejandra y la mía a través de la dimensión afectiva, el reconocimiento de las tensiones, aristas, matices y contradicciones que se envuelven, y la honestidad y apertura desde el trabajo en campo hasta lo que escribo. No había sido tan honesta ni abierta en un ejercicio de investigación, puede que el proceso y el ejercicio seguramente me catapulten bajo los ojos de algunas miradas. Por otro lado, puede que siga siendo el abrebocas para que se puedan seguir construyendo caminos menos verticales en las investigaciones. Y reconociendo que, con quienes interlocuimos, en específico y para este proceso, que el lugar de Alejandra también es un lugar de conocimiento.

Analizar la dimensión afectiva del vínculo entre Alejandra y yo facilitó una mirada donde se reconozca la existencia de que nuestros

vínculos afectivos, que se construyeron en el trabajo de campo, permitieron ampliar el análisis a otros horizontes con miradas afectivas y feministas. Con la intención de reconstruir y reivindicar una forma diferente de generación y reconocimiento de conocimientos, con la intención de nombrarnos en nuestros cuerpos, momentos, contextos, diferencias, similitudes y caminos compartidos.

Una de las reflexiones finales que quedaron en mí, tal vez por lo que estoy pasando mientras escribo este texto, es también analizar, reflexionar, nombrar y visibilizar la dimensión afectiva que experimentamos, encarnamos y vivimos al escribir quienes nos dedicamos a esto: a escribir. Porque en la escritura, en la construcción analítica, en los recuerdos, en la cotidianidad de la vida, también pasamos por situaciones y afectos que, aunque se relacionen o no directamente con las líneas escritas, afectan precisamente nuestro quehacer investigativo a la hora de escribir. No es lo mismo escribir desde la maternidad, o desde la enfermedad, o desde la alegría, o desde la tristeza, o desde el luto, o desde el dolor, o desde los cuidados, o desde las sobrecargas de trabajos o desde todas las anteriores, o desde algunas.

Por lo anterior, dedico este último párrafo en específico, pero dedico todo el esfuerzo y el dolor que siento atravesado, a mi inspiración, a mi *amiga-hermana* Alejandra, a mi cuerpo en recuperación de la salud quebrantada y, especialmente, a la belleza de Sol, que escogió iluminarnos con su belleza perpetua desde otro plano mientras yo escribía este documento; que su legado quede impreso o digitalizado, pero que quede consignado en este documento, y que se mantenga vivo en los corazones de quienes la amamos.

Agradecimientos

Este capítulo, sus contenidos y resultados se crean bajo la sombrilla de mi investigación doctoral titulada “Desafiando la invisibilización histórica. Relatos de vida de mujeres indígenas tseltales desde sus intersecciones”. La propuesta específica se pudo gestar, en paralelo

y simultáneamente a la de mi investigación doctoral, a través del apoyo en el marco de la beca “Desigualdad y Violencia de Género en América Latina y el Caribe”.

Extiendo mi mayor agradecimiento por el acompañamiento y asesoría desde CLACSO de la Dra. Patricia Castañeda. El privilegio de poder ser becaria de CLACSO, gracias por el estímulo, por la ayuda constante y siempre amable de Tere Arteaga y todo el equipo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) que hizo posible el trabajo en campo.

También, agradezco a mi directora de tesis doctoral, la Dra. Sarai Miranda, y a mi comité tutelar: Dra. Helda Morales, Dra. María Adelaida Farah y Dra. Guadalupe Ortiz.

Gracias a todas esas personas, identidades, cuerpos, vínculos y afectos que me cuidan, me procuran, me alimentan y me acompañan.

Infinito agradecimiento a mi *amiga-hermana*, maestra Alejandra, su familia, a las personas y mujeres con las que interactué y a la comunidad de Amatenango del Valle.

Bibliografía

Aguilar-Estrada, Alma Esther, Caamal-Cahuich, Ignacio, y Otíz-Rosales, Miguel Ángel (2018). Multidimensional Poverty in Chiapas: Widespread but Heterogeneous. *Estudios Sociales y Humanísticos*, XVI(2), 105–117. <http://www.scielo.org.mx/pdf/liminar/v16n2/2007-8900-liminar-16-02-105.pdf>

Alcázar-Campos, Ana (2014). “Siendo una más”. Trabajo de campo e intimidad. *Revista de Estudios Sociales*, (49), 59–71. <https://doi.org/https://doi.org/10.7440/res49.2014.05>

Álvarez-Buylla, Elena, Carreón García, Areli, y San Vicente Tello, Adelita (2011). *Haciendo la milpa: La protección de las semillas y la agricultura campesina*. (E. Álvarez-Buylla, A. Carreón García, y A. San Vicente Tello, eds.). UNAM.

Balasch, Marcel *et al.* (2005). Investigación Crítica: Desafíos y Posibilidades. *Athenea Digital*, (8), 129–144. <https://www.redalyc.org/pdf/537/53700807.pdf>

Bartra, Armando (17 de abril de 2010). De milpas, mujeres y otros mitotes. *La Jornada del campo*. <http://www.jornada.unam.mx/2010/04/17/milpas.html>

Bartra, Armando (febrero de 2018). Madreadas. Entre el metate y el petate. *La jornada del Campo*, (125), 2–3. https://issuu.com/la_jornada_del_campo/docs/jornada_del_campo_125_alta

Calderón Rivera, Edith (2018). Emociones, pasiones, sentimientos y afectos. En E. Calderón Rivera y A. Zirión (eds.), *Cultura y afectividad. Aproximaciones antropológicas y filosóficas al estudio de las emociones* (pp. 21–42). Ediciones del Lirio.

Cariño Trujillo, Carmela (2020). Colonialidad del saber y colonialidad del género en la construcción del conocimiento. En Lina Rosa Berrio Palomo, Martha Patricia Castañeda Salgado, Mary R. Goldsmith Conelly, Marisa G. Riz-Trejo, Monserrat Salas Valenzuela, y Laura R. Valladares de la Cruz (eds.), *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas* (pp. 269–288). Bonilla Artigas Editores.

Casados González, Estela (2020). Empatía e identificación emocional en investigaciones feministas sobre violencias contra las mujeres. En Lina Rosa Berrio Palomo, Martha Patricia Castañeda Salgado, Mary R. Goldsmith Conelly, Marisa G. Riz-Trejo, Monserrat Salas Valenzuela, y Laura R. Valladares de la Cruz (eds.),

Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas (pp. 207–224). Bonilla Artigas Editores.

Castañeda Salgado, Martha Patricia (2006). La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, (197), 35–48. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2250424&info=resumen&idioma=SPA>

Castañeda Salgado, Martha Patricia (2020). Antropología feminista y epistemología. En Lina Rosa Berrio Palomo, Martha Patricia Castañeda Salgado, Mary R. Goldsmith Conelly, Marisa G. Riz-Trejo, Monserrat Salas Valenzuela, y Laura R. Valladares de la Cruz (eds.), *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas* (pp. 61–83). Bonilla Artigas Editores.

Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria, CEDRSSA (2015). *La población indígena en el México rural: situación actual y perspectivas*. Ciudad de México. http://www.cedrssa.gob.mx/post_la_poblacinin_-n-indn-ge-na-n-_en_el_mn-xico_-n-rural-_situacinin-n-_actual_y_perspectivas.htm

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, CONEVAL (2018). *Informe de Evaluación de la Política de Desarrollo Social 2018*. https://www.coneval.org.mx/Evaluacion/IEPSM/IEPSM/Documents/RESUMEN_EJECUTIVO_IEPDS2018.pdf

Cuevas, Sandra (2018). Indigenous and peasant women in southern Mexico: Debating female agency. *Generos*, 7(2), 1634–1656. <https://doi.org/10.17583/generos.2018.2776>

Di Gregori, Cristina, y Pérez Ransanz, Ana Rosa (2018). Las emociones en la ciencia y en el arte. Una aproximación desde la teoría de la experiencia de John Dewey. En Edith Calderón Rivera

y Antonio Ziri6n (Eds.), *Cultura y afectividad. Aproximaciones antropol6gicas y filos6ficas al estudio de las emociones* (pp. 201–216). Ediciones del Lirio.

Di Virgilio, Marfa, Fraga, Cecilia, Najmias, Carolina, Navarro, Alejandra, Perea, Carolina, y Plotno, Gabriela (2007). Competencias para el trabajo de campo cualitativo: formando investigadores en Ciencias Sociales. *Revista Argentina de sociologfa*, 5(9), 90–110. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26950906>

Duquesnoy, Michel (2018). ¡Todos los winkas son iguales!: El trabajo de campo en territorios subordinados. *Aposta*, 76(76), 57–79.

Espinosa Dami6n, Gabriela (2020). Desplazando la mirada del resultado al proceso: investigaci6n colaborativa y co-producci6n de conocimiento. En Lina Rosa Berrio Palomo, Martha Patricia Casta6eda Salgado, Mary R. Goldsmith Conelly, Marisa G. Riz-Trejo, Monserrat Salas Valenzuela, y Laura R. Valladares de la Cruz (eds.), *Antropologfa feministas en M6xico: epistemologfa, 6ticas, pr6cticas y miradas diversas* (pp. 119–148). Bonilla Artigas Editores.

Fern6ndez Chagoya, Melissa (2021). Las mujeres como sujeto y objeto de conocimiento antropol6gico: m6s all6 de la categorfa de g6nero y m6s cerca de la antropologfa feminista. En Mary R. Goldsmith Conelly y Monserrat Salas Valenzuela (eds.), *Boletfn Colegio de Etn6logos y Antrop6logos Sociales, A.C. La Pregunta antropol6gica y las antropologfa feministas* (pp. 23–34). Colegio de Etn6logos y Antrop6logo Sociales, A.C.

Goldsmith, Mary, y Salas, Monserrat (2021). La pregunta antropol6gica y las antropologfa feministas. En Mary R. Goldsmith Conelly y Monserrat Salas Valenzuela (eds.), *Boletfn Colegio de Etn6logos y Antrop6logos Sociales, A.C. La Pregunta antropol6gica y las antropologfa feministas* (pp. 5–12). Colegio de Etn6logos y Antrop6logo Sociales, A.C.

Gómez Sánchez, Lucía, Jodar Rico, Francisco, y Bravo Sánchez, María Jesús (2015). Gubernamentalidad neoliberal y producción de conocimiento en la universidad: genealogía de una configuración subjetiva. *Universitas Psychologica*, 14(5), 1735–1750. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.upsy14-5.gnpc>

Gregorio, Carmen, Pérez, Paula, y Espinosa Spínola, María (2020). La construcción de relaciones de confianza: tensiones y contradicciones en el campo desde una mirada feminista. En Aurora Álvarez Veineguer, Alberto Arribas Lozano, y Gunther Dietz (eds.), *Investigaciones en movimiento. Etnografías colaborativas, feministas y decoloniales* (pp. 297–324). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Haraway, Donna J. (1988). Situated knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599. <https://doi.org/https://doi.org/10.2307/3178066>

Haraway, Donna J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía, INEGI (2015). Encuesta Intercensal 2015. <https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/>

Lugones, María (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (25), 61–76. <https://www.redalyc.org/pdf/592/59202503.pdf>

Mariaca, Ramón (2012). La milpa. *Ecofronteras*, 22–26.

Martínez Gallardo, Juana, y Fletes Ocón, Héctor B. (2015). La persistencia de la pobreza en Los Altos de Chiapas. Factores estructurales y regionales. En *Pasado, presente y futuro de las*

regiones en México y su estudio (pp. 1–25). <http://ru.iiec.unam.mx/id/eprint/2955>

Misra, Joya, Curington, Celeste V., y Green, Venus Mary (2020). Methods of intersectional research. *Sociological Spectrum*, 1–20. <https://doi.org/10.1080/02732173.2020.1791772>

Montenegro, Marisela, Pujol, Joan, y Vargas-Monroy, Liliana (2015). Miradas, formas de hacer y relaciones en la constitución de una investigación crítica. *Universitas Psychologica*, 14(5), 1833–1852. <https://core.ac.uk/download/pdf/223010576.pdf>

Olivera Bustamante, Mercedes *et al.* (2015). *Reproducción social de la marginalidad: Exclusión y participación de las indígenas y campesinas de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA).

Olivera Bustamante, Mercedes y Arellano Nucamendi, Mauricio (2015a). Las mujeres marginales de Chiapas frente a la economía campesina en crisis y el proceso de polarización social. En *Reproducción social de la marginalidad. Exclusión y participación de las indígenas y campesinas en Chiapas* (pp. 19–61). Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH). [https://repositorio.cesmeca.mx/bitstream/handle/11595/839/L_Reproducción social de la marginalidad 2015.pdf?sequence=9&isAllowed=y](https://repositorio.cesmeca.mx/bitstream/handle/11595/839/L_Reproducción%20social%20de%20la%20marginalidad%202015.pdf?sequence=9&isAllowed=y)

Olivera Bustamante, Mercedes y Arellano Nucamendi, Mauricio (2015b). Migración interna y externa en Chiapas y sus efectos en las mujeres indígenas y campesinas. En Blanca Luz Álvarez Hernández, Mauricio Arellano Nucamendi, Eugenia Bayona Escat, Flor María Bermúdez Urbina, Mariel Camera Myers, y Pilar Castells Ballarín (eds.), *Reproducción social de la marginalidad. Exclusión y participación de las indígenas y campesinas en Chiapas* (pp. 121–146). Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH). <https://repositorio.cesmeca.mx/bitstream/>

handle/11595/839/L Reproducción social de la marginalidad 2015. pdf?sequence=9&isAllowed=y

Olivera, Mercedes, y Nucamendi, Mauricio A. (2019). Las mujeres marginales de Chiapas frente a la economía campesina en crisis y el proceso de polarización social. *CLACSO*. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt6rm5c.30>

Ponce Miotti, Ana Luisa (2018). Las emociones en la interpretación de las ficciones científicas. En Edith Calderón Rivera y Antonio Zirión Pérez (eds.), *Cultura y afectividad. Aproximaciones antropológicas y filosóficas al estudio de las emociones* (pp. 241–254). Ediciones del Lirio.

Ramos Maza, Teresa (2012). *Región fronteriza: entre la milpa, el trabajo, los programas gubernamentales y el mercado*. C. de E. S. de M. y C. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Ed.. Tuxtla Gutiérrez.

Rodríguez Cabrera, Verónica (2020). Tejer redes en el trabajo de campo con mujeres rurales e indígenas de Rancho Nuevo de la Democracia: los desafíos feministas. En Lina Rosa Berrio Palomo, Martha Patricia Castañeda Salgado, Mary R. Goldsmith Conelly, Marisa G. Riz-Trejo, Monserrat Salas Valenzuela, y Laura R. Valladares de la Cruz (eds.), *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas* (pp. 185–206). Bonilla Artigas Editores.

Rovira, Guiomar (1997). *Mujeres de Maíz*. México, D. F.: Era.

Ruiz Trejo, Marisa, y García Dauder, (S.) (2018). Los talleres “epistémico-corporales” como herramientas reflexivas sobre la práctica etnográfica. *Universitas Humanística*, 86(86). <https://doi.org/10.11144/javeriana.uh86.tech>

Téllez Vázquez, Yolanda, Ruiz Guzmán, Leticia, Velázquez Isidro, Mónica, y López Ramírez, Jorge (2013). Presencia indígena, marginación y condición de ubicación geográfica. En CONAPO (ed.), *La situación demográfica de México, 2013* (pp. 125–140). Ciudad de México: Consejo Nacional de Población (CONAPO).

Villafuerte Solís, Daniel, y García Aguilar, María del Carmen (2014). Tres ciclos migratorios en Chiapas: interno, regional e internacional. *Migración y Desarrollo*, 12(22), 3–37. <http://www.scielo.org.mx/pdf/myd/v12n22/v12n22a1.pdf>

Vizcarra Bordi, Ivonne (2018, febrero). La metáfora. *La jornada del Campo*, (125), 5. https://issuu.com/la_jornada_del_campo/docs/jornada_del_campo_125_alta

Zirión Pérez, Antonio (2018). Antropología filosófica y afectividad. En Edith Calderón Rivera y Antonio Zirión (eds.), *Cultura y afectividad. Aproximaciones antropológicas y filosóficas al estudio de las emociones* (pp. 11–20). Ediciones del Lirio.

Embarazo adolescente, desigualdad y violencia en América Latina y el Caribe

Alba Carosio

Presentación

La investigación “Embarazo adolescente, desigualdad y violencia” se ha planteado aportar al análisis de la relación entre la desigualdad y la violencia de género que se manifiesta en las maternidades tempranas en una región como América Latina y el Caribe, que ocupa el primer lugar mundial en desigualdad estructural y social, acompañada por altos niveles de violencia de género y donde no se ha logrado disminuir las tasas de fecundidad adolescente.

En nuestra región, una tercera parte de los embarazos corresponden a menores de 18 años, siendo casi un 20% de estas menores de 15 años. El embarazo adolescente se ubica en la intersección de violencias hacia las niñas: pobreza, exclusión educativa y social, estereotipos de femineidad, violencia de género en la familia y el entorno, masculinidades tóxicas, discriminación racial y cultural, normas culturales y legales que mantienen la impunidad del abuso sexual, y, a su vez, marcan inicios de vidas difíciles, aumentan la vulnerabilidad de madres e hijas/os, impulsan la disminución de opciones

vitales, y refuerzan la pobreza y la violencia. Varios movimientos y estudios han calificado a una amplia mayoría de las maternidades adolescentes como forzadas, pues las condiciones socioeconómicas y socioculturales van forzando este destino para las niñas.

En la investigación, se indagó con especial énfasis la vulneración de derechos de las niñas, la violencia y el abuso sexual como causa de los embarazos, y la naturalización de la violencia sexual hacia colectivos especialmente discriminados por pobreza, etnia o territorio, con una aproximación a la realidad del embarazo adolescente desde una epistemología feminista experiencial, situada en la región latinoamericana-caribeña, como parte del sur global.

Abordamos la investigación desde la teoría y la epistemología feminista, que se define como investigación situada, y en la experiencia de las mujeres inmersas en los problemas que se pretende visibilizar y transformar para ampliar los horizontes del conocimiento social y las propuestas de emancipación.

Entendemos la experiencia de las mujeres como una categoría multidimensional resultado de su posición social, de la división sexual del trabajo y de otras condiciones materiales. La investigación se ancla en la experiencia y la palabra de madres, niñas y militantes feministas. Se incorporan las múltiples perspectivas que quedan fuera del discurso oficial, aplicando continuamente el principio de reflexividad con la finalidad de revisar y especificar los valores subyacentes en discursos, relatos y análisis. Se trata de valores que tienen una dimensión cognitiva y una dimensión social.

Nos aproximamos al embarazo adolescente y maternidades tempranas en el cruce de las desigualdades y la violencia estructural y específica de género, donde los cuerpos jóvenes, en las circunstancias de pobreza, discriminación y exclusión son apropiables de forma naturalizada por la historia latinoamericana y los estereotipos de masculinidad y femineidad tradicionales. La violencia es parte de la cotidianidad de niñas y mujeres latinoamericanas, la violación en particular es parte de la historia de la colonización de nuestros pueblos y su impronta continúa estando viva y presente.

Se estima que el 70% de los embarazos adolescentes son no deseados y no consentidos. Cuanto más joven es la adolescente, hay una mayor ocurrencia de abuso y forzamiento. También es forzamiento el conjunto de vulneraciones a las que viene siendo sometida una niña a lo largo de las desigualdades y exclusiones en las que vive, que va produciendo una tácita aceptación del destino de opresión en el que la ubica el lugar social que le correspondió. El abuso sexual y la violación no son actos sexuales sino actos de poder, siempre se dan en contextos de debilidad y fragilidad de la víctima.

Las adolescentes embarazadas son un testimonio del mensaje de sumisión a la comunidad masculina y sus deseos, al estatus quo tradicional de la sociedad. Son también mensaje de maternidad obligatoria, aunque signifique renunciar a la propia vida, aunque signifique en realidad dolor y muerte, o un tipo de realización y afirmación personal como escape a situaciones de violencia y falta de expectativas de futuro. La hija o hijo se convierten en el único futuro posible, en testimonio permanente de la estrechez que destina la sociedad a sus niñas más excluidas. No les es permitido desarrollar la adolescencia como período central de construcción de su propia identidad y desplegar sus opciones de futuro, su destino de ahí en adelante es uno y único: cuidar como trabajo central y razón de ser, y en solitario.

El modelo institucional predominante en la región sigue siendo la maternidad intensiva, cargada de responsabilidades asumidas como identidad primordial de las mujeres y sin apoyo social. Hay aproximaciones al embarazo adolescente que lo explican como una forma de resistencia e insurgencia, frente a las desigualdades y violencias sociales, la maternidad puede ser una forma de obtener reconocimiento grupal, que hay que considerar y repensar.

Hay una aceptación institucional y cultural de violencia hacia las niñas y adolescentes, y también hay desprotección. La sexualidad y las relaciones afectivas de las jóvenes están en un primer plano comunicativo a través de su hipersexualización en redes sociales

y medios, pero en abandono total en cuanto a medidas concretas y constantes de acceso al respeto y apoyo para su autonomía corporal.

Contextualización

En América Latina y el Caribe, el embarazo adolescente es un problema social de primer orden. Se trata de un factor incontestable para la reproducción de la pobreza, es manifestación de la desigualdad de género, de exclusión educativa y está en la intersección de las opresiones de etnia, territorio y clase. El embarazo adolescente tiene un impacto profundo en la trayectoria de vida de las mujeres latinoamericanas y caribeñas, y limita su continuidad educativa y sus proyectos de vida. No menor es el impacto que tiene en la salud de las niñas y adolescentes: son embarazos de alto riesgo y con nacimientos de bajo peso; el riesgo de muerte por parto y mortalidad perinatal de las menores de 15 años duplica el que tienen las mayores de 20 años. En todos los sentidos, el embarazo infantil y adolescente es una violación a los derechos humanos que atenta contra la integridad física y psíquica y entraña un grado de daño a la víctima.

América Latina y el Caribe es la segunda región del mundo con la tasa más alta de embarazos adolescentes. Según cifras de ONU y UNFPA, el embarazo de las adolescentes entre 15 y 19 años viene descendiendo muy lentamente, desde una tasa de 88,2 a 66,5/1000 en los últimos 30 años, pero hay una tendencia creciente entre las niñas de 10 a 14 años. Alrededor del 15% de todos los embarazos registrados en América Latina se producen en menores de 19 años.

Existen pocos datos sobre los embarazos en menores de 15 años, son maternidades forzadas e invisibles. El embarazo o maternidad infantil forzada se define como toda situación en la que una menor de 14 años queda embarazada sin haberlo buscado o deseado y se le niega, dificulta, demora u obstaculiza la interrupción del embarazo. El Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional considera al embarazo forzado como un crimen de lesa humanidad. La amplia

mayoría de las niñas embarazadas provienen de familias extremadamente pobres, son víctimas de violación y tienen consecuencias psicológicas graves.

La gran mayoría de países de América Latina y el Caribe han establecido la edad mínima de consentimiento sexual entre los 14 y 16 años. Sin embargo, algunos países tienen una edad menor a 14 años: en Argentina es de 13 años, en Uruguay es de 12 años. La mayoría de los países no disponen de datos sobre el abuso sexual a la niñez, ni tampoco hay protocolos específicos para abordar la violencia contra las niñas. En general, ocurre una victimización de las niñas abusadas que se extiende a sus madres, calificadas como madres malas y descuidadas. El nivel de impunidad en estos casos supera el 90%, según Informe de CLADEM del 2016. La desigualdad de género y los prejuicios basados en estereotipos se extienden a las instituciones que deben administrar justicia y proteger a niñas y adolescentes.

Los prejuicios sociales, la pobreza y los mandatos culturales se conjugan para negar a las niñas y adolescentes de los servicios de salud sexual y reproductiva, y el acceso a la anticoncepción. Más de un 70% de las adolescentes que tienen ejercicio de sexualidad lo hacen sin protección. Según PAHO, UNFPA y UNICEF (2018), cubrir la necesidad de anticonceptivos modernos en las adolescentes de 15 a 19 años permitiría evitar cada año 2,1 millones de nacimientos no planificados, 3,2 millones de abortos y 5600 muertes maternas.

En tiempos de Pandemia por Covid-19, el acceso a métodos anticonceptivos se ha dificultado aún más, y se ha producido un retroceso a situaciones que teníamos hace 30 años. Para las adolescentes, el acceso se calcula que ha disminuido más de 40%. El impacto completo de la pandemia por Covid-19 sobre la tasa de embarazos adolescentes en América Latina y el Caribe podrá medirse con precisión algo más adelante, pero es posible anticipar que las repercusiones negativas serán muy preocupantes.

A pesar de que se han tomado iniciativas gubernamentales, con apoyo de programas de ONU y sus agencias, para prevenir y disminuir la tasa de embarazo adolescente, los resultados de todas estas

iniciativas regionales, subregionales y nacionales han sido escasos, y las tasas de fecundidad en adolescentes permanecen estacionarias en algunos países o han disminuido moderadamente en otros.

La fecundidad de las adolescentes en América Latina y el Caribe es un fenómeno particular que podría explicarse por las resistencias particulares diferentes a las de otras regiones del planeta. Su desigual disminución y sus tendencias asociadas podrían estar relacionadas con causas subyacentes aun no totalmente comprendidas. La visibilidad y análisis social de los embarazos adolescentes, en especial los de las adolescentes más jóvenes, es aún muy escasa y hay poca investigación sobre sus realidades, circunstancias y determinantes, y sobre la intersección de opresiones y desigualdades. Además, han surgido nuevas circunstancias y violencias, producto de una región que ha venido viviendo enfrentamientos y convulsiones ocasionadas por brechas de pobreza y riqueza que no disminuyen, desatenciones sistemáticas de las necesidades elementales de vida, precariedades e inseguridades en contextos de patriarcado y discriminaciones acumuladas.

Objetivos y métodos de la investigación

El origen y motivación de esta investigación está en la vivencia del ocultamiento de la violencia específica y sistemática contra las niñas y adolescentes, condicionada por el entrecruzamiento de desigualdades y culturas sociales que la naturalizan y ocultan. Nos preguntamos en especial ¿con qué frecuencia los embarazos y maternidades tempranas son producto de abuso sexual y violencia?, aunque sus propias protagonistas acostumbradas a los usos de la sexualidad y masculinidad hegemónica no las vean de tal manera.

También nos preguntamos por las deudas que las sociedades tienen con las niñas y las adolescentes y por sus posibilidades de autonomía y realización de vidas felizmente vividas. La violencia sistemática y sexual siempre incluye poder diferencial, coerción,

amenaza y/o fuerza física. En los casos donde las víctimas son niñas, la manipulación psicológica por parte del agresor es suficiente para perpetrar el acto.

Sin duda, nos inquieta la complicidad social e institucional que somete a las niñas a maternidades forzadas intensivas, y nos preguntamos ¿cómo se obliga -de manera directa e indirecta- a maternar a las niñas?, ¿cuáles son las rutas vitales que derivan de la maternidad adolescente?, ¿podríamos calificar al embarazo infantil y adolescente como una de las violencias de género ampliamente extendida en nuestra región?

Y en el contexto de pandemia, ¿ha ocurrido una agudización de los embarazos y maternidades infantiles y adolescentes como expresión del aumento de la violencia de género?, ¿cuál será el retroceso en derechos sexuales y reproductivos que ya asoma frente al encogimiento de los servicios públicos en esta área?

Con esta orientación, nos proponemos como objetivo general:

- analizar el embarazo adolescente e infantil en la intersección desigualdades y violencias, con especial referencia a las menores de 15 años, revelando la violencia sistemática que se pone en evidencia en las maternidades tempranas.

Este objetivo general se ha desagregado en los siguientes objetivos específicos:

- revisar las tendencias y frecuencias de embarazo y maternidad adolescente en los grupos de edad de 15 a 19 años y de 10 a 14 años, en la región latinoamericana y caribeña.
- profundizar en las determinantes de violencia estructural sistemática y cruce de desigualdades de etnia, clase y territorio en los embarazos adolescentes.
- estudiar los determinantes culturales y sociales de los embarazos adolescentes.

- analizar los embarazos y maternidades forzadas de las menores de 15 años, sus circunstancias, sus determinantes y consecuencias.
- estudiar los patrones culturales que motivan el aumento de los embarazos en niñas menores de 15 años.
- analizar las acciones públicas en torno al embarazo adolescente y las maternidades tempranas.
- hacer visible el abuso y la violación hacia las niñas y jóvenes, mostrando evidencias y casos emblemáticos.

La investigación se realizó con una perspectiva epistemológica feminista que se centra en indagaciones situadas, encarnadas y con propósito de transformación y emancipación, que al mismo tiempo busca renovar aspectos políticos para ampliar los horizontes del conocimiento social. Se realiza un abordaje de los embarazos y maternidades tempranas con objetividad fuerte a partir de una episteme feminista interseccional y de la triangulación de experiencias. En esto, se incluyen determinaciones de género, raza, etnia, clase, edad, territorio, educación, preferencia sexual o limitación de capacidades en cuanto relaciones sociales complejas que se interrelacionan. En la investigación, se prioriza el encuentro de perspectivas distintas con el fin de hacer explícitas las distintas situaciones particulares y fomentar la pluralidad de perspectivas y sujetos.

La investigación parte de la experiencia de las mujeres como una categoría multidimensional resultado de su posición social, de la división sexual del trabajo y de otras condiciones materiales. Se ancla en la experiencia de madres, niñas y militantes feministas, donde se incorporan las múltiples perspectivas que quedan fuera del discurso oficial, y se revisan narrativas subyacentes en discursos, relatos y análisis incluidos en diversidad de publicaciones.

Se abordó el embarazo adolescente a partir de la triangulación de:

1. revisión, compilación y análisis de repertorios estadísticos para establecer las tendencias de fecundidad de niñas adolescente en nuestra región con base en fuentes del Banco Mundial y estadísticas por país, organizando la información en cuadros y tablas (se incluyen como Anexo 1).
2. recopilación de información numérica de diferentes fuentes nacionales sobre embarazos de niñas, violencia y violaciones.
3. consulta bibliográfica, antecedentes y entrevistas sobre embarazo y maternidad temprana en nuestra región.
4. entrevistas y diálogos en expertas y activistas a nivel regional para diversificar miradas y experiencias (se incluyen como Anexo 2).
5. recopilación de casos emblemáticos a través de relatos y artículos de prensa.
6. análisis de narrativas comunes y frecuentes sobre el tema, como actos performativos reproducen, recapturan y reinscriben las relaciones de poder.

A continuación, exponemos los resultados analíticos de la investigación.

Revisión de tendencias y frecuencias del embarazo adolescente en América Latina y el Caribe

América Latina y el Caribe han venido experimentando una transformación o transición demográficas, que tuvo como principal característica la caída de la fecundidad en la segunda mitad del siglo XX.¹ A

¹ La transición demográfica es un concepto que parte de la generalización empírica de la trayectoria poblacional de los países, haciendo referencia a la disminución de la fecundidad y de la mortalidad, produciendo efectos en el crecimiento y vinculado con aspectos sociales, económicos, culturales y políticos.

mediados de la década de 1960, las mujeres de la región terminaban su período fértil con cerca de 6 hijos. Según datos del Banco Mundial, en 2019, la tasa global de fecundidad de América Latina y el Caribe es de 2 hijos por mujer.

Algunos de los países latinoamericanos y caribeños están alcanzando tasas de baja fecundidad, por debajo del nivel de reemplazo de la población, que ocurre cuando la natalidad es inferior a 2 hijos por mujer. En este caso, se encuentran: Brasil (1,7), Chile (1,6), Colombia (1,8), Costa Rica (1,7), Cuba (1,6), Curazao (1,6), Trinidad y Tobago (1,7) y Uruguay (1,6).²

En este contexto, aproximadamente entre 15% y 18% de los nacimientos en América Latina y el Caribe provienen de madres menores de 19 años, lo que representa más de 2 millones de niñas y niños que nacen anualmente de adolescentes y niñas. América Latina y el Caribe tienen la segunda mayor tasa específica de fecundidad adolescente a nivel mundial.³

Maternidades entre 15 y 19 años

Mientras la tasa específica de fecundidad adolescente (TEFA) a nivel mundial es de 42/1000, en América Latina y el Caribe, para el año 2019, la TEFA fue de 60/1000. Comparativamente, para América del Norte, la tasa es de 16/1000, para países miembros de la Comunidad Europea es de 9/1000. Por el contrario, para África Subsahariana es de 100/1000. El número estimado de embarazos no planeados en adolescentes de entre 15 y 19 años, en ALC, en el 2019 fue de 2.115.000 (OPS, 2020).

En nuestra región, hay marcadas diferencias entre países que van desde los más altos TEFA, como República Dominicana (92/1000), Venezuela (85/1000), Nicaragua (82/1000) y Panamá (80/1000), en los

² Datos tomados de varias fuentes: Banco Mundial y Estadísticas Vitales de cada país.

³ El número de nacimientos que ocurren durante un determinado año o período de referencia por cada 1.000 mujeres en edad reproductiva clasificada en grupos de edad simples.

cuales se cuadruplica el promedio de fecundidad adolescente europeo. Paraguay, Honduras, Guatemala y Ecuador son también países con fecundidad adolescente superior al promedio de la región.

Los que tienen una TEFA más baja son Aruba (20/1000), Curazao (27/1000), Trinidad Tobago (29/1000) y Chile (39/1000). Es importante señalar que estas tasas solamente reflejan los embarazos entre 15 y 19 años, ya que muchos países no llevan estadísticas sobre embarazos en menores de 15 años.

Hay países donde la fecundidad adolescente es particularmente grave. En este caso, se encuentran: República Dominicana, Venezuela, Nicaragua y Panamá. En estos países, entre una cuarta y quinta parte de los nacimientos provienen de adolescentes. En República Dominicana, por ejemplo, 4 de cada 10 mujeres han tenido su primer hijo antes de los 20 años.

*Tabla 1. Tasa Específica de Fecundidad Adolescente 2019
15 a 19 años*

Rep. Dominicana	91,81	Argentina	62,35
Venezuela	84,62	México	58,54
Nicaragua	81,62	Uruguay	57,75
Panamá	80,25	Brasil	56,66
Ecuador	78,26	Perú	55,02
Guyana	71,35	Costa Rica	51,58
Honduras	70,78	Cuba	51,44
Paraguay	69,86	Haití	50,23
Guatemala	68,58	Jamaica	49,88
El Salvador	67,77	Chile	39,22
Colombia	64,31	Trinidad y Tobago	28,58
Bolivia	62,91	Curazao	27,29
		Aruba	19,67

Fuente: Banco Mundial

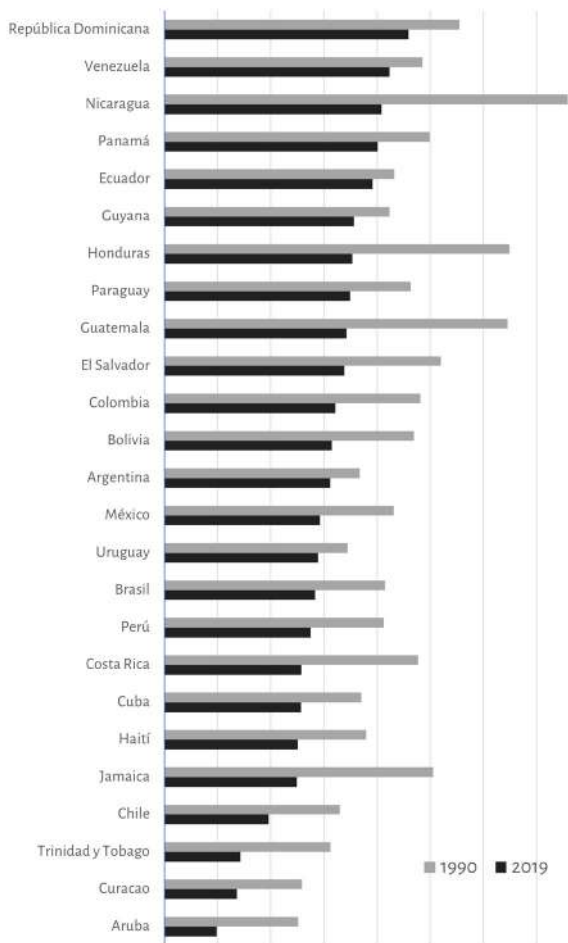
A pesar de que suele afirmarse que países con bajos ingresos y desarrollo humano son también países con altas tasas de fecundidad adolescente, en América Latina y el Caribe hay varios países en los que esta relación (bajos ingresos-DH-fecundidad adolescente) no se cumple tan linealmente, así ocurre en Haití o Perú. Lo que indica que en el problema del embarazo adolescente Intervienen causas de distinta naturaleza, que incluyen la violencia y coacción sexual, el matrimonio infantil, la pobreza, la desigualdad de género, la planificación familiar y anticoncepción, el acceso a la educación y a los servicios de salud reproductiva, la educación sexual integral, y en general, las estructuras sociales y culturales y la forma en que se materializan los derechos humanos de niñas y adolescentes.

Desde la última década del siglo XX hasta la actualidad (30 años), ha habido un suave descenso de la fecundidad de las adolescentes entre 15 y 19 años. La tasa de fecundidad adolescente ha descendido en la región de una manera mucho más lenta que la natalidad en general, aunque otros análisis indican que se aceleró su caída a partir de 2010 (Cabella y Nathan, 2018).⁴ La tasa de fecundidad específica (TEFA) en adolescentes de 15-19 años en la región se redujo de 65,6 (2010-2015) a 60,7 (2015-2020), lo que representa una disminución del 7,47% (OPS, 2020).

Sin embargo, hay variaciones importantes entre países, lo mismo que al interior de los países. Solamente Aruba, Chile, Curazao y Trinidad y Tobago, han logrado disminuir la fecundidad adolescente a tasas menores al promedio mundial, aunque todavía por encima de Europa y Asia Central. Nicaragua, Honduras y Guatemala tuvieron reducciones importantes de la TEFA, pero como su punto de partida en la década de los noventa fue muy alto, todavía siguen teniendo tasas muy altas.

⁴ Naciones Unidas prevé incluso la reducción de la fecundidad adolescente aun en un escenario teórico de fecundidad constante a nivel de reemplazo, y en un patrón de transición hacia fecundidad tardía.

Gráfico 1. T. E. Fecundidad entre 15 y 19 años



Fuente: Banco Mundial

La disminución de TEFA en la Región ha sido desigual y con diferencias significativas, sin embargo, decididamente menor a la que se dio en la fecundidad general. La disparidad entre países y regiones dentro de cada país da cuenta de inequidades, y tiene particularidades

locales no observadas en otras zonas del mundo. Hay variaciones no relacionadas con indicadores generales de mejoramiento económico. Prueba de ello es que, en Haití, el país con mayor nivel de pobreza y con la transición demográfica más tardía de la Región, las TEFA de 1990 y 2019 se encuentran en las categorías media y baja.⁵

En las variaciones, inciden sin duda las diferencias de pobreza, infraestructura y educación entre zonas al interior de cada país, y el alcance los constructos culturales. En los países en que hay datos, la tasa específica de fecundidad adolescente es más alta en los sectores rurales e indígenas. Los grupos más pobres, de menor nivel de escolaridad, rurales, indígenas y afrodescendientes llevan una carga desproporcionada de embarazo temprano. Estudios realizados en varios países coinciden en que, en las jóvenes del quintil más bajo, el embarazo temprano es 5 o 6 veces más alto que en el quintil más alto.⁶ Las madres adolescentes tienen menos acceso a la educación, están menos escolarizadas o desertan frecuentemente luego del nacimiento, por tener que asumir responsabilidades de cuidado.

La discriminación sistémica, el racismo y la exclusión social, los obstáculos en los sistemas de salud y acceso a la educación son factores de altísimo riesgo para la producción de maternidades tempranas. Aunado sin duda a la cultura de la iniciación sexual temprana, la aceptación de los matrimonios/uniones infantiles en cualquiera de sus formas, y el ocultamiento/tolerancia hacia el abuso sexual y la violación. Las niñas se emparejan sexualmente como una forma de salir de la pobreza, muchas veces impulsadas por las propias familias. Hay pautas culturales favorables a la unión y maternidad tempranas, en particular en los pueblos indígenas y zonas rurales,

⁵ El caso de Haití llama la atención porque mantiene una proporción de madres entre las jóvenes sexualmente activas relativamente reducida. Considerando que el país registra la más baja tasa de uso de anticonceptivos modernos y las mayores tasas de demanda insatisfecha de planificación familiar entre los países analizados, la baja tasa de embarazo entre las adolescentes sexualmente activas parece ser indicativa de la influencia de otros factores, como el aborto y la migración.

⁶ Estudios realizados en Colombia (Profamilia, 2015), Banco Mundial (2013), México (2019).

para cuya pervivencia juega un papel determinante la amenaza de fuerzas demográficas y culturales (Rodríguez Vignoli, 2017) que los arrinconan en la extinción.

En otros casos, la falta de expectativas hace que la maternidad temprana sea percibida como un paso a la adultez, como una llave para alejarse de situaciones abusivas en la familia de origen o como un logro para tener algo propio, que proporciona sentido de futuro y expectativas. Un embarazo se percibe como único plan de vida a su alcance, como una forma de lograr una relación de pareja o como una forma de escapar a destinos peores como la prostitución. La cultura familística y patriarcal ampliamente extendida entre los grupos tradicionales y populares en la región y la falta de oportunidades, normalizarían la maternidad temprana. La procreación es la garantía de tener miembros unidos por lazos de sangre, altamente valorados en toda la región.

Algunos estudios recientes, como el de Rodríguez Vignoli (2017), muestran que una proporción importante de las maternidades tempranas no son deseadas, pues afirma que hay un “sobresaliente índice de no deseabilidad de los nacimientos en comparación con otras regiones del mundo, lo que revela una vulneración de derechos particularmente grave y extendida en la región”. Más de la mitad de las adolescentes pobres no quería tener hijos/as en ese momento. La educación sexual y en general la preparación para enfrentar las relaciones afectivas, románticas y eróticas sigue siendo una asignatura pendiente en la región.

El impacto del acceso y disponibilidad de métodos anticonceptivos, y educación sexual integral para su uso, es muy claro en la rápida y focalizada penetración de estos métodos en países con caídas bruscas de la fecundidad adolescente, como Chile y Uruguay, aunque normas sexistas de poder y control (orden social de género) socavan el desarrollo de la autonomía de las niñas y adolescentes, y su capacidad para tomar precauciones en el ejercicio de las relaciones sexuales. Los estudios empíricos muestran que los varones se protegen más que las mujeres en las relaciones sexuales.

En América Latina y el Caribe, una de cada cuatro mujeres ha tenido su primera relación sexual antes de los 15 años. Este inicio sexual temprano es más común entre las jóvenes y adolescentes procedentes de zonas rurales y de hogares pobres o con bajo clima educativo. La edad de la iniciación de las relaciones sexuales se ha venido anticipando cada vez más, a lo que contribuye una mayor modernización y liberalización de las costumbres, así como la hipersexualización que se manifiesta a través de los medios de comunicación, acompañada por abandono en cuanto a medidas concretas y constantes de acceso al respeto y apoyo para su autonomía corporal.

El momento de la iniciación sexual es un momento paradigmático y también de alto riesgo, no solamente su significación y tempranía, sino por la protección y cuidado con que se realiza. Cuanto más temprana es la iniciación sexual de las niñas, más tempranos también suelen ser los embarazos. Por otro lado, la intensidad, es decir, más de un embarazo y parto antes de los 19 años, se observa con más frecuencia entre los segmentos socioeconómicos de mayor pobreza.



Nudos críticos que afectan el derecho de las niñas y adolescentes a una sexualidad sana, libremente elegida y responsable en sus

consecuencias y proyecto de vida son la desigualdad de género, roles impuestos culturalmente para la femineidad y la masculinidad, acceso a educación integral para el ejercicio sexual, y protección frente a la violencia.

La maternidad temprana es un portal a destinos inciertos y a condiciones de pobreza difíciles de superar, ya que el cuidado de los nuevos seres impone sobre las jóvenes madres responsabilidades que les impiden desarrollar estudios, trabajo, obtener remuneraciones y desarrollar proyectos de vida a mediano plazo. Hay una fuerte disparidad a nivel de la educación superior. Para las madres adolescentes, el ingreso a las universidades es sumamente complejo (Cepal, 2020). En general, las maternidades adolescentes son vividas en solitario, con poca presencia de parejas, en todo caso se cuenta exclusivamente con el apoyo familiar.

Maternidades en menores de 15 años

Los datos sobre fecundidad y embarazos en niñas menores de 15 años a nivel regional y mundial son limitados. Aproximadamente el 2% de las mujeres en edad reproductiva en ALC reportan haber tenido su primer parto antes de los 15 años.

Pocos países calculan TEFA para menores de 15 años. La maternidad en el grupo de niñas menores de 15 años de edad es debida en forma abrumadora a situaciones de abuso y violencia sexual. Por eso, aunque se trate de tasas pequeñas en comparación con el grupo de 15-19 años de edad, cada caso constituye un drama. Latinoamérica y el Caribe es la única región en el mundo donde el embarazo de las niñas menores de 15 años está aumentando (PAHO, 2017).

Aunque el embarazo en niñas y adolescentes menores de 15 años puede incluirse dentro del paraguas del embarazo adolescente, lo cierto es que, si bien uno y otro comparten algunas características, el embarazo infantil tiene sus propias especificidades. Distinguir las es necesario para analizar qué hay detrás de la problemática. Al

estar incluido en la categoría embarazo adolescente, el embarazo en niñas y adolescentes de menos de 15 años muchas veces queda invisibilizado.

La mayoría de los países de ALC que cuentan con datos sobre embarazos muy tempranos reportan tasas de natalidad de entre 1 y 5 nacimientos por cada 1000 niñas o adolescentes en el grupo de edad de 10 a 14 años. Las tasas más elevadas están en Nicaragua, Ecuador y Venezuela.

*Tabla 2. Fecundidad en menores 15 años.
Último año disponible*

	Nacimientos registrados	TEFA
Ecuador	4000	3,88
Venezuela	4344	3,4
R. Dominicana	1615	2
Costa Rica		1,46
Argentina	2787	1,13
México	11808	0,57
El Salvador	1540	
Guatemala	2243	2,19
Bolivia	13332	
Colombia	6470	2,62
Brasil	28236	2,63
Nicaragua	1600	5,67
Perú	670	
Paraguay	589	
Total	79234	

Fuente: elaboración propia sobre datos e informes de fuentes diversas.

El embarazo en menores de 15 años va en aumento. En Ecuador, según los datos del censo, aumentó un 74% durante el último decenio, hasta aproximadamente 4000 casos; en Nicaragua, el número de embarazadas de 10 a 14 años aumentó un 47% en un plazo de 9 años: de 1066 casos en el año 2000 a 1577 en 2009; en Guatemala, el número notificado de partos en niñas de 10 a 14 años aumentó de 4220 en el año 2013 a 5100 en 2014; y en Perú, dieron a luz cada año unas 1100

niñas de 12 o 13 años. En todos estos países, tener relaciones sexuales con una menor constituye un delito. A menudo, los agresores eran personas próximas a las niñas, como un primo, un hermanastro, el padrastro, el padre biológico o un vecino (Ximena Casas et al., 2016).

Las niñas madres son en su gran mayoría invisibles como víctimas de violencia sexual, lo que impide que accedan a atención, reparación y justicia. El sistema de salud las atiende como parturientas de cualquier otra edad a pesar de ser víctimas. No hay denuncias, en general hay ocultamiento y se ven obligadas a continuar su embarazo, llevarlo a término, ya que no hay anticoncepción de emergencia, y en la mayoría de los países, la interrupción de los embarazos es ilegal. Sin duda, hay subregistro e invisibilización de esta grave realidad social que suele saltar frente a la opinión pública solamente en algunos casos, en los que se producen controversias, por ejemplo, en casos de interrupción del embarazo.

En general, los abusos son de personas cercanas, familiares, conocidos, educadores, etc. Las niñas y sus madres suelen callar el abuso por miedo a que no les crean, por temor a la revictimización que producen los sistemas judiciales, por el estigma de significa la violación, por desconocimiento, y por el conjunto de esquemas sociales y prejuicios que las desprotegen y someten.

Todos estos embarazos son de altísimo riesgo para las niñas-madres y para sus hijas e hijos. El riesgo de muerte materna en menores de 15 años es el doble que en las mujeres mayores de esa edad. La niña y el hijo compiten por los nutrientes como calcio y hierro, ya que la niña está en etapa de crecimiento, con lo cual las consecuencias negativas no se dan solo durante el embarazo, sino posteriormente. Anemia, infecciones urinarias y vaginales, rotura de membranas son comunes en las niñas que transitan embarazos. Y los nacimientos de niñas madres son siempre prematuros por la falta de espacio para su desarrollo en el útero.

Los cuerpos tan jóvenes no están listos para el embarazo y el parto. El tamaño de la pelvis aún no desarrollada de la niña representa riesgos en el momento del parto, ya que el bebé tiene dificultades

para atravesar el canal de parto poco formado, y son especialmente vulnerables complicaciones graves, tales como la fístula obstétrica.⁷ Una de cada tres mujeres que padecen fístula obstétrica desarrolló este trastorno cuando era adolescente.

Por otra parte, las consecuencias psicológicas y sociales son enormes para la niña madre: depresión e ideas y realidades de suicidio. Terminar abruptamente la infancia constituye un pasaporte a la pobreza, sin duda es un reflejo del fracaso social y la desprotección. En general, de las violaciones que llegan a ser denunciadas en la región, entre un 70% y 80% son de niñas y adolescentes. Como lo documentó Unicef en 2017: cerca de 1,1 millones de niños, niñas y adolescentes en América Latina han sido víctimas de violencia sexual en algún momento de su vida.

Varios organismos internacionales de derechos humanos han sostenido que presentaron casos de niñas que fueron obligadas a llevar a término un embarazo resultante de una violación mostrando la grave agresión que significa el obligarlas a la maternidad, solicitando que los estados eliminen las barreras legales para la interrupción del embarazo. Se trata de una grave violación a los derechos sexuales y reproductivos de las niñas. No es posible pensar en embarazadas niñas como envases gestantes de bebés.

El embarazo temprano y sus circunstancias

El embarazo temprano es resultado de factores entrecruzados que incluyen pobreza, racialización, discriminación sistémica hacia las niñas y jóvenes, normas desiguales de género, sexismo y normalización de la violencia y el abuso sexual, exclusión educativa, falta

⁷ La fístula obstétrica es la formación de un orificio entre el canal del parto y la vejiga o el recto. Se origina por una obstrucción prolongada durante el parto, cuando no se realiza una operación de cesárea de emergencia. Las fistulas obstétricas producen incontinencia urinaria crónica, infecciones, nefropatías, llagas, infertilidad e incluso la muerte.

de información y acceso a servicios de salud sexual y reproductiva. Estos factores que son individuales, relacionales y sociales interactúan entre sí para generar una situación de mayor vulnerabilidad para las niñas y adolescentes que pertenecen a los sectores empobrecidos, con educación escasa, rurales y racializados: indígenas y afrodescendientes.

OPS y UNFPA en su Informe 2020 sobre el embarazo adolescente incluyen los siguientes datos:

- en 2014, 662 adolescentes en ALC fallecieron por causas relacionadas con el embarazo, el parto y el período posparto temprano (según información procedente de 32 países).
- diversas encuestas llevadas a cabo en siete países entre el 2008 y el 2016 (Bolivia, Colombia, Guyana, Haití, Honduras, Perú y República Dominicana) mostraron que las adolescentes sin estudios o que únicamente contaban con educación primaria tenían hasta cuatro veces más probabilidades de comenzar a procrear en comparación con las adolescentes con educación secundaria o niveles superiores.
- estos estudios también mostraron que las niñas de los hogares en los quintiles de riqueza más bajos tenían entre 3 y 4 veces más probabilidades de comenzar a procrear en comparación con las niñas del quintil de riqueza más alto.
- los datos censales correspondientes al periodo 2010-2011 de un grupo de países seleccionados mostraron cargas de embarazo temprano desproporcionadas entre las niñas indígenas y que los porcentajes de madres adolescentes más altos se encuentran en las niñas indígenas que habitan en zonas rurales.
- se ha estimado que el 28% de las adolescentes de entre 15 y 19 años en ALC estaban usando un método anticonceptivo moderno en 2019.

- también se ha estimado que 1.958.000 mujeres adolescentes de entre 15 y 19 años en ALC tenían necesidades insatisfechas de anticonceptivos modernos en el 2019.

La pobreza, acompañada por la vulneración de derechos y la falta de expectativas de vida, es sin duda determinante para los embarazos de niñas y adolescentes. Luego, la maternidad temprana compone un círculo de hierro para las mujeres y sus hijos.

En general, son maternidades donde se cría en soledad y sin apoyo, sus entornos difícilmente pueden proporcionárselo, para que puedan continuar sus estudios, lo que conduce a vidas laborales discontinuas y precarias, de ingresos insuficientes y malestar de vida. Los embarazos de niñas y adolescentes se traducen en menores posibilidades en la vida de madres e hijos y son un factor principal de reproducción de la pobreza.

La brecha educativa entre madres tempranas y adultas es importante, una mayor proporción (52,4%) de quienes fueron madres en la adolescencia alcanzó como mayor nivel educativo la primaria completa. Quienes fueron madres tempranas ganan un 24% menos que las mujeres que fueron madres en su vida adulta y registran una mayor tasa de desempleo. El ingreso promedio de mujeres con educación universitaria es cinco veces mayor que el ingreso de aquellas que solo terminaron la educación primaria. Una mayor proporción de mujeres que fueron madres en la adolescencia se dedican en forma exclusiva a tareas domésticas no remuneradas, en comparación con aquellas mujeres que fueron madres en la adultez (UNFPA, 2020).

En nuestra región, hay más de 900 millones de niñas y adolescentes entre 10 y 19 años. La pobreza afecta a 40% de ellas, con gran disparidad entre zonas rurales (46% de pobreza) y urbanas (25%). Un tercio de los y las jóvenes de entre 15 y 29 años de América Latina y el Caribe no asiste a ningún establecimiento educativo. Las mujeres indígenas y afrodescendientes jóvenes de zonas rurales muestran una asistencia y finalización de estudios menor a cualquier otro grupo, lo que en las zonas urbanas se mantiene aun cuando la brecha se

acorta (UNFPA, 2020). Sin duda, esta situación de la escolaridad se ha agravado enormemente en 2020 y 2021 debido a la pandemia, donde la deserción escolar es todavía incuantificable. Es decir, entonces, que existe una gran proporción de niñas y jóvenes con alto nivel de vulnerabilidad respecto al embarazo y la maternidad temprana.

El período de vida desde los 10 a los 19 años es fundamental por el cambio que implica el paso de la infancia a la adultez, y va a determinar gran parte de los derroteros posteriores de las personas. Durante esta época, las niñas, los niños y adolescentes cambian corporalmente y aprenden a manejar aspectos críticos de su salud y desarrollo mientras sus cuerpos maduran. La iniciación sexual, el ejercicio saludable de sus derechos sexuales y reproductivos son indispensables y centrales para su vida. Embarazos no deseados y forzados, con alto riesgo y complicaciones frecuentes -ITS y VIH SIDA son los problemas más recurrentes- por una negación estructural de los derechos sexuales y reproductivos de las y los adolescentes que se manifiesta en servicios inexistentes o escasos de planificación familiar y grandes dificultades para la implantación de una Educación Integral de la Sexualidad.

Investigaciones cualitativas recientes indican que el 80% de los embarazos tempranos son no deseados. La OPS en el Plan de Acción para la salud de la mujer, el niño, la niña y adolescentes 2018-2030 (2018) indica que

los y las adolescentes continúan enfrentando obstáculos legales, sociales, políticos y relacionados con el sistema de salud que les niegan acceso a servicios y productos de salud sexual y reproductiva que sean confidenciales y de buena calidad, lo que puede impedirles disfrutar de una juventud sana y satisfactoria y de un futuro productivo y próspero. Los y las adolescentes deben recibir información, asesoramiento y servicios de salud integral sexual y reproductiva, incluida la anticoncepción y los riesgos asociados con el embarazo precoz, y en particular como resultado del matrimonio precoz o forzado (OPS, 2018).

Es responsabilidad de toda la sociedad el ayudar a los adolescentes a convertirse en adultos maduros, responsables y capaces de vivir plenamente. Convertirse en una persona sexualmente responsable forma parte del proceso normal de desarrollo, alentar a los adolescentes a no mantener la primera relación sexual coital hasta que estén psicológicamente preparados, identificar a los más expuestos a adoptar una conducta sexual de riesgo y ofrecer servicios anticonceptivos cuando se les soliciten o parezcan necesarios. Los servicios de salud y la escuela juegan un papel fundamental.

Hay una gran disparidad de acceso a los métodos anticonceptivos, la inequidad en salud se refleja en la inequidad en planificación familiar, y es mucho más aguda entre adolescentes. Las más pobres, rurales e indígenas tienen menos acceso a la contracepción moderna. En la amplia mayoría de los países, no hay manera de acceder a la anticoncepción de emergencia ni a la interrupción de los embarazos, especialmente importante en las niñas cuando el acceso a la anticoncepción es imposible ya que se trata de embarazos producto de abuso y violación sexual. Nos referiremos especialmente a esto más adelante.

¿Por qué se embarazan las niñas y adolescentes?

En las circunstancias que motivan e impulsan el embarazo a nivel individual y como problema social de primer orden en América Latina y el Caribe, se incluye un entrecruzamiento de factores asociados con la salud, el ejercicio de la sexualidad, factores emocionales y subjetivos, factores ambientales y culturales, y en especial la violencia y abuso sexual, aunque esta intersección de factores de discriminación y prejuicios constituye en sí misma una violencia que se materializa en el conjunto de embarazos que pueden considerarse forzados. Porque el entrecruzamiento de factores va generando un perfil de vida que lleva a las niñas al embarazo y la maternidad temprana. Entre los factores podemos considerar:

Desigualdad y vulnerabilidad

El embarazo temprano es la expresión acabada de la desigualdad, de las múltiples desventajas que desde la infancia sufren las niñas madres, que afectaron sus vidas antes del embarazo. El entrecruzamiento de discriminaciones que se ancla en la desigualdad de género va preparando el cultivo que se manifiesta en el embarazo temprano. Son niñas en quienes se educa la sumisión y la dependencia que transforma en las víctimas ideales de la violencia sexista en sus diferentes expresiones.

Los mandatos de género que para las niñas implican abnegación y obediencia se tejen con empobrecimiento, falta de educación y acceso a la salud, precarización en todos los aspectos, contextualizado con discriminaciones étnicoraciales configuran un contexto de desigualdad que se expresa como violencia cotidiana. La crisis de Covid-19 vino a profundizar las desigualdades estructurales que viven mujeres pobres y racializadas en contextos urbanos y rurales. Y también, a profundizar el silenciamiento e invisibilización.

La pobreza puede convertirse en vulnerabilidad y en exclusión social, es un proceso algunas veces lento, otras vertiginoso, se van acumulando desventajas en la biografía de las personas, y se llega a carecer de instancias sociales de soporte. En una relación compleja, intervienen, además de condiciones socioeconómicas desfavorables, factores socioculturales amplios y circunstancias personales y familiares (García Hernández, 2014).

Los marcadores de vulnerabilidad se asocian con la condición de género de las adolescentes. En el ámbito de la familia, la subordinación se expresa en que es muy común que desde pequeñas se les asignen tareas de cuidado en detrimento de su desempeño escolar. Para las adolescentes la inserción laboral temprana es sumamente desventajosa, en general solo logran acceder a tareas de servicio doméstico o posiciones inestables en comercios al por menor. Por lo tanto, el trabajo no es para ellas sino una carga. Y así es vivido por ellas, en estos trabajos suele haber explotación y acoso, con niveles

de violencia explícita o coacción. De allí que para muchas jóvenes conformar una pareja conviviente temprana o un embarazo puede ser valorado como una vía de escape de un destino penoso.

En los sectores más empobrecidos, el abandono escolar es mucho mayor y la falta de escolaridad, relacionada con la disminución de expectativas y esperanzas de vida, son factores condicionantes del embarazo temprano. La escuela propicia sin duda planes de vida y relaciones interpersonales que apoyan a las jóvenes en la socialización, y es un factor protector principal. La escuela puede proporcionar esperanzas y sentimiento de fuerza y capacidad para transitar por las desigualdades sociales con más resolución y posibilidades.

Factores asociados con salud y el ejercicio de la sexualidad

La iniciación sexual supone para las y los jóvenes el tránsito a la adultez. La mayoría de las culturas regulan la iniciación sexual, que es concebida como un pasaje, un punto de inflexión en la vida de las personas, una experiencia formativa y emocionalmente cargada.

En el entorno cultural latinoamericano, se prefiere retardar la entrada de las mujeres en la vida sexual mientras que los varones son presionados para que prueben su masculinidad iniciándose sexualmente lo antes posible (Manzelli y Pantelides, 2007). Sin embargo, en América Latina y el Caribe, una de cada cuatro mujeres ha tenido su primera relación sexual antes de los 15 años. Este inicio sexual temprano es más común entre las jóvenes y adolescentes procedentes de zonas rurales y de hogares pobres o con bajo clima educativo. Muchas niñas reciben fuertes presiones del grupo social para iniciar el ejercicio de su sexualidad. La edad de la iniciación de las relaciones sexuales se ha venido anticipando cada vez más, a lo que contribuye una mayor modernización y liberalización de las costumbres, así como la hipersexualización que se manifiesta a través de los medios de comunicación.

Entre las más pobres, más de la mitad se iniciaron sexualmente sin ningún tipo de protección, mientras que a mayor edad en la

iniciación hay más uso de protección. A más años de escolaridad hay más posibilidades de uso de anticoncepción en la iniciación sexual. Varias investigaciones evidencian que los hombres se protegen más que las mujeres. Se destaca la bajísima proporción de mujeres que toman la decisión de usar protección, esto puede indudablemente explicar la proporción de embarazos no deseados y otros riesgos asociados. En general, las mujeres, y muchísimo menos las adolescentes, no toman la decisión de protegerse si sus parejas masculinas no están de acuerdo o ejercen presión para que no lo hagan.

Para que las jóvenes decidan el uso de protección en las relaciones sexuales, necesitan haber llegado a un nivel de conocimiento y empoderamiento que es muy escaso en los niveles sociales más precarizados y desfavorecidos. Las normas sexistas de poder y control (orden social de género) socavan el desarrollo de la autonomía de las niñas y adolescentes, y su capacidad para tomar precauciones en el ejercicio de las relaciones sexuales, así como la persistencia del matrimonio infantil (incluidas las uniones informales) en la región aumenta también la probabilidad de riesgos asociados al ejercicio sexual. En contextos de extrema pobreza, las niñas/adolescentes hacen uso de una agencia acomodativa a las normas de género al cohabitar con un hombre mayor que pueda protegerla de situaciones de violencia como la prostitución, la indigencia o las pandillas.

La Educación Integral de la Sexualidad prepara a las niñas, niños y adolescentes para las relaciones afectivas y el ejercicio de la sexualidad de manera sana, responsable y felicitante. Sin embargo, en nuestra región no es una prioridad, hay resistencia de fuerzas vivas y religiosas para su incorporación a planes educativos. Quienes se oponen a la educación de la sexualidad son grupos provida e iglesias. Cuando existe, se privilegia un enfoque biologicista sin enfoque de derechos humanos ni justicia sexual. Algunos/as maestros/as son reacios/as a proporcionar educación sexual, creyendo erróneamente que ella estimulará la actividad sexual. Muchos padres y madres también se oponen a la educación sexual por esta misma razón engañosa.

Los programas de educación sexual en la región varían, principalmente, en cuanto a las normativas existentes sobre obligatoriedad de la educación sexual y la adecuación a las concepciones de educación sexual integral a enfoques de educación de la sexualidad desde la óptica de los derechos humanos, culturalmente sensibles, respetuosas de la diversidad sexual y de los géneros, integrales, científicamente rigurosas, basadas en evidencia y orientadas a edades específicas, según las directrices de la UNESCO (CLADEM, s/f). La sociedad civil a través de diversas organizaciones y agencias de ONU ha jugado un papel importante en el impulso de la Educación Integral de la Sexualidad.

A pesar de todo esto y teniendo en cuenta que aún falta mucho camino por recorrer, el conocimiento de los métodos anticonceptivos por parte de las y los adolescentes no se corresponde con el uso, tanto por dificultades de acceso, costos y otras, como por las normas culturales que imperan, relaciones sexuales no planificadas y patriarcado sexual. Para las adolescentes y aún más para las niñas, resulta muy difícil solicitar el uso de anticoncepción a sus parejas, totalmente imposible en los casos de abuso sexual, que representan una porción sobresaliente en las adolescentes, prácticamente total en las menores de 14 años.

En estas circunstancias, la educación, la información y disponibilidad de servicios de salud sexual y reproductiva dirigida a adolescentes y niñas, amigables y confidenciales es una deuda en toda la región. Así como la disponibilidad y gratuidad de métodos de barrera, de largo plazo, anticoncepción de emergencia e interrupción de embarazo.

Factores ambientales y culturales

El orden patriarcal está muy instalado en las estructuras sociales y familiares en nuestra América, modelando las formas de ser mujer y ser hombre. La femineidad se modela muy relacionada con la maternidad, la madre latinoamericana es la mujer ensalzada,

sacrificada y que entrega todo por sus hijos, quienes a su vez le dan sentido a la vida. La maternidad continúa siendo la piedra angular de la construcción de la identidad de género femenina, al menos en su idealización, constituye un mandato cultural muy presente en las comunidades.

Por otro lado, la valoración de lo masculino y la sumisión de las mujeres se ve sobre todo en aspectos relacionados con roles, con cuidados y, especialmente, con sexualidad. Como sostiene Marcela Lagarde (2012), las mujeres son cautivas de amor, y en esa cultura somos socializadas desde la más tierna infancia por las estructuras sociales y comunicacionales. El amor romántico, como entrega y sumisión sin límites de las jóvenes hacia los hombres, forma parte del orden de género propiciatorio de los embarazos tempranos.

Niñas y jóvenes en las estructuras patriarcales, son seres-para-otros y cuerpos-para-otros, a los que los hombres pueden tener acceso ilimitado porque hay un derecho social de la masculinidad, establecido por las normas patriarcales. Se legitima así el abuso e incluso se justifica con un perdurable imaginario social que dice que son las niñas quienes seducen o incluso “obligan”, “enamoran”, “pervierten” o “demonizan” a sus violentadores. La fantasía de una conquista sexual muy extensa pasa a ser un mandato que permite que la masculinidad sea ejercida de forma completa.

Por un lado, hay una proporción de relaciones sexuales consentidas por parte de adolescentes en general con jóvenes compañeros y basadas en una percepción romántica y de entrega, que da el poder a los varones por sobre la autonomía en el ejercicio sexual de las mujeres. La disparidad de edad entre hombres y niñas exagera la desigualdad de género y el dominio. A medida que disminuye la edad de embarazo y maternidad, lo más frecuente es el abuso sexual con violencia directa o propiciado y legitimado en relaciones con adultos que ejercen algún tipo de poder patriarcal sobre las niñas.

Algunas expresiones populares revelan las creencias que perviven en nuestras patriarcales sociedades latinoamericanas, por ejemplo “a gato viejo, ratón tierno”, “el amor no tiene edad”, “ella

quiere” (donde se asigna la responsabilidad de la relación a quien es menor). Hay un sinnúmero de canciones, novelas, literatura premiada y erudita, que romantizan las relaciones entre hombres mayores y nínfulas o lolitas (como las llaman quienes no quieren reconocer la agresión que significan estos emparejamientos). Lo que sienten o piensan las jóvenes tiene muy poca importancia en esta matriz cultural.

Según UNICEF, una de cada cuatro mujeres jóvenes en América Latina y el Caribe contrajo matrimonio por primera vez o mantenía una unión temprana antes de cumplir los 18 años. La etnicidad y la ruralidad se relacionan con una mayor frecuencia de matrimonio infantil. A menudo, el matrimonio infantil en América Latina y el Caribe se da más a modo de una unión informal, en la que las niñas viven con una pareja en lugar de contraer matrimonio formalmente.

Algunos padres y familias, sobre todo en las zonas más precarizadas, favorecen la relación de sus hijas con personas mayores creyendo que de esta manera lograrán una mejor situación económica y una mayor protección para ellas y sus familias. Mientras que el varón se percibe como una ayuda fuerte que servirá de mano de obra en un futuro, la mujer significa una carga para el sustento familiar. Es por eso que muchas veces los padres estimulan el inicio de la vida sexual de las niñas para que encuentren pronto una pareja que se las lleve y se encargue de su manutención. Sin embargo, las conducen a un destino de desescolarización y falta de preparación laboral y proyecto de vida. En resumen, hipotecan su autonomía.

Soledad Ortiz, Erika López y Alejandra Graciela Vásquez de CODEM (Comité de Defensa de los Derechos de la Mujer) y del consejo consultivo del Observatorio de los Derechos Humanos de los Pueblos de Oaxaca, México sostienen que “por lo mismo que encuentran pareja y piensan que tienen un futuro y van a tener un futuro estable. Pues por querer experimentar toda esta sexualidad, o más bien si el muchacho la forzó, porque dice que la quiere y que le demuestre su amor, las niñas se entregan y como no conocen todas las

consecuencias que tiene esta relación sexual, pues ahí es donde se generan los embarazos a temprana edad” (Entrevista, 2021).

Las limitaciones y estereotipos sexuales y de clase generan un mundo simbólico que cierra la posibilidad de decisiones autónomas e involucran modos de dominación hacia las mujeres y hacia los pobres. El ambiente de privación y restricción cultural genera una carencia de autonomía psíquica de las adolescentes para decidir tener o no relaciones sexuales y tener o no un hijo. Para desarrollar estrategias de autocuidado, es necesario poner en juego un conjunto de recursos cognitivos, económicos y relacionales de los cuales muchas adolescentes pobres carecen (García Hernández, 2014). Tener un hijo lo antes posible en la vida es entonces una valiosa fuente de poder que potencialmente reivindica a las mujeres frente a la comunidad. La sumisión aprendida y la maternidad vivida como forma de resistencia a la adversidad son determinaciones que favorecen el embarazo a temprana edad.

Factores emocionales

El tránsito de la niñez a la adultez es un período de cambios emocionales importantes, que pueden traducirse en dificultades, sensaciones de soledad, falta de confianza en sí mismas, que pueden agudizarse cuando hay circunstancias de falta de comunicación con madres, padres u otros miembros de la familia y el entorno. El refugio en las relaciones con el otro sexo como afirmación personal puede en muchos casos ir acompañada con el embarazo como logro que da sentido de compañía y proyecto de vida. En algunos casos de hogares violentos, el embarazo significa también una manera de salir de un encierro amargo, constituyendo la posibilidad de una vida en pareja que podría ser más satisfactoria, a partir del enamoramiento.

Muchas jóvenes ven su maternidad como una oportunidad de hacer algo mejor que sus propias madres, de ser “mejores madres”. Siendo realidad o no, la vivencia del abandono emocional por parte de sus madres y padres suele estar presente como factor que predispone

al embarazo temprano. El hijo o hija se ve como una manera de obtener el amor que no se siente en el hogar. Las adolescentes que quedan embarazadas a menudo comparten historias de violencia y de dificultades sociales.

Las jóvenes víctimas de abuso y violencia sexual lo viven en sus familias con una gran dosis de soledad y falta de comunicación con sus padres y otros adultos significativos. Los agresores suelen ser parte de los grupos familiares y afectivos, lo que obliga a las niñas a la convivencia, facilitando la frecuencia y reiteración.

Suele postularse una relación entre una baja autoestima y conductas de riesgo en las relaciones sexuales, sin embargo no hay estudios completamente concluyentes al respecto. En ellos incide la formación o educación sentimental general de las niñas que las educa para la dependencia y necesidad de reafirmación emocional mediante la relación con el sexo opuesto. Una subjetividad fragilizada por la falta de afecto y amor en la vida familiar puede llevar a una relación en condiciones de subordinación para lograr el afecto y la aceptación de la pareja.

Estudios realizados con embarazadas niñas y adolescentes muestran que, a consecuencia del embarazo, aumenta el nivel de ansiedad, de depresión y un bajo nivel de autoestima que da lugar a un bajo nivel de bienestar psicológico, que podría considerarse como un estado de infelicidad. Hay en las niñas sensaciones de no control de su situación, afectividad negativa, sentimiento de soledad y no responsabilidad de sus actos (Guridi González et al., 2014).

Embarazo temprano y violencia

La violencia como factor impulsor del embarazo de niñas y adolescentes está presente en varias formas: 1) en el conjunto de precariedades sociales y económicas que les van armando un destino inescapable a las más pobres y privadas de educación y posibilidades de desarrollo vital; 2) en el conjunto de patrones y normas culturales

que determinan su sujeción y opresión sexo-genérica; 3) en la vulneración de derechos humanos que se manifiesta en la carencia de acceso a la salud y la educación sexual y reproductiva, 4) en vidas inmersas en contextos de violencia familiar, y habitantes de zonas y territorios con altos niveles de violencia, guerra, emergencias, etc. y 5) en la violencia y abuso sexual directo y legitimado por la estructura, costumbres y estereotipos patriarcales. La acumulación de condiciones y circunstancias de desigualdad conforma una violencia estructural productora del embarazo temprano.

Niñas y adolescentes que viven en hogares violentos donde las madres son victimizadas tienen consecuencias en su propio desarrollo y en una porción grande de casos son ellas mismas víctimas de abuso. Por violencia sexual se entiende toda fuerza aplicada contra una persona con la intención de vencer la resistencia de quien no quiere tener una relación sexual. Esa fuerza puede ser de índole corporal o de índole psíquica como intimidación, amenaza, extorsión, ejercicio de poder de fuerza o institucional, etc. La agresión sexual básica o abuso se produce sin penetración, se puede tratar de roces, caricias de órganos genitales contra su voluntad o tocamiento de órganos genitales del abusador, así como cualquier acción que inste a presenciar contenido sexual. La violación implica penetración.

Mientras que en el abuso sexual el consentimiento se obtiene de forma viciada o se aprovecha el estado de incapacidad para obtenerlo, en la agresión sexual o violación la voluntad del autor se impone por la fuerza, bien esta sea violenta, bien lo sea de carácter intimidatorio. La cultura machista tiende a culpar a la víctima femenina, acusándola de seducir al hombre delincuente sexual. Otro argumento que ha sido ampliamente utilizado legalmente en la defensa de los agresores sexuales es que las adolescentes actualmente son lo suficientemente maduras y conocedoras para oponerse al abuso sexual, lo que significaría que ocurre con el consentimiento de las víctimas o causado por estas.

El acto de la violación puede provocar que una niña quede embarazada, con todas las consecuencias que conlleva; pero el acto

del abuso provoca también consecuencias que minan la estabilidad emocional y psíquica, de manera, que, sin obviar otros daños, a mediano plazo pueden derivar también en embarazos tempranos no deseados, como manera de escape de situaciones abusivas. Las niñas han sido educadas para obedecer, para no cuestionar ni denunciar la violencia, de manera que en la mayoría de los casos ni siquiera toman conciencia de que son sujetas de abuso. Y quienes las rodean no hacen visible el abuso o incluso las culpan como provocadoras.

La violencia sexual consiste en cualquier acto que degrada o daña el cuerpo y/o sexualidad de la víctima y que por tanto atenta contra su libertad, dignidad e integridad física. Es una expresión de abuso de poder que implica la supremacía masculina sobre la mujer, al denigrarla y concebirla como objeto. El abuso sexual se produce porque las concepciones culturales imperantes ven la sexualidad de las mujeres como a disposición de los hombres. La sexualidad de las niñas y mujeres debe tener un dueño masculino, por ello, todavía pervive la idea de que la violación no es una agresión contra ellas sino contra el honor familiar o de los hombres allegados: compañeros, padres, hermanos, etc.

Han venido aumentando en la región latinoamericana las violaciones en grupo, en manada, muchos de los cuales terminan en feminicidio. Casos emblemáticos los ha habido en todos nuestros países. Muchos de estos delitos terminan tipificados como homicidios al no registrar las violencias previas sufridas por las víctimas. CLADEM, en 2021, llama la atención sobre lo que califica como feminicidio sexual sistémico, que implica la violación como una agresión que va gestando la muerte de la víctima en lo inmediato o de alguna manera en forma de muerte materna o suicidio.

Hombres que acosan a su hija o hijastra están transgrediendo el tabú del incesto y no se sienten transgresores, sino que sienten que su actitud está justificada por el orden de las relaciones de género: “están reafirmando su dominación sobre las mujeres, y especialmente su papel de depositarios de un poder casi absoluto sobre todas las mujeres de la unidad doméstica, el cual llega al extremo de

desconocer la existencia de ellas en tanto sujetos” (Rostagnol y Espasandín, 2006). Transgredir el tabú es una demostración de poder por parte del varón, exacerbado por un deseo sexual-erótico.

La mayor parte de los abusos sexuales y agresiones se dan en el ámbito familiar. La violencia en el ámbito familiar es producto de una estructura social basada en la desigualdad, en donde existen relaciones de poder, se da cuerpo a los mandatos de género y masculinidad. Y es allí donde se entrecruzan diversas condiciones como la socioeconómica, la raza, la etnia, el nivel educativo. La acumulación y el entrecruzamiento de desigualdades es violencia y genera violencia y reiterada violación de derechos. Y se normaliza la situación de violencia generando repeticiones sistémicas.

Hay una relación estrecha entre la violencia sexual y la vulnerabilidad de las víctimas. La vulnerabilidad es uno de los factores detonantes para que se produzca la violación, he allí por qué las más jóvenes y las niñas son quienes están más expuestas al abuso sexual y a la violación. La primera relación sexual de una proporción sustancial de mujeres ha sido forzada. Los datos sugieren que, cuanto menor sea la edad de las mujeres en la ocasión de la primera relación sexual, mayor será la probabilidad de que esa relación haya sido forzada (OPS, 2013). Según Unicef, más de un millón de niñas y adolescentes son víctimas de violencia sexual en América Latina y el Caribe y una de cada cuatro ha contraído matrimonio antes de los 18 años.

A lo largo de los años, se ha ido demostrando que la desprotección, aunada con el débil conocimiento que el niño o la niña puede tener de sus derechos y sexualidad son factores que favorecen el abuso sexual. Una familia problemática impulsa a niños y niñas a los riesgos. El abandono, el trabajo infantil temprano, la falta de vínculo familiar, la violencia en el hogar, las migraciones del campo a las ciudades son situaciones en las que la vulnerabilidad es potencial y existe una probabilidad muy alta de poder ser víctima de abuso, violación y otros problemas.

Alejandra Restrepo, investigadora de la Universidad de Antioquia, señala:

Estos agresores que son depredadores se van siempre por las niñas más vulnerables, todo embarazo menor de 14 años se presume violencia sexual. Un ritual cuando las niñas tienen el primer período, la primera menstruación y es como el tránsito a la vida de mujer adulta que indica que ya pueden relacionarse con una pareja, formar su propia familia, tener hijos. Para los hombres, se trata de dejar la pinta (Entrevista, 2021).

En contextos de pobreza y violencia, se trata de trascender por medio del hijo, se entiende como una forma de sobrevivencia.

Por otro lado, la incidencia de abuso sexual y violación hacia niñas y adolescentes en toda nuestra región es mucho más alta de lo que se piensa, aunque cifras consolidadas y comparables son difíciles de conseguir. En general, las cifras se basan en las denuncias, y sabemos que la amplia mayoría de los casos no se llega a denunciar. En varios países se ha estimado que apenas entre un 2% y un 10% de las violaciones y abusos llegan a la denuncia. No se denuncia por miedo, desconfianza con la autoridad, estigma o vergüenza (quienes buscan apoyo lo hacen primero en la familia y en especial, con sus madres).

Veamos algunos datos. En 2018, 40.303 mujeres en México sufrieron una violación sexual y 682.342 mujeres fueron víctimas de hostigamiento, manoseo, exhibicionismo o intento de violación. Aproximadamente 32,8% de las adolescentes de entre 15 y 17 años ha sufrido alguna forma de violencia sexual en el ámbito comunitario. Las mujeres sufren el 91,8% del hostigamiento sexual (manoseo, exhibicionismo e intento de violación) y 82,5% del delito de violación y estos delitos ocurren principalmente en la calle (42,7%) y en el transporte público (32,2%). Una de cada 4 niñas mexicanas ha sufrido algún tipo de abuso sexual antes de los 18 años, pero el 90% de ellas no hablará del tema (ENVIPE, 2019). Resalta el número de niñas que son entregadas en matrimonios infantiles, si bien el porcentaje de matrimonios legales ha disminuido de manera importante, en la práctica

el número de uniones se ha incrementado casi en la misma proporción (CONAPO, 2016).

UNICEF Perú reporta que:

34,6% de las y los adolescentes entre los 12 y 17 años alguna vez en su vida ha sido víctima de violencia sexual. Este tipo de violencia afecta en su mayoría a niñas, adolescentes y mujeres. El 61,5% de las mujeres de 15 a 49 años que tienen o han tenido relación de pareja fueron víctimas de violencia psicológica; el 30,6% de violencia física y el 6,5% de violencia sexual, por parte de su actual o último esposo o compañero, en algún momento de su vida (UNICEF/Perú, s/f).

En algunos distritos depauperados, el dinero es un modulador de la carga moral, es decir, si el agresor tiene dinero, probablemente esto limite la noción de lo incorrecto de su comportamiento. Se concibe que el agresor puede remediar el daño en tanto se haga cargo, por ejemplo, de la manutención de la adolescente y su hijo o hija en caso de haberse dado un embarazo. La posibilidad de responder económicamente disuade a la familia de denunciar y, de no mediar violencia física, no se percibe la relación de una menor con un hombre mayor como abusiva (UNICEF/Perú, S/f).

Maritza Alva, integrante de REMTE y del Grupo Género y Economía de Perú, militante de gran trayectoria comunal, señaló:

La mayoría de las afectadas en el Perú son niñas rurales, principalmente de la Amazonía, de la Zona Andina, de la Costa y Lima que viven en condiciones de pobreza. De acuerdo con los casos que conocemos en el trabajo de campo tanto en la zona urbana como rural, esta forma de abuso tiene múltiples formas: abuso por castigo, abuso por violación sexual, abuso por trabajo excesivo y explotación de menores. El abuso sexual es prolongado y es ocultado porque es un estigma, en los hogares las madres callan, temen y sus miedos tienen múltiples expresiones (Entrevista, 2021).

En 20 años en Perú, casi la misma cifra del abuso sexual infantil en adolescentes se mantiene en un 13%, pero sube hasta 24% en las

zonas de la Amazonía y rural en general. Esto representa 27.799 niñas y adolescentes, entre 10 y 17 años en 2019, hayan sido obligadas a una maternidad forzada.

En Chile, reportan más de 25 mil violaciones anuales, el 82% son niñas y adolescentes, el 43% de las víctimas señala que el lugar de la agresión fue en su propio hogar. En el 48,5% de los casos, el agresor era un familiar; en un 34,9%, algún conocido y solo en el 16,5% fue un desconocido. La agresión fue reiterada en el 39% por ciento de los casos. Solo en un 19% ocurrió la denuncia legal propiamente dicha (Corporación Miles, 2015).

María Ignacia Veas Guerrero, Coordinadora del Área Psicosocial de la Corporación Miles indicó:

Se cree que la violencia sexual es la violación en la calle por un desconocido, pero por lo general ocurre en nuestros entornos cercanos. Respecto al total de denuncias por violencia sexual en 2020, se puede ver que la mitad son debido a violencia sexual, que afecta directamente a niñas. Hay una dificultad para reconocer las situaciones de violencia sexual. Especialmente en niñas pequeñas cuando no comprenden todavía lo que es una actividad sexual, cuando no han tenido una educación sexual o esta ha sido precaria o llena de tabú, es difícil que puedan reconocerla (Entrevista, 2021).

En Honduras, existen reportes de 2015 y el primer semestre del 2016 de 109 casos de embarazo en adolescentes a consecuencia del abuso sexual. El 80% de los casos son en el interior de la familia (Bandé, 2018).

En Colombia, del total de adolescentes, el 31,9% afirmaba haber sufrido maltrato físico y el 6,7%, haber sido violadas en la niñez. Del subgrupo de embarazadas, el 66,7% reportó haber sufrido violación. El 66,7% de los casos ocurrieron a edad menor o igual de 12 años. El 43,3% reportó haber sido violada más de una vez sin relación con el embarazo adolescente (Restrepo et al., 2017). El 80% de las violaciones sexuales de niñas y adolescentes en la región se concentran en víctimas entre los 10 y 14 años, y el 90% de estos casos involucran un

contexto de violación reiterada; 15 niñas entre 10 y 14 años dieron a luz diariamente.

En Bolivia, se reporta que 34% de las niñas y 23% de los niños fueron sexualmente agredidos/os antes de cumplir los 18 años. En promedio, doce niñas y adolescentes son violados cada día en Bolivia. Tres de cada cuatro casos ocurren en la casa o en la escuela. También se reportan alrededor de 1400 niñas sometidas a la violación sexual comercial (Defensoría del Pueblo, 2015).

En Paraguay, según datos del Ministerio Público, en 2019, se registraron 7.054 denuncias, en 2018, 5.172 denuncias; el 86% de los casos ocurre en las casas.

En Haití, se calculó que 35.000 mujeres habían sufrido agresión sexual en la zona metropolitana de Puerto Príncipe entre 2004 y 2005 y más de la mitad eran menores de 18 años (Kolbe y Hutson, 2006).

Brasil registró 60.460 casos en 2019 y 60.926 casos de violaciones en 2020, lo que arroja una media de 180 por día. El 81,8 % de las víctimas fueron mujeres y el 53,8 %, menores de 14 años; 75% son menores de 18 años. Cuatro niñas menores de 14 años son violadas cada hora. En tres de cada cuatro violaciones, el agresor es conocido por la víctima, apenas en un 14% de los casos es realizado por un desconocido. Un análisis del perfil racial de las víctimas que han denunciado indica que 50,7% son negras, 48,7% blancas, 0,3% asiáticas y 0,3% indígenas (Anuario Brasileiro de Segurança Pública, 2021).

En Argentina, en 2018, se recibieron 4.266 denuncias de violación y 12.708 sobre otros delitos contra la integridad sexual; el 56% de las víctimas eran personas menores de edad y 40% menores de 13 años. En el 81,9%, la violencia denunciada sucedió en el ámbito doméstico (UFEM, 2019).

Con respecto a Ecuador, Tania Maldonado, Integrante de la Red Feminista de Acompañamiento en Aborto Seguro “Las Comadres” de Ecuador, expresó:

La tasa de embarazo adolescente no ha dejado de subir desde 1990. Cada día, 7 niñas menores de 14 años quedan embarazadas producto de violencia sexual. A su vez, cada día, 7 niñas menores de 14 años tienen un aborto de esos embarazos producto de violación, es una tasa súper alta. Hay niñas que todavía no saben leer y escribir, no conocen que el abuso sexual existe, no saben ni siquiera cómo nombrar la violencia sexual menos aun cómo reconocerla. El embarazo es la consecuencia más visible y evidente que de alguna forma ayuda a que la gente que está alrededor pueda darse cuenta de la violencia sexual. La violencia sexual contra las niñas es también expresión de otras violencias, las niñas son botín de guerra. En las comunidades, la violencia sexual es tratada desde el punto de vista de los hombres, porque los pueblos son muy patriarcales. El Estado es absolutamente nefasto porque por un lado no protege a las niñas, no genera las garantías para que ellas puedan vivir libres de violencias, incluso en los espacios de cuidado que deberían ser hacia ellas: las familias, las escuelas, los espacios extracurriculares, las iglesias, que es donde ocurren más frecuentemente los abusos sexuales (Entrevista, 2021).

Muchos países latinoamericanos han experimentado conflictos armados en las últimas décadas, los cuales han producido enormes tragedias sociales. Aunque los datos son escasos, se ha documentado violencia sexual extendida contra mujeres y niñas durante períodos de conflictos armados y postconflicto en muchos lugares, entre ellos: Colombia, El Salvador, Guatemala, Haití y Perú. La evidencia indica que las mujeres indígenas de las zonas rurales tienen mayor riesgo de sufrir violencia sexual relacionada con el conflicto.

En Guatemala, la Comisión para el Esclarecimiento Histórico documentó 1.465 actos de agresión sexual, la gran mayoría (el 89%) fueron perpetrados por miembros del ejército, se caracterizaron por los altos niveles de crueldad y feminicidio. Guatemala tiene actualmente altos niveles de violación, herencia de la guerra (Contreras et al., 2010).

En El Salvador, Montserrat Arévalo, integrante de la Colectiva Mujeres Transformando, relata:

Si hay un líder de la pandilla en la comunidad y le gusta cierta niña, pues... si no quieren que asesinen a toda la familia, tienen que aceptar que se vaya a vivir con él. Entonces hay muchas niñas y adolescentes embarazadas de pandilleros que están ya conviviendo con pandilleros y que no ha sido una elección de ellas, sino que ha sido una imposición en base a amenazas, intentos de asesinatos de sus familias, o desaparición de sus familias. Y luego las consecuencias: saliste embarazada pues ni modo tienes que dejar de estudiar, empieza a buscar trabajo y aquí te quedas en la casa y vamos a salir adelante con ese nuevo niño (Entrevista, 2021).

La violación sexual afecta principalmente a niñas y adolescentes, no suele ser un hecho aislado, sino que se trata de una cadena de violencia sexual (incluye insinuaciones, tocamientos, intentos de violación y violación). Desde la investigación de Debra Boyer y David Fine en 1992, se viene estudiando la relación entre el abuso y violación sexual y el embarazo adolescente, mostrando que una amplia mayoría de las madres adolescentes habían sido víctimas tempranas.

Todo embarazo en una niña de menos de 14 años debe considerarse no consentido y, por tanto, producto de violencia sexual, excepto en los casos donde las relaciones sexuales son entre pares. Una niña de 14 años o menos, embarazada es siempre una niña que ha sido víctima de violación sexual. El 48% de las víctimas refieren que no es la primera vez que sufren violación sexual, y siete de cada diez de ellas, señala que la violencia sexual es intermitente. A causa del estigma que supone la violación y en las condiciones de precariedad económica, social y familiar, una mayoría de estas niñas embarazadas por violación, no buscan ayudas médicas y cuando llegan a los servicios de salud, los embarazos suelen estar avanzados.

Las niñas embarazadas suelen tener menos acceso a servicios de salud, anticoncepción oral de emergencia o a la terminación de un embarazo forzado, lo que facilita un patrón mayor de violencia que se extiende a lo largo de la vida (CIM, 2016).

Pocos países latinoamericanos disponen de datos estadísticos sobre denuncias por violación sexual de menores de 14 años, y la

información disponible sobre la investigación judicial de los casos notificados es escasa. En los casos en que hubo denuncia, el nivel de impunidad fue muy elevado, según estimaciones, de hasta un 90%. La gran mayoría de niñas violadas y embarazadas nunca denunció.

En varios países, suele suceder que la madre de la niña sea investigada, procesada y detenida. Es frecuente que las madres de las niñas abusadas también sean víctimas de violencia y abuso, y que sean las principales asalariadas o proveedoras del hogar; en cuyo caso se amplía la victimización de la familia. Madre e hija, en casos de incesto, son colocadas en posición de rivales en lugar de las víctimas que realmente son. Tales teorías estigmatizan a las mujeres, al homogeneizarlas como coautoras y culpables de los abusos sufridos, tanto para ellas como en cuanto a las hijas.

Otras interpretaciones comúnmente prejuiciosas se centran en que las niñas fantasean o inventan el abuso. En este tipo de análisis, puede rastrearse el simbolismo del psicoanálisis con su interpretación del Edipo. La negativa a creer en la denuncia de víctimas de abuso sexual existe en profesionales que laboran en diferentes áreas de la salud, de la educación y en los sistemas de garantía de los derechos de la niñez y la adolescencia, que tienden a invalidar el abuso. El tabú de la sexualidad impregna todo el tejido social, haciendo difícil aceptar la revelación de abuso sexual no solo por parte de las madres de víctimas del incesto, sino por la comunidad social y científica, que es una forma de (re) victimización (Rede Feminista de Saúde, 2005).

En el modelo patriarcal, las relaciones al interior de la familia se estructuran a partir de la dominación masculina sobre la mujer y los niños. El abuso sexual intrafamiliar aparece como una manifestación extrema de esta dinámica, donde el padre abusa del poder que la sociedad le otorga. Una perspectiva culpabilizadora de la madre contribuye a la impunidad del abusador, ya que minimiza su responsabilidad respecto al abuso cometido.

Cuando ocurre una violación, en general las víctimas acuden primero a su familia y luego a los servicios de salud, quienes tienen la obligación de reportar a los mecanismos de justicia. Los prejuicios

patriarcales y la falta de operatividad de la justicia en la región son disuasores de la denuncia. Los motivos principales para no hacer la denuncia son: 1) estigma: el temor a la discriminación porque las víctimas temen ser rechazadas por su familia y por su comunidad porque se piensan deshonradas; 2) temor a represalias por parte del perpetrador; 3) sentido de culpa: muchas víctimas internalizan culpa por haberse colocado en ocasión de agresión o no haberse resistido lo suficiente, toman para sí los prejuicios imperantes en la sociedad; 4) el camino para denunciar es demasiado largo y complejo, y no tienen elementos ni apoyo para transitarlo; 5) falta de apoyo de la familia: en muchos casos, la familia desalienta a la mujer o niña de revelar el abuso a alguna otra persona (Contreras et al., 2010).

En casi todos los países, existe algún tipo de protocolo sobre violencia contra las mujeres, pero casi ninguno de ellos dispone de directrices o políticas diseñadas para abordar de forma específica e integral el problema de la violencia sexual contra las niñas. En algunos casos, las menores embarazadas eran alojadas contra su voluntad en instituciones públicas o privadas y obligadas a dar a luz y a entregar a sus bebés para darlos en adopción. Se convierten así en úteros sin decisión propia.

A pesar del reconocimiento formal y jurídico de los Estados latinoamericanos de que la violencia contra las mujeres constituye un problema importantísimo, existe una gran brecha entre la gravedad del problema y la calidad de la respuesta judicial ofrecida. Según la CIDH, la mayoría de los casos de violencia contra las mujeres no es formalmente investigada, juzgada y sancionada. Se ha generado en varios países un patrón de impunidad sistemática en las actuaciones y en el procesamiento judicial de los casos de violencia basada en género. No hay programas de reparación de daños, ni siquiera para niñas y adolescentes. Los procesos son demasiado largos y costosos, que generan un desgaste físico, psicológico y anímico, una revictimización completa por parte de la justicia.

La intersección de violencia, pobreza y discriminación étnica

Si el acceso al cuerpo de niñas y mujeres todavía en el sistema de patriarcado machista latinoamericano sigue siendo percibido como un derecho de los hombres, como un derecho de ejercicio de la sexualidad masculina normal, aún más con más violencia y desparpajo se vive con permisividad el acceso al cuerpo de las más pobres y de las racializadas: negras o indígenas. El acceso al cuerpo de las mujeres amerindias, afroamericanas, afrodescendientes e indígenas está asegurado por el maltrato y la violación legitimada por la colonización y los derechos del colonizador, en un patriarcado de alta intensidad, como lo define Rita Segato (2014).

En algunas regiones de América Latina y el Caribe, persiste la costumbre del chineo, recientemente visibilizada, que alude a los actos de varones criollos: entran en comunidades indígenas para violar a las mujeres, puede ocurrir también fuera de las comunidades mediante raptos o asaltos en grupo.⁸ El chineo es una práctica colonial de abuso sexual donde se pone en juego la dominación de una población criolla sobre la población indígena y se juega en el cuerpo de las niñas y de las mujeres indígenas. En el imaginario de las masculinidades violentas, la china, mujer indígena, es una especie menos humana sexualmente disponible para los varones blancos.

Prácticas de chineo o equivalentes existen en una mayoría de países en los que hay colectivos indígenas depauperados: Argentina, en especial en el norte, Chile, Perú, Ecuador, Colombia, Guatemala, México, etc. “El chineo es la violación en manada a niñas indígenas mayormente entre 8 y 11 años, a modo de marcar propiedad sobre sus cuerpos; nada tiene que ver con una práctica cultural y ancestral propia del mundo indigenista”, asegura Juana Antieco, una de las referentes indígenas que forma parte del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, además de remarcar que “es una práctica

⁸ China, es una forma despectiva de nombrar a la mujer indígena o mestiza; chinear, que refiere al acto de tener relaciones sexuales con una china sin importar su consentimiento; y chinero, en alusión al hombre que tiene afición por chinear.

llegada con la colonización, que se encuentra encriptada mayormente en las provincias del norte (Argentina) y que al día de hoy sigue ocurriendo con total impunidad”. Irma Caupan, también del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, de Argentina dijo:

Dentro del terricidio, está el chineo. El chineo es justamente el abuso que se realiza sobre las niñas en las comunidades y no solamente por parte de los criollos, sino también dentro de la misma comunidad como algo que está naturalizado. Nosotras tenemos hermanas dentro del movimiento que han seguido adelante con sus embarazos, ellas lo han contado muy en privado con nosotras, o en parlamentos cerrados, no para difundir. Las mujeres de los pueblos originarios, en su mayoría, son las guardianas de los territorios, porque los hombres se ven atravesados por el alcohol, por el despojo y por el resentimiento social que les provoca el tener que irse para trabajar y dejar solas a las mujeres (Entrevista, 2021).

La Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) ha señalado que las violaciones de niñas son más frecuentes de lo que conoce, pero que, ante la ausencia de medios probatorios y de las garantías necesarias para denunciarlos, quedan en el anonimato y en el dolor interno de las comunidades indígenas. El Observatorio de Niñez y Conflicto Armado de la Coalición contra la Vinculación de Niños, Niñas Jóvenes al Conflicto Armado en Colombia (COALICO) ha identificado 117 eventos en 2020, que han afectado a más de 8.000 niños y niñas en todo el país, el propio ejército colombiano ha estado implicado en muchos de estos casos.

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en un comunicado del 17 de julio de 2020, donde urge al Estado colombiano a investigar y ofrecer protección y reparación a las víctimas y sus familiares, reporta los siguientes hechos:

- el 8 de septiembre de 2019, una adolescente indígena de 15 años del pueblo Nukak Makú habría sido secuestrada durante cuatro días en el campamento del batallón militar, donde habría sido violada sexualmente de manera reiterada por

integrantes del Ejército. No ha habido avances de justicia en este caso.

- la presunta existencia de otros cinco casos de violación sexual a niñas indígenas de Nukak en este mismo resguardo a manos de integrantes del Ejército.
- el secuestro del 22 de junio de 2020 y posterior violación sexual colectiva de una niña indígena del pueblo Embera Chamí, de Pueblo Rico.
- el Ejército Colombiano dio a conocer que desde el 2016 se habría identificado a por lo menos 118 militares implicados en casos de presuntos abusos sexuales.

En Venezuela, organizaciones indígenas han denunciado que niñas y adolescentes son utilizadas como mercancías para labores domésticas y explotación sexual, especialmente en las zonas de explotación de oro y minerales preciosos, ofreciéndolas a un precio que oscila entre 5 y 10 gramos de oro, costo que es mayor mientras menor es la edad de la niña.

En Guatemala, prácticas de violación de los dueños de tierras, fueron instauradas históricamente y son acciones en las que subyacen relaciones de poder. Mujeres ladinas pobres e indígenas del área rural, debían realizar trabajos de servidumbre en las casas patronales o fincas cafetaleras. Esa sujeción de servicio doméstico también generaba violencia sexual contra ellas por parte de los patronos. Prácticas como el derecho de pernada aún siguen vigentes (FLACSO-Guatemala, 2016).

En Paraguay, Ángela Sales, integrante de la Asociación Nacional de Mujeres Kuña Guaraní Aty, dijo que:

El tema del embarazo precoz es muy alto en las niñas especialmente indígenas en las comunidades de 10, 11, 12 años. Hace pocos días, una niña de 12 años tuvo mellizos a raíz de una violación. En algunos pueblos, hay una cultura muy fuerte de machismo que argumenta

que estar con menores es cultural o que las niñas, cuando tienen su iniciación, ya están preparadas para los hombres. Las niñas crecen con hijos solas sin comida, sin casa, sin saber qué hacer, eso hace que los niños crezcan en una situación peligrosa, se encuentran en roles similares a los de su mamá que también fue una madre adolescente. Los hombres aprovechan esa pobreza, esa situación difícil en que se encuentra una niña y de igual forma abusan. La prostitución es una de las consecuencias de la pobreza también. Prostituidas por los propios hombres de su grupo que son también indígenas (Entrevistas, 2021).

Varones blancos acosan y a veces emborrachan a las niñas y jóvenes indígenas para doblegar su voluntad y abusar de ellas, violarlas. También hay casos en los que hay intercambio monetario o de protección por intercambios sexuales con niñas o niños racializados, y una proporción no conocida sometida a explotación sexual. En una proporción mayoritaria de hechos, participan múltiples violadores y víctimas menores de 16 años, se muestra el contraste entre agresores de niveles sociales elevados, que no pueden disociarse del grado de indefensión y violencia al que resulta expuesta la víctima.

En la justicia, en los casos de violación, en general el *modus operandi* es no tomar denuncias, ralentizarlas, someter a las víctimas a experticias dolorosas y humillantes, desconfiar ante la calidad de la denuncia, y también ocurre la connivencia o complicidad con quienes ejercen violencia sexista y racial en contextos de chineo. En algunos casos, las comunidades se organizan y apoyan a las víctimas para las demandas de derechos humanos. Hay evidencia del carácter simultáneamente sexista y racista del accionar del personal de instituciones estatales (Rodríguez, s/f), que claramente impide el logro de una mínima justicia en estos casos.

El racismo se conjuga con la misoginia en la reproducción de la violación de mujeres originarias como práctica naturalizada. En una operación psicológica compleja y social discriminatoria, los criollos que violan a indígenas se restauran (o buscan restaurarse) como masculinos mediante la violencia hacia quienes consideran más débiles

(Rodríguez, s/f). La violación grupal resulta un rito de potenciación de la sexualidad como marca del poder étnico y reforzamiento de la situación social de privilegio.

En zonas de conflicto en Colombia, Guatemala, México y Perú, la evidencia indica que la mayoría de las víctimas de violencia sexual, entre ellas un 90% de las víctimas de violencia sexual relacionada con la guerra en Guatemala, han sido mujeres y niñas indígenas. Algunos casos son emblemáticos como el caso de la Sentencia Sepur Zarco: dos exmilitares guatemaltecos condenados a 120 y 240 años de prisión por haber utilizado de forma generalizada, masiva y sistemática la violencia sexual, esclavitud sexual y doméstica contra las mujeres como un arma de guerra y como parte de la política de Estado, el exterminio de las mujeres.

Las pandillas y maras formadas como vestigios de la guerra continúan el abuso contra mujeres y niñas. Silvia Juárez, de Organización Mujeres Salvadoreñas (ORMUSA), decía en 2017: “Hemos identificado al menos 13 formas de violación que se cometen contra las mujeres en el contexto de pandillas”.

La Organización CHIRAPAQ, Centro de Culturas Indígenas del Perú, en el Reporte Nacional de 2021, indica que “El crecimiento de las actividades extractivas y productivas en las zonas andinas y amazónicas es indisociable al incremento del comercio sexual de mujeres indígenas”, la oferta de servicio sexual de niñas y adolescentes suele ser parte de los negocios de comida y bebidas alcohólicas. Los encuentros sexuales con los que llegan a trabajar en las nuevas explotaciones son considerados una forma de sobrevivencia, incluso con la anuencia de las familias. Hay registros históricos de prácticas colonialistas y abuso hacia las jóvenes indígenas en la explotación del caucho. Se constató el aumento de las madres solteras y embarazos forzados que modifican las prácticas reproductivas indígenas.

Cada día, 3 niñas de 10 a 14 años se convierten en madres y 1 de ellas vive en zonas rurales. La tasa de crecimiento promedio de maternidad infantil forzada de niñas fue de 29% y en caso de niñas

rurales, fue de 78%. Hay denegación de justicia tanto en los espacios comunitarios como en los institucionales.

Las escuelas también son espacios donde se violenta a las niñas indígenas. Fuera de separar a los docentes abusadores, estos no reciben sanciones y muchas veces vuelven a ser contratados, obligando a las víctimas a convivir con estos agresores.

La lejanía de los centros de salud es una barrera importante para que las mujeres indígenas accedan a una adecuada atención en salud sexual, mucho más en casos de violación donde resultan culpabilizadas y vejadas. Y jóvenes indígenas dicen:

Observamos que nuestros hermanos y hermanas indígenas tienen vergüenza y miedo de ir solas al centro de salud y hablar sobre sexualidad con personas que no conocen. A veces porque el personal de salud no respeta el principio de confidencialidad, y la comunidad se entera de lo que está pasando y termina juzgando. Estas son barreras en el ejercicio pleno de nuestros derechos sexuales y derechos reproductivos (Jóvenes integrantes de CHIRAPAQ, declaración reseñada en 28 Set 2021, La República, Perú).

Por su parte, como plantea Mara Viveros Vigoya (2008), hay una sexualización de la raza que hipersexualiza a las niñas, adolescentes y mujeres negras. La explotación sexual masiva de mujeres negras no terminó en la plantación ni con la abolición de la esclavitud, hoy está presente en las películas y los medios de comunicación globales, y es así como este falso estereotipo continúa extendiéndose. En la sexualización de las niñas negras, hay una negación de la infancia para las oprimidas. Las ideas sobre una sexualidad agresiva de las negras y mulatas sirven para justificar los abusos sexuales.

En Brasil, más de la mitad de las víctimas de violación son niñas negras, 50,9% según XIII Anuario Brasileño de Seguridad Pública, publicado por el Foro Brasileño de Seguridad Pública (FBSP). Cada 15 minutos, se viola a una niña. Por su parte, el porcentaje de niñas de hasta 13 años que tuvieron hijos fue mayor entre las mujeres negras (67,5%). La violencia repetida ocurrió en el 58,2% (Souto, Rayone,

2017), a pesar de que, de acuerdo con el Código Penal brasileño, las relaciones sexuales con menores de 14 años son tratadas como un delito sexual contra una persona vulnerable, independientemente o no de la prueba en juicio por el consentimiento de la víctima, o cualquier otra circunstancia.

A pesar de que son niñas, son vistas con sospecha cuando la violencia pasa a primer plano. Preguntan “¿por qué no se lo dijo a su madre y a su familia?”. Mientras tanto, rara vez se interroga al agresor. Lo que sorprende, es una reacción de normalidad, de naturalidad con la que los agresores afrontan sus crímenes, en algunos casos han circulado videos grabados por los agresores. Lo que une la violación colonial y la violación colectiva es la ideología patriarcal: el sentimiento de propiedad privada, que naturaliza y banaliza el acto sexual no consensual. Se romantiza la violación y la desigualdad es erotizada.

Las mujeres negras son más víctimas de la violencia que las mujeres blancas y, sin duda, las raíces del problema están asociadas con la esclavitud, el racismo institucional que persiste hasta el día de hoy. Elementos culturales y mediáticos contribuyen al mantenimiento y aumento de la violencia y discriminación contra las mujeres negras y cito el ejemplo del carnaval, en el que las mujeres negras se asocian con el sexo y forman parte del negocio turístico. Hacen vulnerables a las mujeres negras, y autorizan violaciones en su contra. Las condiciones de vida de las niñas y mujeres negras, sus viviendas precarias y con hacinamiento, su desempleo, forman parte del escenario que impulsa y perpetúa la violencia contra ellas.

Sueli Carneiro (2019) expresó así la situación de las mujeres negras:

Para las mujeres negras, consideradas privadas de estos atractivos, se reserva la condición de “caballo de batalla”: “negro para el trabajo, blanco para casarse y mulata para fornicar”. Esta es la definición de género / raza, instituida por nuestra tradición cultural patriarcal colonial, para las mujeres brasileñas, que, además de estigmatizar

a las mujeres en general jerarquizándolas desde el punto de visión patriarcal ideal de una mujer, introduce contradicciones dentro del grupo femenino.

En este contexto cultural de violencia y violación, la niña negra crece con el estigma de ser promiscua. Se refuerzan conceptos racistas de exotización y condena a las mujeres negras a una vida en la que su sexualidad siempre será su torturadora. Vista como madre soltera, sin marido y sin moral.

Las uniones tempranas o matrimonios infantiles

Según UNICEF (2019), en América Latina y el Caribe, 1 de cada 4 mujeres contrajeron matrimonio o mantenían una unión temprana antes de cumplir 18 años. La mayoría de las mujeres que contrajeron matrimonio durante su niñez dio a luz antes de cumplir sus 18 años; 8 de cada 10, lo hicieron antes de cumplir los 20 años. Una de cada cinco niñas-esposas contrajo matrimonio con un hombre al menos 10 años mayor, la diferencia de edad aumenta la desigualdad de género y suprime la autonomía. Cualquier unión antes de los 18 años tiene impactos significativos en la capacidad de desarrollo individual de las niñas y adolescentes, y en su contribución al desarrollo del país.

La prevalencia del matrimonio y uniones tempranas no ha variado en nuestra región durante los últimos 25 años. Los índices de matrimonio infantil varían en toda América Latina y el Caribe, desde menos del 10% en Jamaica, hasta más del 30% en la República Dominicana, Nicaragua, Honduras y Brasil.

La región cuenta con uno de los 20 países con mayor prevalencia de matrimonio infantil, Colombia presenta uno de los números más altos de mujeres casadas antes de los 15 años. En Guatemala, más de la mitad de las chicas viviendo en zonas rurales (la mayoría provenientes de poblaciones indígenas mayas) se casan antes de los 18 años.

Es un fenómeno complejo que se relaciona con la pobreza y la desigualdad de género. Según indica UNICEF, la mayor exposición a esta problemática está en las zonas rurales y entre los grupos indígenas y afrodescendientes. Los datos sobre tendencias demuestran que ALC es la única gran región del mundo donde no se han registrado descensos significativos en los últimos 10 años, sin embargo, los datos no se actualizan con rapidez. Y, por otra parte, la mayor frecuencia está en uniones de hecho, informales, de las cuales no queda registro.

Jimena Tejerina, feminista comunitaria anti patriarcal boliviana, dice:

Donde hay extractivismo hay pobreza. Las niñas que quedan embarazadas lo hacen por una situación económica de las familias. Hay algunas niñas que comentan, por ejemplo, que las madres no las dejaban entrar a la casa porque tenían que llevar dinero a estas y, como no sabían de dónde conseguirlo, terminaban en relaciones con personas adultas por dinero. Siendo niñas, siendo ellas muy niñas, ves guagüitas chiquitas entre 13, 14, 15, 16 años con sus bebés y al lado, su pareja, un joven minero que ya debe tener sus 25, 30 años. Todo se está resolviendo en términos muy complicados, porque es como si la niña fuera propiedad privada de la mamá y esta pudiera cederle sus derechos a la iglesia, a su vez esta pudiera hacer lo que quiera amparada en esta relación con la madre. Hombres buscan establecer relaciones con niñas porque buscan educarlas y amoldarlas a su carácter (Entrevista, 2021).

Los factores asociados con los matrimonios y uniones tempranas son: (1) decisión de algún miembro de la familia de una unión para hacer frente a un embarazo y asegurar la responsabilidad del hombre por la niña y el bebé potencial; (2) control de la sexualidad de las niñas, limitando comportamientos percibidos como riesgosos; (3) búsqueda de seguridad financiera de las niñas y / o familiares; (4) una expresión de la búsqueda de las niñas de dejar la casa de sus padres; (5) preferencias de los hombres por niñas más jóvenes (percibidas

como más atractivas sexual y físicamente y más fáciles de controlar que las mujeres adultas) (Taylor et al., 2015).

Las uniones tempranas y forzadas son más comunes que los matrimonios en edades tempranas, y se constituyen en una práctica naturalizada en la sociedad, que se da independientemente de las disposiciones legales que estipulan la protección de las niñas y las adolescentes. Algunas familias entregan a las niñas para concretar apoyo de los hombres que tienen un bienestar económico relativo; en general, es más bien una expectativa de las familias de recibir apoyo cuando lo requieran o necesiten, y asegurar una mejor calidad de vida a las hijas. La mayoría de las niñas-esposas, abandonan la escuela y se convierten en cuidadoras de familia e hijos, en general, encerradas en sus casas y en condiciones de precariedad.

En general, el sexo con niñas es consentido o tolerado por la comunidad. Se trata de una estrategia para escapar de la pobreza familiar y de una manera de ayudar a sus familias. Una parte de los hombres que entran en estas uniones ejercen violencia contra sus parejas infantiles, muchas veces luego de un tiempo las abandonan y las dejan solas con hijos. Las normas masculinas dominantes empujan a los hombres a unirse con las jóvenes. Una gran parte de niñas entrevistadas afirmaron que su motivación para establecer una unión era la violencia en su casa originaria, sin embargo, se repite la situación de violencia con su pareja. 5 de cada 10 niñas unidas precozmente reconocen sufrir violencia dentro de las uniones (Greene, UNFPA, S/f).

Las niñas son tratadas por sus familias como bienes negociables, en función de ciertos atributos de valor canjeable: si es virgen o no; si queda embarazada o no; si es bella o sexy; si tiene experiencias de abuso en la casa; si se trata de una prueba de amor; si se le concibe como seria versus problemática o es un agarre (Plan International República Dominicana, 2017). En el caso de las niñas, el bien negociable es poder salir de su casa, lo que ellas consideran emancipación y a veces la prueba de amor.

El matrimonio y las uniones son una construcción cultural. Persiste la creencia de que las mujeres deben casarse jóvenes, a las mayores de 20 años en las zonas rurales y más alejadas ya se las considera mayores. Se corre el peligro de quedarse solteras y la soltería resulta un estigma. Todo el sistema cultural se basa en que las mujeres no valen si no tienen una pareja. Son prácticas que mantienen el control sobre la sexualidad de las mujeres, el matrimonio a temprana edad alarga la edad fértil de las mujeres y garantiza la paternidad de hijos e hijas.

Por su parte, los estereotipos patriarcales impulsan a que los hombres perciban el cuerpo de las niñas-adolescentes como fetiches de una sexualidad femenina inocente y, por ello, aún más erótica. Se trata de la hipersexualización de un cuerpo que se considera nuevo, poco usado o en formación que se convierte en objeto del deseo en la medida que es un cuerpo que puede conquistarse por primera vez. También, está el deseo de dominación facilitado por la diferencia de edad, las niñas y adolescentes se perciben como más obedientes. Existe una convicción de que una pareja más joven impulsa un mejoramiento del desempeño sexual, en todo caso la inexperiencia de la pareja permite generar mayor seguridad.

Al vivir en condiciones de pobreza y desigualdad, las oportunidades son pocas y las inseguridades son altas. La unión a corta edad surge, así como parte de una serie de otros eventos de la vida de las niñas que comienzan en la niñez y la adolescencia temprana, como la iniciación sexual, embarazo y maternidad. El matrimonio/unión es atractivo y se presenta como un extremo seguro. Una vez en unión, los hombres ejercen control sobre las niñas en términos de su movilidad, sexualidad, prácticas de maternidad y tampoco se alcanza la estabilidad deseada porque el abandono, pasado un tiempo, es altamente frecuente.

A la fecha, casi todos los estados latinoamericanos han elevado el límite de edad a 16 o 18 años, principalmente mediante enmiendas legislativas, a veces mediante decisiones constitucionales. En Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Nicaragua, Paraguay, Uruguay y Venezuela,

se considera legal el matrimonio al cumplir los 16 años. En Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, Panamá, y Perú, la edad legal para contraer matrimonio está vinculada a cumplir los 18 años. En México, donde las normas de derecho civil varían regionalmente, la legislatura federal llamó a todos los territorios a fijar la edad legal para contraer matrimonio en los 18 años. Muy recientemente, la República Dominicana también elevó la edad legal para contraer matrimonio a 18 años (Wiedeman, 2021).

Sin embargo, esto no impide las uniones informales ni los matrimonios religiosos o indígenas y sobre todo no actúa sobre las condiciones sociales, culturales y económicas que los generan.

El consentimiento sexual: edad y condiciones

En la relación violencia-uniones forzadas-embarazo-maternidades infantiles, está incluida la edad mínima de consentimiento sexual, definida como la edad en que una persona se considera capaz de consentir la actividad sexual. Y aún más compleja la pregunta sobre qué características y condiciones tiene el consentimiento sexual, que suele entenderse con un consentimiento activo de acuerdo en tener actividades sexuales con otra persona.

Un consentimiento activo debe tener como características básicas: ser libremente dado, es decir, sin presiones, amenazas ni manipulaciones; entusiasta, es decir, con voluntad de acción y no para cumplir con modelos esperados; específico, que se acepten algunas demostraciones no quiere decir que se acepten otras; informado, en cuanto a las modalidades y consecuencias; y reversible, se puede cambiar de parecer en cualquier momento. Si se aplicaran de manera taxativa estas características, gran parte de las relaciones sexuales que consideramos consentidas no lo serían, en especial pensando en los estereotipos y mandatos sexuales que predominan en nuestra región y que van llevando a las jóvenes, y a muchas adultas también, a situaciones sexuales y consecuencias no libremente escogidas.

El concepto de consentimiento tiene una marca de estereotipos de género, que naturaliza un sistema de relaciones donde las mujeres son las que consienten a las demandas masculinas. La capacidad de consentir es resultado de una serie de fenómenos estructurantes, característicos de la modernidad que suponen individuos autónomos, libres y racionales, pero que para las mujeres han sido complejos y accidentados. El derecho a negarse a sostener relaciones sexuales como parte de la libertad sexual es una conquista política feminista de enorme envergadura (Pérez Hernández, 2016). Recién en la segunda mitad siglo XX, el consentimiento sexual de las mujeres se reconoce como parte integrante de la libertad individual, aunque todavía dista mucho de ser comprendido y practicado de manera cabal.

El consentimiento se basa en una voluntad libre y autónoma, pero, sin embargo, la libertad de la práctica sexual de las mujeres y especialmente de las niñas y adolescentes es un nudo problemático. Códigos morales y sociales de género atraviesan el consentimiento femenino, la cultura de sujeción las empuja a consentir y las hace responsables por su incapacidad para impedir una agresión sexual, haberla provocado o no haber tenido la fuerza para resistirla. Se presenta el consentimiento como un hecho completamente individual sin considerar contextos socioculturales y experiencias subjetivas. Por ejemplo, la experiencia sexual no deseada de una mujer (en el marco de una relación de pareja) es atribuida a su aparente incapacidad para comunicar efectivamente sus intenciones y deseos. Se hace reposar la responsabilidad sexual en una sola parte de la pareja, obviando las estructuras sociales y sexuales de la desigualdad de género, la sumisión y disparidad que generan.

En la mayoría de los casos y juicios por violación, la discusión gira en torno a la forma en que la víctima pudo haber dado consentimiento. Los perfiles sexuales anteriores si fueron de jóvenes muy activas sexualmente sirven como justificación para que no sea necesario el consentimiento explícito en el hecho. Notorios casos de violaciones en manada han sido exculpados por pasados sexuales de la víctima, alcohol o porque ella se colocó en situación de riesgo.

En el caso de las niñas y adolescentes, la presión es aún más grave, puesto que la desigualdad de poder, sobre todo en parejas con diferencias importantes de edad, es más profunda. Cuanto mayor es la diferencia de edad, siempre a favor de la parte mayor masculina, más profundo es el poder que se ejerce sobre las niñas y adolescentes. La edad mínima de consentimiento sexual tiene como objetivo proteger a los y las adolescentes de los abusos y de las consecuencias, de lo que no sean plenamente conscientes al participar en la actividad sexual temprana.

La mayoría de los países de la región han establecido la edad mínima de consentimiento sexual entre los 14 y 16 años. La actividad sexual con una persona de edad menor que la de consentimiento sexual es considerado un abuso sexual. Tres países en la región han establecido límites de consentimiento sexual por debajo de los 14 años: Argentina, Costa Rica y Uruguay a los 13 años y México, en algunos estados, a los 12 años. En Chile, la edad del consentimiento es a los 14 años para sexo heterosexual y 18 para el sexo homosexual. Algunas leyes toman en consideración la diferencia de edad entre las parejas, que no debe ser mayor de 3 años.

Las estructuras de desigualdad, pobreza, culturales y sociales empujan a las niñas y jóvenes a relaciones sexuales en las que el mismo concepto de consentimiento debería debatirse. ¿Es acaso viable que una niña o adolescente pueda dar consentimiento en plena libertad y autonomía, viviendo a los 14 años en familias con niveles de violencia o precariedad y pobreza crónicas?, ¿podría pensarse en consentimiento de algún tipo en la telaraña invisible del abuso sexual familiar donde se impone el silencio? Sin duda no hay consentimiento en uniones sexuales tempranas donde las niñas y jóvenes son sujetas al poder masculino de su pareja, validado por las costumbres y modelos comunitarios, ni en las relaciones de abuso en los entornos donde profesores usufructúan poder y admiración, ni en los entornos laborales de precariedad donde las niñas y jóvenes se ganan la vida escasamente.

Embarazos y maternidades forzadas

Históricamente invisibilizados en nuestra región, los embarazos de niñas son ocultados o tratados como embarazos a secas, sin tener en cuenta la violación, el abuso y el conjunto de violencias que los rodea. El sistema de salud no las está tratando como víctimas de violencia de género, ya que esa no fue la causa de su consulta. El ocultamiento institucional es el reflejo de un silencio social.

Considerando lo que actualmente conocemos sobre el abuso y la violación sexual en nuestra región, la agresión y abuso se acompaña con violaciones de derechos en varios aspectos que comprenden el derecho a la salud, a una vida libre de violencia, el derecho a recibir justicia: 1) el embarazo en menores de 15 años conlleva mayor riesgo de mortalidad materna y neonatal, el riesgo de muerte es dos veces mayor en las niñas embarazadas; 2) la impunidad que deriva de deficiencias legislativas y de atención las presenta como culpables o cómplices de su propia violación, considerando que ha sido posible el consentimiento; 3) en la amplia mayoría de nuestros países está prohibida la interrupción del embarazo, de manera que se fuerza a las niñas a llegar al parto.

A los riesgos propios del embarazo temprano, se suman derivaciones del impacto emocional de la violencia, la culpabilización, el silencio que envuelve los casos, la falta de apoyo que se pone en juego cuando el abuso no fue detectado ni atendido. El embarazo se vive como una continuidad de la situación de abuso, y, en la mayoría de los casos, el propio embarazo también está rodeado de estigmas. Se provoca la interrupción de la escolaridad, la vida social y en general el proyecto de vida. Son situaciones severas de indefensión, tanto para la niña madre como para el bebé nacido.

Puntualicemos las causas de los embarazos de las niñas en América Latina y el Caribe: 1) la violación sexual reiterada o no, frecuentemente por personas con vínculo cercano familiar o sentimental; 2) matrimonio o uniones infantiles, en las que generalmente hay

diferencias importantes de edad y violencia; 3) relaciones en las que los hombres no toman previsiones y las niñas no tienen conciencia de las consecuencias; 4) explotación sexual.

En el caso de las niñas embarazadas, se pueden aplicar con claridad las causales de interrupción del embarazo, aceptadas en una mayoría de nuestros países, que son el riesgo para la salud y la violación. Los embarazos en niñas menores de 15 años no pueden tratarse como otros embarazos, en todos ellos hay abuso sexual. Muchos de estos embarazos, llegan a ser atendidos médicamente cuando el proceso está demasiado avanzado para su interrupción, ya que muchas niñas y sus madres, que son quienes se ocupan del problema, no perciben el embarazo sino después de varios meses.

La falta de conocimiento del propio cuerpo y la dificultad de percibir el riesgo de un embarazo, sumado a las amenazas sufridas, hacen que esas niñas no tengan una percepción de la situación en la que se encuentran.

El embarazo forzado se produce cuando una niña menor de 14 años queda embarazada sin haberlo buscado o deseado y se le niega, dificulta, demora y obstaculiza la interrupción voluntaria del embarazo (CLADEM, 2016). En realidad, esto debería aplicar en todos los casos en que una niña está embarazada, ¿cómo podríamos afirmar que una niña de menos de 15 años puede tener un embarazo como una decisión deliberada? ¿y que ha dado su consentimiento libre para la relación sexual? Las niñas en general, y en especial, en los ambientes violentos y depauperados, tienen nulo poder de decisión y escasa comprensión sobre las circunstancias que las llevan a un embarazo. De allí que, poco frecuentemente, podríamos pensar que los embarazos en niñas, cuanto menores sean, es menos posible que se produzcan en el marco de relaciones sexuales consensuadas y con claridad sobre las implicaciones que conllevan.

Los estudios empíricos han venido mostrando que la mayoría de los progenitores de los(as) hijos(as) de niñas y adolescentes son mayores que ellas, principalmente tienen entre 15 y 19 años, pero pueden llegar a tener hasta 30 años o más. Algunos países hacen una

distinción entre niñas que tienen parejas con otros jóvenes y otras que tienen parejas con una diferencia de edad mayor de 5 años, mantienen una distinción entre embarazos deseados o consentidos en el primer caso y embarazos forzados en el segundo caso.

Obligar a una niña a llevar a término su embarazo debe ser considerado tortura o trato cruel, inhumano o degradante en los términos de la Convención contra la Tortura (1984) y del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Desde 1998, el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional considera al embarazo forzado como crimen de lesa humanidad o como crimen de guerra, según el contexto y las características del caso.

A diferencia del embarazo forzado, como señala CLADEM (2016), la maternidad es un compromiso a perpetuidad, transforma para siempre la vida desde el punto de vista físico, psíquico y social, altera las posibilidades de educación, acceso a recursos económicos y afecta las relaciones sociales de la niña no solo al interior de su familia sino con su entorno.

La penalización del aborto y no proporcionar anticoncepción de urgencia ni servicios de aborto a las menores embarazadas como resultado de actos delictivos las fuerzan a la maternidad, lo que causa grave daño a su salud física, psíquica y emocional, así como a sus oportunidades de desarrollo. El énfasis biomédico en los servicios de salud pasa por alto el efecto de los embarazos no deseados, la violación y la violencia sexual en términos generales, pero especialmente en el caso de las menores, y fracasa en la prestación de servicios adecuados para abordar de manera integral sus necesidades en materia de salud.

La negativa al aborto se hace mediante tácticas dilatorias, se demora para que ya sea demasiado tarde para la interrupción. En una cantidad de casos, las propias niñas -sin saber que están embarazadas- llegan demasiado tarde a un servicio de salud. Se restringe el acceso por desinformación, o por reticencia del personal de salud, alegando objeción de conciencia. Otra estrategia denegatoria se centra en esgrimir el fin superior del niño(a) por nacer en perjuicio del

fin superior de la niña embarazada. Otra forma de negativa consiste en restringir las condiciones aceptadas de un aborto terapéutico, a solo algunas condiciones graves de afectación de la salud física, excluyendo todas aquellas otras referidas a la salud mental o salud social. Las leyes que penalizan totalmente el aborto, en realidad, perpetúan patrones culturales de estigma y discriminación hacia las niñas y mujeres que viven en condiciones de mayor vulnerabilidad y son objeto de discriminaciones múltiples.

Veamos algunos casos paradigmáticos:

- Paraguay, 2018: una niña de 14 años murió dando a luz en Paraguay. Quedó embarazada al ser violada por un hombre de 37 años, y falleció mientras los médicos le practicaban una cesárea de emergencia, en un intento desesperado por salvar su vida y la del bebé, luego de haber pasado varias semanas en el hospital por complicaciones relacionadas con el embarazo. “Su cuerpo no estaba preparado para un embarazo”, manifestó el director del hospital. El bebé sobrevivió.
- Perú, 2019: NGRH tiene 13 años y está embarazada producto de tres violaciones por un vecino de 23 años de edad. Un día, la menor se desmaya y la madre la lleva al médico, enterándose que ya tenía 16 semanas de gestación. Recién ahí la madre se entera de lo ocurrido. Con 6 meses de gestación, ya ha ingresado de emergencia en el Hospital Edgardo Rebagliati, donde ni siquiera le han comunicado que por su estado de salud tiene derecho a un aborto terapéutico. Ha tenido dos infecciones urinarias graves, un desgarró, constantes dolores de vientre y se encuentra en shock emocional por tres crisis nerviosas que le impiden comer y dormir; con intentos de autolesionarse. La negativa de aborto aquí se basa en la desinformación. La madre comenta: “Hasta el momento los médicos nunca me han comunicado que a mi hija le podrían haber practicado un aborto terapéutico, sobre todo, porque está sufriendo mucho, si me lo hubiesen dicho yo hubiera

decidido lo mejor para ella... no puedo perderla” (Pérez-Durand, 2019, citado en Aristides, 2019).

- Brasil, 2019: El 11 de diciembre de 2019, Luana Ketlen, una adolescente de 13 años falleció en una pequeña ciudad en la zona rural del Estado de Amazonas en Brasil, después de la inducción a un parto prematuro, cuando era trasladada a la Capital (Manaus), pues necesitaba de una Unidad de Terapia Intensiva, lo que no había en el hospital de su comunidad. Luana sufrió violencia sexual por parte de su padre durante cuatro años, quedó embarazada, fue forzada a gestar y parir. Luego de eso, murió. Tanto en Brasil como en Latinoamérica se repiten situaciones inadmisibles de violencias sexuales hacia niñas-adolescentes. Los cuatro años de tortura padecidos por la joven no son lamentablemente una excepción en la región y tampoco lo es el embarazo por violación. La niña fue por primera vez a un servicio de salud, con dolores agudos, recién a los siete meses de gestación. El médico de guardia diagnosticó anemia profunda y decidió anticipar el parto. Pasados esos procedimientos, el estado de salud de Luana se agravó y falleció antes de subir al avión hacia Manaus.
- Nicaragua, 2021: Una niña de 13 años murió luego de dar a luz en un municipio pobre del sureste de Nicaragua, informó este sábado el Gobierno local. Tenía 12 años cuando un hombre de 18 años la llevó de su casa, al año siguiente la embarazó y la niña regresó a vivir con su madre. El corazón de la niña se detuvo (shock hipovolémico) como consecuencia de una “hemorragia posparto, por desgarro de útero, más atonía uterina”, es decir, que el útero no se contrajo tras el parto, según el reporte del Ministerio de Salud. La niña dio a luz por vía vaginal a una bebé este viernes, de acuerdo con la información oficial, en una comunidad rural del municipio de Laguna de Perlas, de la Región Autónoma Caribe Sur (RACS), una de las zonas más pobres y aisladas de Nicaragua. El aborto

está totalmente prohibido en el país centroamericano. (EFE, 2021).

- Argentina, 2021: Murió la niña wichi de Pacará que fue abusada y embarazada. Cursó ocho meses de un embarazo que no eligió. Soportó la peligrosa hipertensión gestacional o preeclampsia sin ningún control médico y en condiciones de nutrición lamentables. Fue a parar a una camilla de emergencias del hospital de Tartagal con contracciones donde, finalmente, le sobrevino la eclampsia con sus convulsiones arteras que la voltearon de la camilla, haciendo que el bebé perdiera la vida en el acto tras una cesárea urgente y ella quedara con muerte cerebral durante 16 días. En el hospital de Tartagal, solo hay una médica no objetora de conciencia (Infonews y otros, 2021).

Estos son solo algunos casos que han logrado notoriedad en los medios de comunicación en los últimos años, en todos ellos está la pobreza y la discriminación como entorno habilitante de la violencia y opresión sexo-genérica, que no cuentan con protección de ninguna clase. El personal de salud que atiende a las niñas con frecuencia las revictimiza y estigmatiza, como si ellas hubieran podido impedir la violencia que las embarazó, cuando la atención sanitaria es, en realidad, el espacio al cual acuden en primer lugar en búsqueda de apoyo.

Sistemas de salud insensibles y con baja formación, familias y comunidades con prejuicios machistas y sistemas de protección inexistente son los factores que determinan las rutas de violencia que producen niñas madres con sufrimiento y muerte. Hay una relación estrecha entre los embarazos tempranos y los embarazos infantiles y la mortalidad materna.

CLADEM (2021) plantea la violencia sexual como un tipo de violencia feminicida que actúa como parte del continuum y de la acumulación de otras dimensiones de la violencia: embarazos forzados, mortalidad materna, suicidios, etc.

Aunque las niñas embarazadas no lleguen a la muerte, Planned Parenthood Federation of America (PPFA) ha documentado severas consecuencias para su salud: 24% tuvieron complicaciones alrededor del momento del parto, incluidos hemorragia posparto e infecciones, 50% dieron a luz con cesárea, una alta proporción de partos prematuros y con retardo en el crecimiento uterino. En todos los casos, existen afectaciones graves a la salud emocional y mental de las víctimas. Se ha comprobado que:

Persiste un enfoque biomédico sobre la afectación que los embarazos no deseados, y particularmente producto de una violación, tienen en la salud física de las niñas y adolescentes, obviando las repercusiones en la salud mental y social. Refleja una limitada interpretación del derecho a la salud, la cual no está permitiendo que la salud de las menores sea tratada de una manera integral y por ende están sufriendo múltiples violencias y discriminaciones (Planned Parenthood Federation of America –PPFA–, 2016).

En las adolescentes, aunque el embarazo no sea producto de una violación, sino de relaciones afectivas consensuadas con pares, la situación es producto de un conjunto de determinaciones y sujeciones que las jóvenes viven, la violencia de su entorno y las relaciones autoritarias de género, que las van llevando a una maternidad que también puede calificarse como forzada.

La elección de las niñas y adolescentes como víctimas está vinculada a la posibilidad de ejercer el poder o bien sobre alguien a quien creen que pueden someter o bien sobre quienes tienen derechos. Identifican la coerción como un modo normal de proceder y una amplia proporción de los perpetradores suelen indicar que la culpa de la situación es de la propia víctima.

El embarazo forzado perpetúa en la niña la violencia sexual y la expone a nuevas y reiteradas formas de violencia y vulneración de sus derechos humanos, que socavan de igual modo su integridad personal, su condición de niña y sus posibilidades futuras. La mortalidad materna en niñas de 10 a 14 años es la máxima expresión de la gravedad

de las violaciones múltiples a los derechos humanos de las niñas, en tanto primero son embarazadas como consecuencia de una violación y luego mueren a consecuencia del embarazo forzado que, por acción u omisión del Estado, deben mantener.

Las niñas embarazadas y sus madres son víctimas de violencia institucional, cuando debieran tener la protección del estado, la sociedad y sus instituciones. Las niñas madres no solamente sufren la inacción del Estado en cuanto a la protección contra los abusos que vulneran su libertad sexual e integridad, sino que se ven obligadas por el mismo Estado a pagar, de por vida, las consecuencias de esos abusos.

Las perspectivas de vida de las niñas y de las adolescentes forzadas a ser madres son muy estrechas. Quedan importantes secuelas psicológicas, síntomas depresivos y tendencias suicidas, los daños emocionales son mayores cuando el abuso sexual fue incestuoso. El abandono escolar es otra de las consecuencias y la historia consiguiente de trabajo informal y precariedad. Se trata de un horizonte de escasos derechos en un círculo de pobreza que afecta a la niña madre, a su hijo/a, a la familia y a la comunidad. Producto de violencia, la niña-madre no recibe apoyo de quien produjo el embarazo, en todo caso, lo recibe de su familia, se trata de maternidades solitarias y con dolor. La maternidad forzada genera que ellas se queden ancladas en las labores de cuidado. La maternidad temprana conduce, como todos los estudios indican, a vidas limitadas y en condiciones de precariedad y pobreza.

La situación es repetida: niñas o mujeres violadas expuestas a un debate que se da sobre sus cuerpos y que omite o vulnera directamente sus subjetividades, su vida futura, su integridad. Ninguna de ellas tiene la fuerza personal y social para enfrentarse al poder médico, judicial, religioso y político que le niega o la hace desistir de la interrupción del embarazo. Se las convierte en receptáculos para engendrar sin tener en cuenta sentimientos ni proyectos de vida.

El embarazo forzoso afecta todas las dimensiones de la salud, incluso la salud mental, generando una afectación que puede llevar

a las depresiones y al suicidio. Varios estudios llevados a cabo principalmente en la región centroamericana (Landa, 2013; Camacho et al., 2013; Rodas, 2014; UNFPA, 2019; FLACSO, 2019) dan cuenta de la relación entre embarazos tempranos y suicidios. El embarazo es un factor de estrés muy importante que exige una cantidad de adaptaciones biológicas y de la vida, la irrupción de un embarazo no deseado y no planificado provoca ansiedad y desesperación. Muchas embarazadas víctimas de violencia reportan la sensación de estar “encerradas sin salida”: La presión social que significa un embarazo en las jóvenes cuando su familia y comunidad las rechazarían por estar en esa situación.

La investigación de FLACSO (2019), indica que “más del 75% de los casos analizados a profundidad viven la experiencia de embarazo en silencio y sin vincularse a ningún servicio de salud”, lo que indica el nivel de estigmatización que implica para las jóvenes. Todas ellas vivían en condiciones de pobreza, y tenían embarazos producto de violencia o engaño, que es también una forma de violencia patriarcal. La conclusión consiste en que ser adolescente y estar embarazada es un factor de riesgo de suicidio, ya que estos embarazos son consecuencia de la desigualdad de niñas y adolescentes atrapadas en circunstancias de opresión, pobreza y estructuras de machismo y patriarcado.

Por su parte, la investigación de UNFPA (2019) se pregunta si la decisión de terminar la vida es una decisión de las niñas o de la sociedad, porque la vulneración de derechos configura un contexto impulsor de tales fatales consecuencias. Los condicionantes que vulneran derechos de las niñas y adolescentes son: las relaciones de poder y violencia en contra de las niñas, adolescentes y mujeres las pone en desventaja constante; medios de comunicación masiva y redes sociales que muestran el cuerpo femenino como territorio de propiedad patriarcal; negación y falta de acceso a la salud sexual y reproductiva.

Hay una relación directa entre embarazos no deseados y suicidio, especialmente en los casos en que el entorno se siente amenazante,

prejuicioso y estigmatizador, lo que ocurre en comunidades donde las normas patriarcales son muy vigentes y estrictas, y se convierten en una cárcel invisible para las jóvenes. Un caso emblemático es el de Paula Albarraçín, recogido en Sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos contra el Estado de Ecuador. Paula, de 14 años, fue abusada reiteradamente en la escuela y se quitó la vida a causa del sufrimiento psíquico asociado. La estigmatización, marginalización y exclusión de las niñas y adolescentes que sufren violencia ocurre en las zonas urbanas y rurales, aisladas material y moralmente por ser víctimas de violencia sexual y con un embarazo forzado no deseado.

Ana Lucía Ramazini, investigadora de FLACSO Guatemala, indica:

[...] necesitamos poner en la mesa de discusión la salud mental y como esta es vulnerada por un embarazo en niñas y adolescentes. Nuestra última investigación, les comentaba también “Vidas silenciadas...”, muestra datos de esta tragedia silenciada, es decir el suicidio en niñas y adolescentes por embarazos no planeados, no deseados y forzados. Las adolescentes embarazadas tienen un riesgo de suicidio hasta 3 veces mayor que las adolescentes que no están embarazadas. El embarazo, y esto lo comprobamos a través de la investigación, irrumpió en sus proyectos de vida, en aquellos casos en los que encontramos sus historias y las recopilamos en esta investigación, las llevó al suicidio. Es decir, el continuo de violencia sexual llega a ser tan desbastador en niñas y adolescentes que los embarazos forzados, no planeados, no deseados influyen en los suicidios en que tomen la decisión de suicidarse frente a no encontrar otras salidas. En pocas palabras, los embarazos en niñas y adolescentes impactan en el aspecto psíquico, emocional y social. Vemos ahí cómo se interrelacionan todas las diversas manifestaciones de violencia y limitan su derecho precisamente a una vida libre de violencia, una vida plena y un proyecto de vida que les permita desarrollarse integralmente (Entrevista personal, realizada el 20 de noviembre 2021).

En el reciente estudio de CLADEM (2021), Investigación sobre la interrelación y los vínculos entre la violencia sexual y la muerte de niñas

y adolescentes en la región de América Latina y el Caribe (2010 - 2019), se muestra con base en evidencia empírica la relación de la violencia con las muertes por suicidio, la mortalidad materna, la negación de interrupción del embarazo, y las desapariciones. Se demuestra el continuum de la violencia sexual con la violencia feminicida.

La prevalencia de postulados antiderechos sexuales y reproductivos a nivel personal, familiar y comunitario que dan lugar a estigmatización y rechazo generan miedo de enfrentar a la familia y a la sociedad. Víctimas de incesto o violación familiar que tienen que quedarse calladas son criticadas, violentadas, rechazadas y denigradas aun por su propia familia. La mayoría tuvo una sensación de soledad y desesperanza, de profunda desprotección. La violencia social que genera el patriarcado culmina así en la destrucción de las más vulnerabilizadas.

Iglesias evangélicas y católicas, bajo el argumento de defensa de la vida fetal, se oponen a la interrupción del embarazo de las niñas, pero sus argumentos no contemplan la agresión a la vida de ellas. En sus argumentos, las niñas no pueden decidir interrumpir un embarazo, pero sí consideran que son suficientemente fuertes como para soportar una violación, un embarazo, un parto, y luego la maternidad o la entrega del bebé nacido. En Venezuela, en el 2020, una niña de 13 años fue llevada por su madre para interrumpir un embarazo producto de la violación por un vecino de la zona. Quien ayudó a realizar el procedimiento está aún procesada mientras que el violador continúa en libertad. En Bolivia, en el 2021, después de una amplia polémica pública, una niña de 11 años abusada por el compañero de su madre, logró la interrupción de su embarazo.

El embarazo, la maternidad forzada y su relación con la violencia sexual contra niñas es algo que une a América Latina. Es indispensable hacer visible la violencia en su trayectoria contra niñas y adolescentes. Es por eso por lo que trece organizaciones de la sociedad civil y un consorcio que aglomera a más de 150 organizaciones del continente lo denunciaron en una audiencia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en octubre del 2017

y exigieron a los Estados políticas integrales y específicas para las niñas. El 8 de julio de 2020, el Comité de Expertas del Mecanismo de Seguimiento de la Convención de Belém do Pará (MESECVI) expresó su preocupación por los casos de violencia sexual y embarazo en niñas en la región y la tendencia al alza, el agravamiento de la vulneración de derechos de las niñas durante la pandemia y la obligación de proteger a las niñas y adolescentes en su salud sexual y en el acceso a la justicia.

Jimena Tejerina, feminista comunitaria boliviana, sostiene:

Por eso creemos que es importante hacer esa discusión acerca de la maternidad forzada, pues las condiciones socioeconómicas y socio-culturales van forzando este destino para las niñas. Los gobiernos son incapaces de plantear unos programas de apoyo para que puedan acompañarse a las niñas, pese que en Bolivia se ha hablado de un Estado despatriarcalizador, actualmente no se cuenta con ninguna medida, ninguna reflexión que aborde el problema de las niñas que son madres, creemos que eso es difícil, complejo. Los municipios tampoco lo plantean. Hay municipios, por ejemplo, acá, en Potosí, que tienen unas lógicas muy complejas de la relación de los mismos padres con los hijos y las esposas. Los niños tienen más derecho a recibir altas sumas de dinero y las esposas de los mineros están vendiendo y lavando ropa, trabajando por su cuenta para sostener a las guagüitas que son más pequeñitas. Creemos que toda esta odisea de violencia comienza cuando son niñas y se prolonga en la relación de pareja que tienen y se va naturalizando, se va quedando como que es un destino al que las mujeres tenemos que llegar. Es aún más complejo porque Potosí es un lugar donde no se denuncia la violencia, no hay cultura de denuncia porque es como un destino aceptado (Entrevista Personal, 12 de octubre 2021).

En tiempos de pandemia

La violencia sexual, el abuso en todas sus formas, los contextos opresivos, desiguales ya conforman situaciones de vulneración

sistemática de derechos que conducen a las niñas y adolescentes, las más pobres y racializadas, latinoamericanas a embarazos y maternidades forzadas. Durante la pandemia, ha habido un alarmante incremento de la violencia contra niñas, adolescentes y mujeres que aumentó el quebrantamiento de sus derechos sexuales y reproductivos, con grandes impactos en su vida. El encierro con abusadores, la disminución de los ya escasos sistemas de atención a la salud sexual y reproductiva, la casi desaparición de los mecanismos de denuncia y la aun mayor morosidad de mecanismos de justicia, constituyen factores explosivos de victimización de niñas y adolescentes.

En Colombia, se produjeron 27,2 abusos sexuales contra menores de edad, destacando también la proporción de migrantes venezolanas que son víctimas de trata. En Ecuador, se han registrado 190 embarazos más en niñas de 10 y 14 años durante los meses de marzo y julio de 2020 en relación con el mismo periodo del 2019. El aumento es mayor (489 embarazos más) si se considera el rango etario de 10 a 19 años. En Guatemala, entre enero y mayo de 2020, se reportaron 1.962 embarazos en niñas de entre 10 y 14 años y 151 entre marzo y julio del mismo año, también se denunciaron 1.072 casos por violación sexual contra niñas y adolescentes. En Perú, de enero a septiembre, dieron a luz 358 menores de 14 años, superando las cifras del 2019, y 20 niñas menores de 10 años han dado a luz; 900 mujeres fueron reportadas como desaparecidas, de las cuales el 70% fueron niñas y adolescentes (AXAYACATL, PROMSEX, SURKUNA y otras, 2020)

El desabastecimiento de insumos de salud sexual y salud reproductiva, tales como los anticonceptivos y los kits de emergencia, ha sido un fenómeno global de la pandemia que ha tenido especial repercusión en América Latina y el Caribe. Este desabastecimiento ha sido particularmente grave en las comunidades indígenas y las poblaciones rurales. La pandemia ha sido utilizada como excusa para negar el acceso a los servicios de salud sexual y reproductiva. Y en especial, se ha negado el acceso a la interrupción del embarazo.

El 8 de octubre de 2020, en el marco del 177° periodo de sesiones ordinario de la CIDH, varias asociaciones presentaron el Informe

“Violencia sexual, embarazos forzados y acceso a servicios de salud en el contexto de la pandemia del COVID-19” y solicitaron un exhorto a los estados para que se aumente la implementación de políticas públicas para la prevención de la violencia sexual y se garantice el acceso efectivo a la educación, información y acceso a la salud sexual y reproductiva, y en particular a la interrupción del embarazo. Por su parte, según la CEPAL (2020), las brechas en el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos en la región se acentúan en la pandemia y, dadas las dificultades para el acceso a una atención pertinente, oportuna y de calidad en salud sexual y reproductiva, preocupa un posible retroceso con respecto a los avances logrados en los últimos años.

Conclusiones

En América Latina y el Caribe, el embarazo de adolescentes y de niñas a temprana edad constituye una de las formas más agudas de toma la desigualdad en su intersección con la violencia estructural sistémica hacia las mujeres. El embarazo adolescente e infantil es consecuencia de las discriminaciones acumuladas que sufren las niñas, que las va encerrando en círculos de abuso y violencia reiterada, y en muchos casos las lleva a la muerte.

Nuestra región tiene la segunda tasa más alta de embarazo temprano a nivel mundial, nacen anualmente alrededor de 2 millones de hijos e hijas de madres niñas y adolescentes, lo que permite dimensionar el impacto social. Se trata de una realidad reproductora de la pobreza, la desigualdad y la violencia, tanto para las madres como para sus hijas e hijos.

En los últimos 30 años, la fecundidad adolescente (entre 15 y 19 años) ha descendido, aunque más lentamente que la natalidad general, y sigue constituyendo una grave realidad social. La maternidad infantil (menores de 15 años) por el contrario, ha venido aumentando. El subregistro y la falta de datos sobre esta violación a los derechos

humanos pone a las niñas madres en situación de invisibilidad dando continuidad al abuso y violencia a la que fueron sometidas.

Los embarazos de niñas menores de 15 años son producto de violaciones, en general de personas cercanas o familiares. Son gestaciones de altísimo riesgo para las niñas-madres y para sus hijas e hijos. El riesgo de muerte materna en menores de 15 años es el doble que en las mujeres mayores de esa edad. Los cuerpos tan jóvenes no están listos para el embarazo y el parto, y son especialmente vulnerables por complicaciones graves.

Factores de discriminación y situaciones de vulnerabilidad entrecruzada llevan a niñas y adolescentes al embarazo y maternidad temprana. Se trata de un conjunto de realidades que incluyen pobreza, racialización de indígenas y afrodescendientes, exclusión educativa, falta de información y acceso a servicios de salud sexual y reproductiva, inexistencia de educación sexual, ausencia de contracepción moderna, carencia de anticoncepción de emergencia, privación de interrupción del embarazo, sexismo y normalización del abuso y violencia sexual, prejuicios y cultura patriarcal vigente en los entornos y comunidades.

Hay un complejo entramado de clase y género, que se traduce en desigual acceso de los sexos al poder y a los recursos. Los comportamientos sexuales de las adolescentes están determinados, en gran medida, por relaciones de poder asimétricas que vulneran sus decisiones y su capacidad de negociación sexual. El orden patriarcal está muy instalado en las estructuras sociales y familiares en nuestra América, modelando las formas de ser mujer y ser hombre. Por este motivo, cuanto más jóvenes son las mujeres que practican actividad sexual, menos posibilidades hay de que se protejan.

La femineidad se modela muy relacionada con la maternidad, la madre latinoamericana es la mujer ensalzada, sacrificada y que entrega todo por sus hijos, quienes a su vez le dan sentido a la vida. La maternidad continúa siendo la piedra angular de la construcción de la identidad de género femenina, al menos en su idealización, constituye un mandato cultural muy presente. Continúa existiendo

la hiper valoración de lo masculino y la sumisión de las mujeres en aspectos relacionados con roles familiares, con cuidados y especialmente, con sexualidad.

Niñas y jóvenes son educadas para ser cuerpos para otros y los varones aprenden una masculinidad con derecho de acceso ilimitado al sexo de las mujeres. El amor romántico favorece la entrega riesgosa de las adolescentes a sus parejas. Pervive la romantización, difundida incluso en la literatura y cine de culto, de las relaciones entre hombres mayores y muchachas muy jóvenes. Una de cada cuatro mujeres latinoamericanas mantuvo una unión temprana antes de cumplir los 18 años.

Factores emocionales también intervienen en situaciones de vulnerabilidad hacia embarazos infantiles y adolescentes. En familias violentas, las jóvenes buscan refugio en relaciones de pareja, otras ven en la maternidad una oportunidad de hacer algo mejor que sus propias madres. Por otra parte, las jóvenes víctimas de abuso y violencia sexual lo viven en sus familias con una gran dosis de soledad y falta de comunicación con sus padres y otros adultos significativos. Los agresores suelen ser parte de los grupos familiares y afectivos, lo que obliga a las niñas a la convivencia, facilitando la frecuencia y reiteración.

La violencia como factor impulsor del embarazo de niñas y adolescentes está presente en las precariedades sociales y económicas que conforman la maternidad temprana como destino inescapable y en el abuso y violencia sexual directa y legitimada. Las investigaciones coinciden en que la primera relación sexual de gran proporción de jóvenes latinoamericanas ha sido forzada o bajo coacción o bajo engaño. A lo largo de los años, se ha ido demostrando que la desprotección familiar y social, aunada con el débil conocimiento que el niño o niña puede tener de sus derechos y sexualidad, son factores que favorecen el abuso sexual.

La incidencia de abuso sexual y violación en nuestra región es mucho más alta de lo que se piensa, aunque cifras consolidadas y comparables son difíciles de conseguir. En general, las cifras se basan

en las denuncias, y sabemos que la amplia mayoría de los casos no se llega a denunciar, en varios países se ha estimado que apenas entre un 2% y un 10% de las violaciones y abusos llegan a la denuncia.

Las violaciones en grupo están en aumento en la región, y son muy frecuentes en las regiones donde hay conflictos armados y donde existen poderes fácticos de pandillas y narcotráfico. La violación sexual que afecta principalmente a niñas y adolescentes no suele ser un hecho aislado, sino que se trata de una cadena de violencia sexual (incluye insinuaciones, tocamientos, intentos de violación y violación). Además, va a continuar luego en otras violencias como la maternidad forzada, las consecuencias físicas de los embarazos, la pobreza y la muerte.

La violencia sexual contra las niñas racializadas o afrodescendientes que pertenecen a los colectivos étnicos empobrecidos y discriminados es más frecuente y ejercida por grupos masculinos de sectores privilegiados. Perduran prácticas como el chineo y el derecho de pernada, como parte del reforzamiento de la situación social de privilegio. La hipersexualización de las niñas negras autoriza las violaciones en su contra.

La prevalencia del matrimonio y de uniones tempranas no ha variado en nuestra región durante los últimos 25 años. La región cuenta con uno de los 20 países con mayor prevalencia de matrimonio infantil. Se trata de un fenómeno complejo también relacionado con la pobreza, la desigualdad y el patriarcado.

Algunas familias entregan a las niñas para concretar apoyo de los hombres que tienen un bienestar económico relativo. En general, es más bien una expectativa de las familias de recibir apoyo cuando lo requieran o necesiten, y asegurar una mejor calidad de vida a las hijas. La mayoría de las niñas-esposas abandonan la escuela y se convierten en cuidadoras de familia e hijos, en general, encerradas en sus casas y en condiciones de precariedad.

En general, el sexo con niñas es consentido y tolerado, e incluso es visto como una estrategia de sobrevivencia, aunque casi todos los estados latinoamericanos han elevado el límite de edad hasta 16 o 18

años para el matrimonio, pero esto no impide la mayoría de las uniones que son informales.

La mayoría de los países de la región han establecido la edad mínima de consentimiento sexual entre los 14 y 16 años. La actividad sexual con una persona de edad menor a la de consentimiento sexual es considerado un abuso sexual. Sin embargo, no hay ni denuncias ni castigos para quienes lo practican.

La violación sexual, el matrimonio y uniones infantiles, las relaciones sexuales sin previsión y la explotación sexual son las causas de los embarazos de las niñas, sin embargo, son tratados en el sistema de salud como si no se tratara de preñeces no consentidas y delitos. No hay denuncias, ni se facilita la interrupción del embarazo. Se constituyen así en embarazos y maternidades forzadas.

La penalización del aborto y no proporcionar anticoncepción de urgencia ni servicios de aborto a las menores embarazadas como resultado de actos delictivos las fuerzan a la maternidad, lo que causa grave daño a su salud física, psíquica y emocional, así como a sus oportunidades de desarrollo, y las lleva a la muerte en muchos casos.

Existen en la región sinnúmero de casos emblemáticos de niñas obligadas a dar a luz que murieron por esta causa, y otras que no llegaron a término en su embarazo porque optaron por quitarse la vida. La violencia sexual es un tipo de violencia feminicida que actúa como parte del continuum y de la acumulación de otras dimensiones de la violencia, de las que son víctimas niñas y adolescentes.

En las adolescentes, aunque el embarazo no sea producto de una violación, sino de relaciones afectivas consensuadas con pares, la situación es producto de un conjunto de determinaciones y sujeciones que las jóvenes viven, la violencia de su entorno y las relaciones autoritarias de género, que las van llevando a una maternidad que también puede calificarse como forzada. El embarazo forzoso afecta todas las dimensiones de la salud, incluso la salud mental, generando una afectación que puede llevar a las depresiones y al suicidio.

Durante la pandemia, ha habido un alarmante incremento de la violencia contra niñas, adolescentes y mujeres que aumentó el

quebrantamiento de sus derechos sexuales y reproductivos, con grandes impactos en su vida. El encierro con abusadores, la disminución de los ya escasos sistemas de atención a la salud sexual y reproductiva, la casi desaparición de los mecanismos de denuncia y la aun mayor morosidad de mecanismos de justicia, constituyen factores explosivos de victimización de niñas y adolescentes.

El embarazo y la maternidad forzada, en el continuum de la violencia sexual feminicida contra niñas y adolescentes une a toda América Latina y el Caribe, es una problemática de atropello, crueldad y desigualdad donde se conjugan y potencian patriarcado, machismo, clasismo y discriminación étnica.

Recomendaciones políticas y líneas de acción

En América Latina y el Caribe, el embarazo de adolescentes y de niñas a temprana edad, constituye una de las formas más agudas que toma la desigualdad en su intersección con la violencia estructural sistémica hacia las mujeres. El embarazo adolescente e infantil es consecuencia y expresión de las discriminaciones acumuladas que sufren las niñas, que las va encerrando en círculos de abuso y violencia reiterada, y que en muchos casos las lleva a la muerte.

Nuestra región tiene la segunda tasa más alta de embarazo temprano a nivel mundial, nacen anualmente alrededor de 2 millones de hijos e hijas de madres niñas y adolescentes, lo que permite dimensionar la importancia de su impacto social. Se trata de una realidad reproductora de la pobreza, la desigualdad y la violencia, tanto para las madres como para sus hijas e hijos.

En los últimos 30 años, la fecundidad adolescente (entre 15 y 19 años) ha descendido, aunque más lentamente que la natalidad general, y sigue constituyendo una grave realidad social. La maternidad infantil (menores de 15 años) por el contrario, ha venido aumentando. El subregistro y la falta de datos sobre esta violación a los derechos

humanos pone a las niñas-madres en situación de invisibilidad dando continuidad al abuso y violencia a la que fueron sometidas.

Los embarazos de niñas menores de 15 años son producto de coacción, abuso sexual o violaciones, en general de personas cercanas o familiares. Son gestaciones de altísimo riesgo para las niñas-madres y para sus hijas e hijos. El riesgo de muerte materna en menores de 15 años es el doble que en las mujeres mayores de esa edad. Los cuerpos tan jóvenes no están listos para el embarazo y el parto, y son especialmente vulnerables ante complicaciones graves.

Discriminación y vulnerabilidad entrecruzadas llevan a niñas y adolescentes al embarazo y maternidad temprana. En este conjunto de realidades de precariedad y carencias, se incluyen pobreza, exclusión educativa, racialización de indígenas y afrodescendientes, falta de información y acceso a servicios de salud sexual y reproductiva, inexistencia de educación sexual, ausencia de contracepción moderna, carencia de anticoncepción de emergencia, privación de interrupción del embarazo, sexismo y normalización del abuso y violencia sexual, entornos violentos, desamparo familiar y contextual, prejuicios y cultura patriarcal vigente en los entornos y comunidades. Toda la información disponible demuestra que las niñas y jóvenes más expuestas al embarazo y maternidad temprana y sus violencias, son las que viven en territorios rurales, alejados, las indígenas y afrodescendientes.

Hay un complejo entramado de clase y género que se traduce en desigual acceso de los sexos al poder y a los recursos. Los comportamientos sexuales de las adolescentes están determinados, en gran medida, por relaciones de poder asimétricas que vulneran sus decisiones y su capacidad de negociación sexual. El orden patriarcal está muy instalado en las estructuras sociales y familiares en nuestra América, modelando las formas de ser mujer y ser hombre. Por este motivo, cuanto más jóvenes son las mujeres que practican actividad sexual, menos posibilidades hay de que lo hagan con autonomía y protección.

La femineidad en nuestra región se modela muy relacionada con la maternidad, la *madre latinoamericana* es la mujer ensalzada, sacrificada y que entrega todo por sus hijos, quienes a su vez le dan sentido a la vida. La maternidad continúa siendo la piedra angular de la construcción de la identidad de género femenina, al menos en su idealización, constituye un mandato cultural muy presente. La matriz cultural impone la hipervaloración de lo masculino y la sumisión de las mujeres en aspectos relacionados con roles familiares, con cuidados y especialmente, con sexualidad.

Niñas y jóvenes son educadas para ser cuerpos para otros, y los varones aprenden y ejercen una masculinidad con derecho de acceso ilimitado al sexo de las mujeres. El amor romántico, favorece la entrega riesgosa de las adolescentes a sus parejas. Pervive la romantización, difundida incluso en la literatura y cine de culto, de las relaciones entre hombres mayores y muchachas muy jóvenes. Una de cada cuatro mujeres latinoamericanas mantuvo una unión antes de cumplir los 18 años, y con mayor frecuencia en los sectores empobrecidos. Las niñas se emparejan sexualmente como una forma de salir de la pobreza, muchas veces impulsadas por las propias familias.

Factores emocionales y ambientales también intervienen en situaciones de vulnerabilidad hacia embarazos infantiles y adolescentes. En familias violentas, las jóvenes buscan refugio en relaciones de pareja, otras ven en la maternidad una oportunidad de hacer algo mejor que sus propias madres. Por otra parte, las más jóvenes y niñas son víctimas de abuso y violencia sexual, lo viven en sus familias con una gran dosis de soledad y falta de comunicación con sus padres y otros adultos significativos. Los agresores suelen ser parte de sus grupos familiares, escolares y comunitarios, lo que obliga a las niñas a la convivencia, facilitando la frecuencia y reiteración.

La violencia como factor impulsor del embarazo de niñas y adolescentes está presente en las precariedades sociales y económicas que empujan a la maternidad temprana como destino inescapable, y en el abuso sistemático y violencia sexual directa. Las investigaciones coinciden en que la primera relación sexual de gran proporción

de jóvenes latinoamericanas ha sido forzada o bajo coacción o bajo engaño. A lo largo de los años, se ha ido demostrando que la desprotección familiar y social, aunada con el débil conocimiento que el niño o niña puede tener de sus derechos y sexualidad, son factores que favorecen el abuso sexual.

La incidencia de abuso sexual y violación en nuestra región es mucho más alta de lo que se piensa, aunque cifras consolidadas y comparables son difíciles de conseguir. En algunos países latinoamericanos, cuatro niñas son violadas cada hora. En general, las cifras se basan en las denuncias, y sabemos que la amplia mayoría de los casos no se llega a denunciar. En varios países se ha estimado que apenas entre un 2% y un 10% de las violaciones y abusos llegan a la denuncia.

Las violaciones en grupo están en aumento en la región y son muy frecuentes en las zonas donde hay conflictos armados y donde existen poderes fácticos de pandillas y narcotráfico. La violación sexual que afecta principalmente a niñas y adolescentes, no suele ser un hecho aislado, sino que se trata de una cadena de violencia sexual (incluye insinuaciones, tocamientos, intentos de violación y violación). Además, va a continuar luego en otras violencias como la maternidad forzada, las consecuencias físicas de los embarazos, la pobreza y la muerte en el parto, por sus consecuencias o por suicidio.

La violencia sexual contra las niñas racializadas o afrodescendientes que pertenecen a los colectivos étnicos empobrecidos y discriminados es más frecuente y ejercida por grupos masculinos de sectores privilegiados. Perduran prácticas como el *chineo*, el *derecho de pernada*, como parte del reforzamiento de la situación social de privilegio. La hipersexualización de las niñas negras, *autoriza* las violaciones en su contra.

La prevalencia del matrimonio y uniones informales tempranas no ha variado en nuestra región durante los últimos 25 años, la región cuenta con uno de los 20 países con mayor prevalencia de matrimonio infantil. Se trata de un fenómeno complejo también relacionado con la pobreza, la desigualdad y el patriarcado.

Algunas familias entregan a las niñas para concretar apoyo de los hombres que tienen un bienestar económico relativo. En general, es más bien una expectativa de las familias de recibir apoyo cuando lo requieran o necesiten y asegurar una *mejor calidad de vida* a las hijas. La mayoría de las niñas-esposas abandonan la escuela y se convierten en cuidadoras de familia e hijos, en general, encerradas en sus casas y en condiciones de precariedad.

En general, el sexo con niñas es consentido y tolerado, e incluso es visto como una estrategia de sobrevivencia, aunque casi todos los estados latinoamericanos han elevado el límite de edad hasta 16 o 18 años para el matrimonio, pero esto no impide la mayoría de las uniones que son informales.

La mayoría de los países de la región han establecido la edad mínima de consentimiento sexual entre los 14 y 16 años. La actividad sexual con una persona de edad menor a la de consentimiento sexual es considerado un abuso sexual. Sin embargo, no hay ni denuncias ni castigos para quienes lo practican.

La violación sexual, el matrimonio y uniones infantiles, las relaciones sexuales sin previsión y la explotación sexual son las causas de los embarazos de las niñas, sin embargo, son tratados en el sistema de salud, como si no se tratara de preñeces no consentidas y delitos. No hay denuncias, ni se facilita la interrupción del embarazo. Se constituyen así en embarazos y maternidades forzadas.

La penalización del aborto y no proporcionar anticoncepción de urgencia ni servicios de aborto a las menores embarazadas como resultado de actos delictivos las fuerzan a la maternidad, lo que causa grave daño a su salud física, psíquica y emocional, así como a sus oportunidades de desarrollo, y las lleva a la muerte en muchos casos.

Existen en la región sinnúmero de casos emblemáticos de niñas obligadas a dar a luz que murieron por esta causa y otras que no llegaron a término en su embarazo porque optaron por quitarse la vida. La violencia sexual es un tipo de violencia feminicida que actúa como parte del continuum y de la acumulación de otras dimensiones de la violencia, de las que son víctimas niñas y adolescentes.

En las adolescentes, aunque el embarazo no sea producto de una violación, sino de relaciones afectivas consensuadas con pares, es producto de un conjunto de determinaciones y sujeciones que las jóvenes viven, la violencia de su entorno y las relaciones autoritarias de género, que las van llevando a una maternidad que también puede calificarse como forzada. El embarazo forzoso afecta todas las dimensiones de la salud, incluso la salud mental, generando una afectación que puede llevar a las depresiones y al suicidio.

Durante la pandemia, ha habido un alarmante incremento de la violencia contra niñas, adolescentes y mujeres que aumentó el quebrantamiento de sus derechos sexuales y reproductivos, con grandes impactos en su vida. El encierro con abusadores, la disminución de los ya escasos sistemas de atención a la salud sexual y reproductiva, la casi desaparición de los mecanismos de denuncia y la aun mayor morosidad de mecanismos de justicia, constituyen factores explosivos de victimización de niñas y adolescentes.

El embarazo y la maternidad forzada, en el continuum de la violencia sexual feminicida contra niñas y adolescentes, une a toda América Latina y el Caribe, es una problemática de atropello, crueldad y desigualdad donde se conjugan y potencian patriarcado, machismo, clasismo y discriminación étnica.

Propuestas

Para hacer visible, prevenir, atender y reparar los daños y violencia ocasionados por embarazos y maternidades forzadas que viven niñas y adolescentes en América Latina y el Caribe, es necesario un abordaje integral e interinstitucional, con una acción decidida y suficientemente apoyada en disponibilidad de recursos de los Estados y Organizaciones Internacionales, así como contribuciones y participación de movimientos sociales, comunitarios y de jóvenes.

Son recomendaciones y propuestas prioritarias las siguientes:

Información para desarrollar y fortalecer políticas públicas

- Generar conocimiento y datos empíricos estadísticos consolidados y comparables sobre violencia sexual, abuso sexual, embarazos, matrimonios y uniones de niñas y adolescentes, desagregados por edad, identificación étnica, ámbito urbano y rural, nivel socioeconómico, formas de violencia, vínculo entre la víctima y el perpetrador, interrupción de embarazos, muertes maternas de niñas y adolescentes, muertes provocadas y autodecididas, prosecución/abandono de estudios y escolaridad, denuncias y sanciones.
- Establecer convenios estadísticos y bases de datos consolidadas en la región sobre los temas anteriores, prestando especial atención a la violencia basada en género contra niñas y adolescentes.
- Desarrollar y profundizar investigaciones cualitativas y focalizadas con enfoque feminista para lograr una mejor comprensión de las causalidades entrecruzadas, y de las consecuencias, con vías a las medidas de apoyo y reparación de daños.
- Monitoreo y evaluación de impacto de las políticas públicas sectoriales y de las buenas prácticas con perspectivas de género y feminismos.
- Generación de espacios interestatales e intersectoriales de análisis y formulación de estrategias y políticas, con espacios para la participación de movimientos sociales feministas.

Apoyo y reparación para las niñas y adolescentes

- Se trata de apoyar a las embarazadas y madres tempranas, y a sus hijas e hijos, en cuanto a sus condiciones materiales de vida y la posible continuación de proyectos de vida y estudios; en este sentido, es indispensable ampliar y consolidar la ayuda económica dineraria y los sistemas de cuidado infantil, de manera que sean suficientes y útiles.
- Atención especial económica y psicológica para las niñas y adolescentes con embarazos forzados, con acompañamiento hasta el logro de su autonomía física y económica.
- Apoyo a las familias en condiciones de vulnerabilidad y pobreza, en especial a las madres solas, teniendo en cuenta diferencias territoriales y brechas de desigualdad.
- Ampliación y flexibilización de las escuelas y sistemas educativos para facilitar la incorporación de las niñas y adolescentes con responsabilidades maternas.
- Generar espacios laborales en las comunidades con especial incorporación de las madres tempranas.
- Priorizar presupuestariamente las acciones en terreno de apoyo y reparación comenzando por las zonas donde la problemática sea más aguda.

Prevención de violencia y embarazo de niñas y adolescentes

- Promover y facilitar la educación integral de la sexualidad con perspectiva de género en las escuelas y espacios comunitarios, y en la formación de maestros, profesores y del personal de atención a la salud.

- Programas de educación integral de la sexualidad a nivel comunitario, pertinentes culturalmente, dirigido a familias y a ambos sexos.
- Ampliar y fortalecer la atención a la salud sexual y reproductiva con perspectiva de género dirigida a niñas y adolescentes, acercando los servicios a las comunidades en especial en las zonas rurales y alejadas.
- Ampliar la atención y disponibilidad de planificación familiar y anticoncepción en los espacios comunitarios y alejados, con entrega gratuita.
- Promover organizaciones comunitarias de mujeres, con enfoque intergeneracional, para el acompañamiento y sensibilización sobre la violencia basada en género y su relación con los embarazos tempranos.
- Fomentar actividades escolares para ampliar la sensibilización hacia proyectos de vida y autonomía de las niñas y adolescentes.
- Aumentar la formación y sensibilización de quienes trabajan en el sector salud para atender y denunciar los embarazos de niñas como producto de abuso y violación, y para proporcionar anticoncepción oral de emergencia e interrupciones.
- Promover la creación de mecanismos de articulación intersectorial salud-educación-justicia, en aras de disminuir la desprotección y la ausencia de atención integral a las niñas y adolescentes en situación de violencia.
- Multiplicar los programas públicos –mediante una asignación adecuada del presupuesto– que aseguren a todas las niñas y adolescentes el acceso pleno a información sobre derechos sexuales y reproductivos, métodos anticonceptivos, incluida la anticoncepción oral de emergencia.

Estrategias de cambio cultural y despatriarcalización

- Promover y facilitar mensajes a través de medios de comunicación y redes sociales que promuevan la igualdad y equidad entre los sexos, disminuyendo estereotipos de masculinidad y femineidad.
- Campañas de sensibilización, reflexión y formación con perspectiva de género a nivel comunitario y familiar, y en especial atención a los grupos comunitarios de jóvenes.
- Impulso y apoyo para experiencias de arte comunitario y callejero que sensibilicen y planteen estrategias de cambio y erradicación de la violencia contra las mujeres y las niñas.
- Promover redes y espacios “virilidad anti machista” y violencia.

Facilitación del acceso a la justicia

- Revisión y reforma de los mecanismos de recepción, averiguación y juicios en torno a los delitos de abuso y violación sexual de niñas y adolescentes.
- Sensibilización y formación de todo el personal de administración de justicia, con perspectiva de género, acerca de la violencia contra niñas y adolescentes.
- Apoyo y acompañamiento jurídico legal para denuncias y juicios de niñas, adolescentes y familias que han sido víctimas.

Reformas legales para la igualdad y erradicación de violencia hacia niñas y adolescentes

- Legalizar en todos los países la interrupción del embarazo de niñas y adolescentes.
- Estandarizar la edad de consentimiento sexual y matrimonio a 16 años igual para ambos sexos.
- Aumentar los castigos y sanciones para perpetradores de violación y otros delitos sexuales.

Bibliografía

Acosta, Ana y Aguilar, Luisana (6 de marzo de 2018). Las niñas invisibles de Ecuador. WAMBRA. <https://wambra.ec/las-ninas-invisibles-ecuador/>

Amnistía Internacional (2004). Colombia. Scarred bodies, hidden crimes: Sexual violence against women in the armed conflict. Londres: Amnistía Internacional.

Amnistía Internacional (2006). Guatemala: No protection, no justice: Killings of women in Guatemala. Londres: Amnistía Internacional.

Amnistía Internacional (2007). Sexual violence against women and girls in Jamaica: “just a little sex”. Londres: Amnistía Internacional.

Amnistía Internacional (2008). Don't turn your back on girls. Sexual violence against girls in Haiti. Londres: Amnistía Internacional.

Amnistía Internacional (2008b). Women's struggle for justice and safety. Violence in the family in Mexico. Londres: Amnistía Internacional.

Amnistía Internacional (2009). The total abortion ban in Nicaragua. Women's lives and health endangered, medical professionals criminalized. Londres: Amnistía Internacional.

Axayacatl et al. (2020). Violencia sexual, embarazos forzados y acceso a servicios de salud en el contexto de la pandemia del COVID-19 . <https://www.ninasnomadres.org/alza-la-voz/wp-content/uploads/2021/03/Informe-NNM-CIDH.pdf>

Bandé, Irina (2018). Embarazo en adolescentes como consecuencia de abuso sexual [ponencia]. Congreso Situación de la niñez y adolescencia hondureña, UNICEF <https://www.unah.edu.hn/assets/UNAH/paginas/congresoninezhn/Presentaciones-Congresoninezhn/6.2-Embarazo-en-adolescentes-como-consecuencia-de-abuso-sexual.pdf>

Boyer, Debra y Fine, David (1992). Sexual abuse as a factor in adolescent pregnancy and child maltreatment. *Fam Plann Perspect.* 24(1), 4-11, 19.

Cabella, Wanda y Nathan, Mathias (2018). Los desafíos de la baja fecundidad en América Latina y el Caribe. UNFPA. <https://lac.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Baja%20fecundidad%20en%20ALC%20-%20version%20web%20espa%C3%B1ol.pdf>

Camacho, Virginia et al. (2013). Suicidio Relacionado al Embarazo: estudio multicéntrico en países seleccionados de América Latina: Honduras, El Salvador y Guatemala. UNFPA.

Carneito, Sueli (2019). *Escritos de uma vida*. Prefácio Conceição Evaristo, A apresentação Djamila Ribeiro. São Paulo: Pólen Livros.

Casas Isaza, Ximena et al. (2016). *Vidas robadas: Un estudio multi-país sobre los efectos en la salud de las maternidades forzadas en niñas de 9–14 años*. Nueva York: Planned Parenthood Federation of America (PPFA).

Centro de Culturas Indígenas del Perú [CHIRAPAQ] (2021). *Violencia sexual contra niñas y jóvenes indígenas*. Reporte Nacional. <http://chirapaq.org.pe/es/wp-content/uploads/sites/3/2021/04/reporte-nacional-violencia.pdf>

Centro de Derechos Reproductivos (2019). *¿Cómo beneficiaría a las niñas y adolescentes la eliminación del delito de aborto en Colombia? Campaña Son Niñas no Madres*.

Chiarotti, Susana (2016). Balance regional: “Niñas madres. Embarazo infantil forzado en América Latina y el Caribe”. Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de Derechos de las Mujeres [CLADEM]. https://cladem.org/wp-content/uploads/2018/11/jugar_o_parir_digital.pdf

Comisión Económica para América Latina [CEPAL] (2000). *Adolescencia y juventud en América Latina y el Caribe: problemas, oportunidades y desafíos en el comienzo de un nuevo siglo*. Serie Población y Desarrollo (9). Santiago de Chile: CEPAL. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/72071/S2000941_es.pdf. Organización Panamericana de la Salud [OPS] (2018). *Plan de Acción para la salud de la mujer, el niño, la niña y adolescentes 2018-2030*. https://www3.paho.org/hq/index.php?option=com_docman&view=download&category_slug=56-directing-council-spanish-9965&alias=46170-cd56-8-s-pda-mna&Itemid=270&lang=es

Comisión Económica para América Latina [CEPAL] (2020). Los riesgos de la pandemia de COVID-19 para el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. https://oig.cepal.org/sites/default/files/folleto_ssyrr_esp_0.pdf Consultado 5/12/2021

Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de las Mujeres [CLADEM] (s/f). Educación sexual. Sistematización sobre educación de la sexualidad en América Latina. <https://cladem.org/wp-content/uploads/2018/11/educacion-sexual-sis-derecho-educacion.pdf>

Castañeda-Rentería, Liliana I. y Contreras, Karla (2017). Apuntes para el estudio de las identidades femeninas. El desafío entre el modelo hegemónico de feminidad y las experiencias subjetivas. *Intersticios sociales*. *Intersticios Sociales*, (13). Universidad de Guadalajara http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-49642017000100001&lng=es&tln=es

Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de las Mujeres [CLADEM] (2021). Investigación sobre la interrelación y los vínculos entre la violencia sexual y la muerte de niñas y adolescentes en la región de América Latina y el Caribe (2010 - 2019).

Consejo Nacional de Población [CONAPO] (2016). Fecundidad en niñas y adolescentes de 10 a 14 años

Contreras, J. M.; Bott, S.; Guedes, A.; Dartnall, E. (2010). Violencia sexual en Latinoamérica y el Caribe: análisis de datos secundarios. *Iniciativa de Investigación sobre la Violencia Sexual*. https://clacaidigital.info/bitstream/handle/123456789/980/violencia_sexual_la_y_caribe_.pdf?sequence=5&isAllowed=y

Corporación Miles (2016). Embarazo forzado por violación.

Defensoría del Pueblo (2015). Informe Defensorial. Las niñas y las adolescentes: derechos invisibilizados y vulnerados. Diagnóstico base. Estado Plurinacional de Bolivia. <https://www.defensoria.gob.bo/uploads/files/ninas-y-adolescentes-derechos-invisibilizados-y-vulnerados.pdf>

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales [FLACSO] (2016). ¡Me cambió la vida! Uniones, embarazos y vulneración de derechos en adolescentes. FLACSO – UNFPA. <http://www.flacso.edu.gt/publicaciones/wp-content/uploads/2016/04/Me-Cambio-Vida.pdf>

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales [FLACSO] (2019). Vidas silenciadas. Una tragedia de la que no se habla. FLACSO: Guatemala.

Fermaut, M., Duchesne, S., y Carbillon, L. (2021). Embarazo y parto en adolescentes. *EMC-Ginecología-Obstetricia*, 57(3), 1-6.

Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia [UNICEF] (2019). Perfil del Matrimonio Infantil y las Uniones Tempranas en América Latina y el Caribe. Nueva York: UNICEF. <https://www.unicef.org/lac/media/7301/file/PDF%20Perfil%20del%20matrimonio%20infantil%20y%20las%20uniones%20tempranas%20en%20ALC.pdf> Consultado 10/11/2021

Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia [UNICEF] (s/f). Normas sociales en relación con la violencia y el embarazo adolescente. Lima: UNICEF. <https://www.unicef.org/peru/media/9411/file/Normas%20sociales%20sobre%20violencia%20y%20embarazo%20adolescente.pdf>

Fondo de Población de las Naciones Unidas [UNFPA] (2020). Consecuencias socioeconómicas del embarazo en la adolescencia en seis países de América Latina. Implementación de la Metodología Milena en Argentina, Colombia, Ecuador, Guatemala, México y

Paraguay. Fondo de Población de las Naciones Unidas - Oficina Regional.

Fondo de Población de Naciones Unidas [UNFPA] (2019). ¿Sin opciones? Muertes maternas por suicidio. https://elsalvador.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/SIN OPCIONES_MuertesMarternasSuicidio_30may2019_br.pdf

Fórum Brasileiro de Seguridad Pública (2021). Anuario Brasileiro de Seguranza Pública. <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/07/7-os-registros-de-violencia-sexual-durante-a-pandemia-de-covid-19.pdf>

García Hernández, Gloria Elizabeth (2014). Embarazo adolescente y pobreza, una relación compleja. *Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades*, 35(77), 13-53. <https://doi.org/10.28928/ri/772014/atc1/garciahernandez> Consultado 26/11/2021

Greene, Margaret E. Una Realidad Oculta para niñas y adolescentes. Matrimonios y uniones infantiles, tempranas y forzadas en América Latina y el Caribe. Reporte Regional. Plan International Américas y UNFPA. https://lac.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/UnionesTempranas_ESP_Web.pdf

Guridi González, María Zayda et al. (2014). Caracterización psicosocial de adolescentes embarazadas atendidas en el área de salud de Calabazar. *Revista Psicología Científica.com*. <https://www.psicologiacientifica.com/caracterizacion-psicosocial-adolescentes-embarazadas/>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI] (2019). Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública (ENVIPE) 2019.

Inter-American Commission of Women [CIM] (2016). Follow-up Mechanism to the Belém do Pará Convention (MESECVI).

Informe hemisférico sobre violencia sexual y embarazo infantil en los Estados Parte de la Convención de Belém do Pará. <http://www.oas.org/es/mesecvi/docs/mesecvi-embarazoinfantil-es.pdf>

LA REPUBLICA (28 de septiembre de 2021). Jóvenes indígenas solicitan al Minsa que se restablezca la atención en salud sexual y reproductiva. <https://larepublica.pe/sociedad/2021/09/28/jovenes-indigenas-solicitan-al-minsa-que-se-restablezca-la-atencion-en-salud-sexual-y-reproductiva-atmp/>

Lagarde y de los Ríos, Marcela (2012). El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topías. Gobierno del Distrito Federal. Instituto de las Mujeres del Distrito Federal.

Landa, Eli (2013). Investigación del Embarazo en adolescentes vinculada al suicidio en la Regional de Salud De Occidente.

Maidana, Miriam y De Marziani, Julieta (20 de junio de 2018). Las niñas madres. ANFIBIA (UNSAM)<https://www.revistaanfibia.com/ninas-madres/>

Manzelli, Hernán y Pantelides, Edith Alejandra (2007). La edad a la iniciación sexual y sus correlatos en varones de cuatro ciudades de América Latina. En López, E. y Pantelides, E. A. (comps.), *Aportes a la investigación social en salud sexual y reproductiva*. Buenos Aires, CENEP, CEDES, AEPA, UNFPA.

OPS, PNUD y UNICEF (2018). Acelerar el progreso hacia la reducción del embarazo en la adolescencia en América Latina y el Caribe.

Organización Panamericana de la Salud [OPS] (2013). Comprender y abordar la violencia contra las mujeres. Violencia sexual. Washington, DC: OPS.https://oig.cepal.org/sites/default/files/20184_violenciasexual.pdf

Organización Panamericana de la Salud [OPS] (2020). El Embarazo en la Adolescencia en América Latina y el Caribe. https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/53134/OPSFPLHL200019_spa.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Pan American Health Organization, United Nations Population Fund y United Nations Children's Fund (2017). Accelerating progress toward the reduction of adolescent pregnancy in Latin America and the Caribbean. <https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/34493/9789275119761-eng.pdf?sequence=1&isAllowed=y&ua=1>

Pérez Hernández, Yolínzli (2016). Consentimiento sexual: un análisis con perspectiva de género. *Revista mexicana de sociología*, 78(4), 741-767 http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032016000400741&lng=es&tlng=es

Plan International República Dominicana (2017). Niñas Esposadas. República Dominicana. https://plan-international.org/sites/files/plan/field/field_document/planteamientos_2_arte_final_print.pdf Consultado 10/11/2021

Planned Parenthood Federation of America [PPFA] (2016). Vidas robadas Un estudio multipaís sobre los efectos en la salud de las maternidades forzadas en niñas de 9–14 años. <https://clacaidigital.info/bitstream/handle/123456789/977/Unestudio.multipa%C3%ADs.pdf?sequence=5&isAllowed=y>

Rede Nacional Feminista de Saúde, Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos – Rede Feminista de Saúde – Regional do Rio Grande do Sul (2005). Dossiê – Violência de Gênero Contra Meninas. http://www.clam.org.br/bibliotecadigital/uploads/publicacoes/317_1915_dossieviolgenmeninas.pdf

Restrepo, Miguel et al. (2017). Abuso sexual y situaciones de negligencia como factores de riesgo de embarazo adolescente. *Revista*

Colombiana de Psiquiatría, (47)<https://www.elsevier.es/es-revista-revista-colombiana-psiquiatria-379-pdf-S0034745016300373>

Rodas Cifuentes, Heidi Margarita (2014). Consecuencias psicológicas en adolescentes embarazadas por violencia sexual en el municipio de Quetzaltenango [Curso de especialización en Políticas Públicas en Derechos Humanos] FLACSO-Guatemala.

Rodríguez Flores, Ana María (s/f). El Chineo...o la Violación como Costumbre: Violencia Sexual de Varones Criollos hacia Mujeres Indígenas en el Chaco Argentino [Tesis Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP)]. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/17226/2/TFLACSO-2021AMRF.pdf>

Rodríguez Vignoli, Jorge (2017). Fecundidad no deseada entre las adolescentes latinoamericanas. Un aumento que desafía la salud sexual y reproductiva y el ejercicio de derechos. Santiago: CEPAL / ONU.https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/42511/1/S1700871_es.pdf

Rostagnol, Susana y Espasandín, Victoria (2006). Dinámicas familiares y prácticas sexuales en la construcción de identidades de género: cincelandando la violencia basada en género a través del incesto. En 2do Encuentro Universitario: Salud, Género, Derechos Sexuales y Derechos Reproductivos. Avances en Investigación Nacional. 2006. Cátedra Libre en Salud Reproductiva, Sexualidad y Género, Facultad de Psicología, Universidad de la República. Montevideo. <https://www.fhuce.edu.uy/index.php/genero-cuerpo-y-sexualidad/publicaciones/2106-rostagnol-susana-espasandin-victoria-2006-dinamicas-famliares-y-practicas-sexuales-en-la-construccion-de-identidades-de-genero-cincelandando-la-violencia-basada-en-genero-a-traves-del-incesto>
Consultado 30/10/2021

Segato, Rita (2014). Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala* (pp. 75-90). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Souto, Rayone Moreira Costa Veloso et al. (2017). Estupro e gravidez de meninas de até 13 anos no Brasil: características e implicações na saúde gestacional, parto e nascimento. *Ciência & Saúde Coletiva*, 22, (9) <https://www.scielo.br/j/csc/a/VrQhZQswBHg5pTFQGJLjmWn/?lang=pt#>

Taylor, A.Y. et al. (2015). "She goes with me in my boat." Child and Adolescent Marriage in Brazil. Results from Mixed-Methods Research. Rio de Janeiro y Washington DC: Instituto Promundo y Promundo-US. https://promundoglobal.org/wp-content/uploads/2015/07/SheGoesWithMyBoat_ChildAdolescentMarriageBrazil_Web.pdf

Unidad Fiscal Especializada en Violencia contra las Mujeres [UFEM] (2019). Relevamiento de fuentes secundarias de datos sobre violencia sexual a nivel país y en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. https://www.mpf.gob.ar/ufem/files/2019/10/Informe_UFEM.pdf

Vara Horna, Arístides (2019). Los costos de reparación en niñas menores de 15 años forzadas a ser madres producto de violación sexual. Lima: Consorcio Latinoamericano Contra el Aborto Inseguro (CLACAI).

Viveros Vigoya, Mara (2008). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. En Careaga, Gloria. Memorias del 1er. Encuentro Latinoamericano y del Caribe La sexualidad frente a la sociedad. México, D.F. <http://www.derechoshumanos.unlp.edu.ar/assets/>

files/documentos/la-sexualizacion-de-la-raza-y-la-racializacion-de-la-sexualidad.pdf

Wiedemann, Denise (2021). Legal Progress and Socio-Economic Reflections on Child Marriage in Latin America. *International Journal of Law, Policy and the Family*, 35 (1), ebab008, <https://doi.org/10.1093/lawfam/ebab008>

Sobreviviendo en contextos de violencia y crimen

Las estrategias de mujeres en barrios dominados por grupos criminales en Medellín, Colombia

Lirio Gutiérrez Rivera

Introducción

América Latina es uno de los lugares más inseguros para las mujeres. Si bien es solo una manera de medir la violencia contra las mujeres (VCM), la tasa de feminicidios que, según la página web de la CEPAL, se entiende como el asesinato de las mujeres por razones de género es de las más altas del planeta. Honduras, República Dominicana y El Salvador cuentan con las tasas más altas de feminicidios en la región con 4,7, 2,4 y 2,1 por cada 100.000 mujeres respectivamente, lo que no significa que la VCM en otros países esté bajo control. La VCM es compleja en donde el feminicidio es, de hecho, el momento final de un proceso de violencias. En otras palabras, es el resultado de varias violencias previas de las que ha sido víctima la mujer como lo son la violencia intrafamiliar, la violencia doméstica, la violación de derechos humanos y la violencia sexual, entre otros.

Las altas tasas de feminicidio son indicadores de la preocupante situación de violencia e inseguridad que viven muchas mujeres en la región y que se ha agudizado frente al contexto de la pandemia de la Covid -19, como aparece en la página web de la CEPAL en 2021. Asimismo, en la página web de ONU Mujeres, la violencia contra las mujeres ha llegado a niveles epidémicos en América Latina y el Caribe. En la mayoría de los casos, el perpetrador de la violencia contra la mujer es alguien conocido, generalmente una pareja o el esposo. No obstante, observar que la violencia contra la mujer es realizada en gran parte por un conocido o la pareja no explica a fondo el fenómeno. Como han señalado varios estudios, el trasfondo de la violencia contra las mujeres es la desigualdad de género (Chant, 2013; Moser y McIlwaine, 2006) en donde se asignan unos roles de género que reproducen una asimetría de las relaciones de género, ambos desfavorables para la mujer. Esta desigualdad de género es perpetuada por la aceptación de una cultura del *machismo* la cual entiende y trata a la mujer como inferior y subordinada frente al hombre. Tanto la desigualdad de género como la aceptación y reproducción de roles de género que subordinan a la mujer mediante el *machismo* promueven, “la limitación de los derechos de las mujeres, un comportamiento misógino y el uso frecuente de la violencia de manera impune” (Álvarez-Garavito y Acosta-González, 2021, p. 18).

Los gobiernos en América Latina y el Caribe han intentado dar respuesta a la violencia contra las mujeres firmando acuerdos internacionales donde se comprometen a promover la equidad de género y a penalizar las violencias de género como la violencia doméstica y el feminicidio (Ver: Franceschet, 2010; Mitchell, 2013; Walby et al., 2014). Todos los países latinoamericanos cuentan con un marco legal para penalizar diferentes violencias contra la mujer como lo son la violencia doméstica, el feminicidio. No todo ha sido, sin embargo, por la iniciativa y/o gestión de los gobiernos; los movimientos de mujeres en diferentes países latinoamericanos han sido centrales en exigir a sus gobiernos un marco legal para penalizar la violencia contra las mujeres (Malet Vázquez, 2012). En los últimos años, la seguridad

de las mujeres y la denuncia de la violencia en contra de las mujeres han hecho parte de la agenda de varios movimientos de mujeres en la región. Estas agendas se mueven a nivel nacional y subnacional, incluso transnacional, en donde los movimientos de mujeres buscan visibilizar sus vivencias con la violencia como una experiencia basada en género, pero además quieren mostrar sus propuestas y alternativas frente a la situación de violencia de muchas mujeres (García y Valdivieso, 2005). Este ha sido el caso del movimiento Ni Una Menos, el cual surgió en Argentina, pero cuya agenda y denuncias de la violencia contra las mujeres y el machismo han trascendido fronteras nacionales. Estas agendas de los movimientos de mujeres son importantes para dar cuenta de la situación y experiencias de las mujeres frente a muchos temas y áreas de sus vidas, incluyendo la violencia y la inseguridad. Sin embargo, ¿cómo viven las mujeres las experiencias de violencia y de inseguridad en su día a día?, ¿cuáles son sus formas para sobrellevar una situación continua de violencia?

Estudios sobre violencia contra las mujeres y la inseguridad han señalado que la inseguridad y los diferentes tipos de violencia que viven las mujeres se basan en gran parte en el género (Chant y McIlwaine, 2013; McIlwaine, 2013; Sweet y Ortiz Escalante, 2015). Esto es, si bien hombres y mujeres viven inseguridad y diferentes tipos de violencia, lo viven de manera distinta debido al género. Esto lo han demostrado estudios sobre mujeres en el transporte público, o víctimas de violencia doméstica, o mujeres teniendo que negociar su derecho a una ciudad más segura (Beebeejaun, 2017; Gutiérrez Rivera, 2020; Jirón, 2017; Moser, 2017). Pain (1991) ha demostrado, en el contexto urbano, que la violencia, la inseguridad y el temor que tienden a vivir las mujeres (por ejemplo, frente al crimen) se debe en gran parte al entorno construido el cual es predominante masculino. Esto no es una novedad ya que los procesos de planeación urbana, los cuales incluyen procesos sociales como materiales (esto es, la construcción del entorno urbano), son predominantemente masculinas. Como indican Fainstein y Servon (2005), la planeación urbana es masculina en su visión y hacer, ha sido pensada y hecha por hombres lo

que significa que el género y, específicamente, las experiencias de las mujeres han sido excluidas de la planeación y en el hacer urbano. Los entornos construidos, productos de una planeación urbana masculina, han obligado a las mujeres a vivir de manera relegada y con limitaciones en sus movimientos produciendo patrones espaciales del temor que se basan en relaciones de poder (Pain, 1991). Estos estudios son importantes porque muestran que los contextos donde se desenvuelven las mujeres en su día a día no son neutrales, más bien son contextos que insertan a las mujeres en relaciones asimétricas de género y de poder. Pese a la abundancia de estudios sobre violencia contra las mujeres e inseguridad en contextos urbanos, poco se conoce sobre la experiencia de las mujeres con la violencia y la inseguridad en contextos de crimen.

Los contextos de crimen y su impacto sobre las mujeres casi no han sido tomados en cuenta para entender las violencias contra las mujeres y la inseguridad. Si bien no es el único factor el crimen organizado y los grupos criminales en la violencia en la región, estudios han investigado varios aspectos del crimen y grupos criminales como lo son las pandillas, crimen organizado, narcotráfico, actividades delictivas, pactos entre grupos criminales con el gobierno, entre otros (Arias, 2018a; Baird, 2018; Cruz & Durán-Martínez, 2016; Jütersonke et al., 2009b). Con la excepción de Tickner et al. (2020), que explora los diferentes roles de las mujeres dentro del crimen organizado, las mujeres en contextos de crimen han recibido poca atención. Grupos criminales en varias ciudades en América Latina, como, por ejemplo, San Salvador, Tegucigalpa, Medellín, entre otros, necesariamente establecen una relación con los residentes en las zonas que controlan. Estas relaciones tienden a ser ambiguas en tanto que someten a la comunidad -por lo general mediante el uso de la violencia- pero a la vez requieren del apoyo de la comunidad para ser reconocidos como un actor legítimo en el barrio (Doyle, 2021; Venkatesh, 1997). Varios estudios se refieren a este control que han logrado establecer los grupos criminales como una gobernanza criminal entendida como reglas impuestas por un grupo criminal con las cuales

inciden en el comportamiento de los residentes en los barrios bajo su dominio (Lessing, 2020). La gobernanza criminal es indicadora del importante papel que juegan los grupos criminales en ciertas ciudades de América Latina en la cotidianidad de los residentes, en particular las mujeres.

Hume y Wilding (2020) observan que grupos criminales contribuyen a la experiencia de violencia cotidiana, inseguridad y temor que viven mujeres en los barrios bajo su dominio. No obstante, estos tipos de violencias tienden estar ausentes de informes y estudios sobre la violencia de género y violencia contra las mujeres, cayendo en un *silencio de género* que privilegia una visión masculina (Hume y Wilding, 2020). Las mujeres que viven en contextos de crimen desarrollan estrategias para sobrevivir las violencias ejercidas contra ellas por parte de grupos criminales que incluyen el uso limitado del movimiento, extorsión y varias violencias contra el cuerpo de la mujer (e.g. violaciones, abusos físicos). Estas estrategias son formas de resistir las violencias cotidianas comúnmente vividas por las mujeres e incluso pueden verse como formas de agencia que no están necesariamente inscritas en la agenda de un movimiento social de mujeres en búsqueda de derechos. Más bien estas apuntan a un tipo de agencia más situada y como un proceso (Hume y Wilding, 2020).

Este informe propone ahondar en las experiencias de violencias contra las mujeres que viven en contextos de crimen en América Latina. Por un lado, se propone entender los efectos de los grupos criminales en las mujeres en los barrios que están bajo su control y donde residen mujeres. Por otro lado, este informe se propone explorar las estrategias de mujeres frente las violencias cotidianas de los grupos criminales en los barrios donde residen y dominados por estos grupos. Tomando el caso de mujeres viviendo en contextos de crimen en Medellín, Colombia, este informe demuestra las diferentes tácticas que desarrollan mujeres para solventar las violencias y las inseguridades a que están expuestas en barrios dominados por grupos criminales. Medellín como caso de estudio es propicio por varias razones. Por un lado, es una ciudad con una historia con violencia y

de crimen organizado. En los noventa, con una tasa de homicidio de aproximadamente 400 por cada 100.000 personas, Medellín era la ciudad más violenta del mundo. Uno de los factores que contribuyó a este alto nivel de violencia era la consolidación del crimen organizado, en particular el Cartel de Medellín, el cual, pese a su desmantelamiento a comienzos de los noventa, no condujo a una reducción de la violencia o crimen en la ciudad. Medellín se vio sumergida en una propagación de diferentes grupos criminales que incluía crimen organizado, milicias, insurgentes, pandillas (conocidas localmente como combos) (Bedoya, 2006). Ante la situación de ingobernabilidad, el gobierno central, junto con el gobierno local, buscó maneras de recuperar Medellín.

La otra razón por la cual se elige Medellín como caso de estudio es por la transformación de Medellín en temas de violencia y crimen. A comienzos del siglo XXI, el gobierno local introdujo unas políticas sociales conocidas como Urbanismo Social entendido como una gestión urbana que busca, mediante la intervención en el territorio, recomponer el tejido de la ciudad (Montoya Restrepo, 2014). Al Urbanismo Social se le atribuye la recuperación de la gobernabilidad de Medellín, así como la disminución de la violencia, en particular la tasa de homicidio. Por ejemplo, en 2015, unos cinco años después del Urbanismo Social, la tasa de homicidios estaba a 40 por cada 100.000 habitantes. La tendencia de la tasa de homicidio ha sido de disminución -en 2020, la tasa de homicidios se encontraba en 28 por cada 100.000 habitantes (Medellín Cómo vamos, 2021). Si bien se logró disminuir considerablemente la violencia intencional y reestableció la gobernabilidad del estado local, el Urbanismo Social no necesariamente eliminó los varios grupos criminales. Como han observado varios estudios, los grupos criminales se han mantenido en la ciudad de manera más organizada y sofisticada (Arias, 2018; Bedoya, 2017) impactando la vida de los residentes en los barrios bajo su control. En muchos casos, los grupos criminales hacen uso de la violencia para imponer su control y/o mantener su gobernabilidad en los lugares que dominan. Para muchas mujeres que viven en áreas

bajo control de grupos criminales, estas violencias cada vez más sofisticadas de estos grupos hacen parte de su día a día. Este informe se propone entender cómo estos grupos afectan en particular las vidas de las mujeres, así como analizar las estrategias que las mujeres desarrollan para sobrevivir una situación de violencia e inseguridad en el día a día.

Para contestar estas inquietudes, realicé un estudio cualitativo en donde hice entrevistas a mujeres lideresas de tres comunas, que es una unidad administrativa territorial, con presencia de grupos criminales en Medellín. El propósito de las entrevistas era, por un lado, conocer las estrategias de las mujeres viviendo en contextos de crimen, en particular en barrios bajo control de grupos criminales. Por otro lado, las entrevistas tenían como objetivo conocer cómo controlaban los grupos criminales sus barrios y el impacto que tenían sobre las mujeres. Los análisis del material recolectado muestran que las estrategias de las mujeres para sobrevivir en contextos de crimen se basan en gran parte en la protección de su cuerpo y en acciones de cuidado entre ellas, pero también en conjunto con la comunidad. Las acciones de cuidado y la protección del cuerpo de la mujer no son novedosas como parte de estrategias de mujeres frente a la inseguridad y las situaciones de violencia. Varios estudios han observado la centralidad del cuerpo y el cuidado de las mujeres, pero estos han sido estudiados principalmente en movimientos sociales de mujeres en contextos rurales y, en el caso colombiano, en movimientos sociales de mujeres víctimas del conflicto armado (Berman-Arévalo y Ojeda, 2020; Koopman, 2011; Stephen, 1997; Yashar, 2005). Los análisis de las entrevistas realizadas a mujeres que son lideresas o gestoras comunitarias de sus barrios en Medellín muestran que las acciones de cuidado y la protección del cuerpo están también presentes en contextos urbanos y específicamente para sobrevivir en zonas con presencia de grupos criminales. Estas estrategias están fuertemente ligadas al género, en este caso al rol de mujer en el cual se le asigna actividades de reproducción social y de cuidado. En el caso de Medellín, las mujeres que viven en barrios con presencia de grupos

criminales activan estos roles de cuidado tradicionalmente asignados a la mujer, pero no solo como una reproducción social para la institución de familia (e.g. el cuidado de los niños y/o del hogar), sino como estrategia para sobrevivir un contexto difícil y vulnerable de violencia y crimen. Por ejemplo, el cuidado de los niños de mujeres en su rol de madre coincide con el cuidado de niños como medida de protección de un grupo criminal.

Estas estrategias de cuidado y de protección del cuerpo de mujeres viviendo en estos contextos de crimen son indicadoras además de una forma de agencia que se pueden entender como formas de contestar las violencias cotidianas ejercidas por grupos criminales. Los análisis de las entrevistas a las mujeres dejan ver que el antecedente de actividades y/o gestiones comunitarias o su trabajo como lideresas de sus barrios están estrechamente ligadas al desarrollo de estrategias de protección y cuidado que contribuyen al desarrollo de su agencia como mujeres. En lo que queda en este informe, desarrollaré esta propuesta central de entender las estrategias de mujeres en contextos de crimen como formas de agencia.

Para desarrollar esta propuesta, este informe está organizado de la siguiente manera: en la segunda parte, brindaré los antecedentes de grupos criminales en América Latina y mujeres en contextos de crimen. En la tercera parte, presento la sección metodológica mediante el estudio de caso e instrumentos de recolección. En la cuarta parte, muestro el análisis de las entrevistas realizadas a las mujeres y finalmente, discuto las conclusiones en donde resalto que las estrategias de las mujeres son una forma de agencia situada. Por un lado, son una manera de responder y de resistir a las violencias cotidianas que hacen parte de la gobernanza criminal de los grupos criminal; por otro lado, las estrategias de las mujeres son una forma de conocimiento propio contribuyendo así a los debates sobre las experiencias de mujeres urbanas en la región.

Breve reseña de la literatura sobre violencia, crimen y mujeres en contexto de crimen en América Latina

Violencia y crimen en América Latina

América Latina y el Caribe es conocida como una de las regiones más violentas del mundo. De las 50 ciudades más violentas del mundo, 42 están en la región latinoamericana (Chioda, 2017). Las altas tasas de homicidios en varios países (Honduras, El Salvador y Venezuela tienen las tasas de homicidios más altas de la región) han generado la lectura que la violencia es otra pandemia en la región. Estudios han indicado una diferencia entre la violencia contemporánea y la violencia política durante la llamada guerra fría en los setenta y ochenta. La violencia política que caracterizó a la región latinoamericana en los setenta y ochenta estaba enmarcada en la guerra contrainsurgente liderada por Estados Unidos y la guerra fría.

En los noventa, se advierte un cambio en la violencia en la región. A diferencia de la violencia política de las décadas anteriores, esta *nueva* violencia, como es denominada, se caracterizaba por ser cotidiana perjudicando a todos (i.e. pobres, clase media, clase alta) -no solo grupos insurgentes o simpatizantes- y concentrada principalmente en las ciudades (Briceño-León, 2002). La violencia cotidiana se refería a un aumento impredecible de la delincuencia y el crimen (e.g. hurto, robo, etc.), generando incertidumbre y una sensación constante de vivir en el temor y el miedo. Para muchas personas viviendo en ciudades latinoamericanas, la experiencia de esta nueva violencia se convirtió en una llena de terror y de desconfianza (Balán, 2002). Estudios observan que esta nueva violencia coincidió con las transiciones democráticas de la región (Briceño-León, 2002; Briceño-León et al., 2008; Koonings y Kruijt, 2004, Rotker, 2002). Cruz (2011) nota que esta violencia cotidiana está relacionada con el hecho de que las élites políticas mantuvieron varios actores violentos (e.g. grupos paramilitares, actores armados no estatales) durante las transiciones democráticas. Existen, además, otros factores relacionados

a la *nueva violencia* y el miedo como la ausencia del estado, la rápida urbanización de la región y la desigualdad y la exclusión, las cuales se han exacerbado con la implementación de políticas socioeconómicas neoliberales (Koonings y Kruijt, 2004; Rodgers et al., 2012).

Esta *nueva violencia* coincide con el surgimiento y la propagación de grupos criminales, pandillas y el crimen organizado siendo un factor central. Si bien estos grupos estaban presentes antes en las ciudades latinoamericanas, la transición a la democracia, la introducción de una agenda neoliberal y la globalización de la demanda y el consumo de drogas ilícitas -en particular, la cocaína- propiciaron su surgimiento y consolidación. Por ejemplo, en el caso de Centroamérica, la violencia que caracteriza a las maras está muy conectada a procesos regionales como la exclusión de jóvenes, el fácil acceso a las armas -herencia de las guerras civiles- y a procesos globales como la agenda de control de crimen y de migración, la cual establece una lectura de miembros de grupos como las maras como criminales (Gutiérrez Rivera, 2018). En el caso colombiano, los grupos criminales no pueden entenderse sin tomar en cuenta el surgimiento del Cartel de Medellín en los setenta, el cual estableció nuevas rutas de tráfico de drogas y de producción de cocaína, el conflicto armado colombiano y la acentuada desigualdad (Maclean, 2015). En desacuerdo con varios estudios, Rodgers (2007) sugiere ver estos grupos criminales no como producto de estados débiles y de la liberalización económica, sino como un continuo de la violencia política que caracterizó a la región en los sesenta y setenta. El conflicto y violencia que estaba antes concentrada en las zonas rurales, ahora se han trasladado, según Rodgers (2007) a las ciudades, las nuevas zonas de conflicto, violencia y, agregaría, de inseguridad y miedo.

Los estudios sobre grupos criminales en América Latina son muchos y se han centrado en varios temas. Los grupos criminales son un fenómeno predominantemente masculino, lo que no significa que no haya mujeres en estos grupos (Ver Tickner et al., 2020). Los estudios han explorado los factores asociados a su surgimiento, su organización, por qué los jóvenes ingresan a estos grupos, así como

una tipología de los diferentes grupos criminales (Baird, 2017; Bedoya et al., n.d.; Jütersonke et al., 2009; Moser y Rodgers, 2005). Los estudios coinciden en que el control del territorio es central para los grupos criminales; es mediante el territorio que se domina la economía ilícita (e.g. de los barrios), los residentes y se logra establecer lo que varios han llamado una gobernanza criminal (Arias, 2018a; Fenster, 1999; Moncada, 2013; Winton, 2005). La gobernanza criminal se ha entendido como un orden impuesto por grupos criminales en las zonas donde tienen dominio y donde los grupos criminales son percibidos como autoridad por los residentes. La gobernanza criminal está presente en barrios marginales y/o de los llamados populares, caracterizados por algunos estudios con una ausencia del estado, la cual contribuye a su surgimiento. No obstante, Lessing (2020) explica que la gobernanza criminal no reemplaza el estado por su ausencia; de hecho, surge en zonas donde hay una presencia -aunque no muy fuerte- del estado, incluso llegando a negociar con este algunos aspectos y siendo incluso parte del poder del estado. Varios estudios han explorado cómo los grupos criminales se hacen parte del poder del estado en ciertas zonas mediante pactos o negociaciones (Arias, 2018b, 2019; Cruz y Durán-Martínez, 2016) como seguridad, reducción a la violencia, entre otros.

La mayoría de los estudios sobre grupos criminales se centran en México, Brasil, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Colombia en parte porque estos países tienden a tener altas tasas de homicidios intencionales -que se tiende a asociar a los grupos criminales- y porque hay fuerte presencia de grupos criminales (Arias y Goldstein, 2010; Denyer Willis, 2018; Durán-Martínez, 2018; Moncada, 2016; Rodgers, 2007). Los grupos criminales en Colombia han sido ampliamente estudiados, en particular en Medellín debido a su historia de violencia y por el vínculo con el narcotráfico por el Cartel de Medellín. Estos estudios resaltan que, si bien el surgimiento de los grupos criminales en la ciudad está relacionado a la marcada desigualdad y exclusión, así como la acelerada urbanización, es imposible entender a los grupos criminales en Medellín sin tomar en cuenta el conflicto armado

colombiano. Por un lado, el rápido crecimiento demográfico de la ciudad se debió en parte a la migración masiva rural-ciudad. Muchos migrantes habían sido desplazados por el conflicto armado en diferentes momentos de su historia.¹ Por otro lado, los varios grupos armados en el país, los cuales se habían concentrado en las zonas rurales, llevaron sus proyectos de insurgencia o de contrainsurgencia a la ciudad.

La presencia de guerrillas, grupos de autodefensas, paramilitares y milicias fue constante en Medellín en los ochenta y noventa (Angarita Cañas, 2003; Bedoya, 2006). Asimismo, la variedad de grupos armados complejizó el panorama de crimen y violencia en Medellín en tanto que había presencia de crimen organizado como el Cartel de Medellín en los ochenta y las pandillas, conocidas localmente como combos. Los diferentes grupos a veces se enfrentaban entre sí o trabajan con otros grupos criminales. Este es el caso de los combos cuyos miembros realizaron trabajos para el Cartel de Medellín y luego otros grupos de crimen organizado (e.g. La Oficina de Envigado, El Bloque Cacique Nutibara). Otros grupos criminales que hacen parte de este panorama son los paramilitares desmovilizados a comienzos del siglo XXI. Como indican estudios, estos grupos desmovilizados hicieron parte de una política de desmovilización, no obstante, algunos no lograron su reintegro a la sociedad y retomaron las actividades criminales (Ceballos et al., 2001; Hernández-Holguín y Alzate-Gutiérrez, 2016; Rozema, 2007, 2008).

El estado local implementó a comienzos del siglo XXI unas políticas sociales conocidas como Urbanismo Social, las cuales contaban con un fuerte componente territorial para reestablecer el tejido social (Brand, n.d.; Maclean, 2015; Restrepo, 2014). Si bien estas políticas sociales contribuyeron a la disminución de la violencia -en particular, la tasa de homicidio intencional-, los grupos criminales

¹ El conflicto armado colombiano surge en los sesenta con el nacimiento de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), un grupo guerrillero que recientemente firmó la paz en 2016.

persisten. En este nuevo contexto, algunos grupos criminales en Medellín se han vuelto más sofisticados con una estructura más organizada. Como señalan algunos estudios, entre más organizados, más posibilidades tiene el grupo criminal de establecer pactos y negociaciones con el estado lo cual es el caso de algunos grupos criminales en Medellín (Abello-Colak y Guarneros-Meza, 2014; Arias, 2018b).

Los estudios interesantes sobre grupos criminales en Medellín son relevantes para entender muchos aspectos de la violencia, el crimen y la inseguridad, así como sus transformaciones. Pese a la abundancia de estudios, increíblemente las mujeres no aparecen. Poco se sabe de cómo las mujeres viven en estos barrios o zonas controlados por grupos criminales. La siguiente sección discute los estudios de mujeres, violencia, crimen e inseguridad.

Mujeres en contextos de violencia y crimen

En este contexto de violencia y crimen que caracteriza a América Latina y el Caribe, las mujeres han estado perjudicadas. La región es una de las más inseguras para las mujeres. Como señalan Fregoso y Bejarano (2010), la violencia contra las mujeres en Latinoamérica no ocurre en condiciones excepcionales como una guerra o un conflicto armado, sino que se ha convertido en algo cotidiano, de vivencia del día a día. La violencia contra las mujeres y el feminicidio, que es expresión fatal de la violencia contra una mujer por su género, en la región han llegado a niveles epidémicos. Según la CEPAL, en 2020, 4.091 fueron víctimas de feminicidio. Las tasas más elevadas de feminicidio se registran en Honduras (4,7 por cada 100.000 mujeres), República Dominicana (2,4 por cada 100.000 mujeres) y el Salvador (2,1 por cada 100.000 mujeres).

Como se menciona en la introducción, estudios sobre la violencia contra las mujeres han señalado que la desigualdad de género y las asimetrías en los roles de género están directamente relacionadas con la violencia contra las mujeres (Walby et al., 2014; Wilson, 2013). Las mujeres son víctimas de varios tipos de violencia. La violencia

doméstica es una de las más comunes y de las violencias cotidianas que experimentan las mujeres. En la mayoría de los casos, los perpetradores son la pareja o un hombre conocido (e.g. un familiar). Otro tipo de violencia contra las mujeres incluye la inseguridad, el temor a ser víctima de robo, hurto o violación.

Si bien los diferentes tipos de violencias contra las mujeres pueden ocurrir en varios lugares, existen unas particularidades para el caso de contextos urbanos. Chant (2013) indica que los contextos urbanos tienden a ser vistos como positivos para las vidas de las mujeres, por ejemplo, en la ciudad, las mujeres tienden a tener más ingresos. Sin embargo, observa que la desigualdad de género persiste y siendo aún un obstáculo. Estudios en la planeación urbana han indicado que esta reproducción de desigualdad de género que afecta principalmente a las mujeres está conectada con la manera de pensar y hacer las ciudades. Predomina la visión masculina de hacer ciudad, del diseño y materialidad urbana. Como señala Peake (2017), la planeación urbana y en general las ciudades ignoran el género y a las mujeres. Poco se sabe de las experiencias de mujeres en contextos urbanos. Estudios que usan una perspectiva o teorías feministas han intentado subsanar este vacío explorando las vivencias de mujeres con el transporte, sus demandas respecto el derecho a la ciudad y seguridad para las mujeres, vivienda e identidad y ciudadanía (Beebejaun, 2017; Chant, 2013; Fenster, 2005; Jirón, 2017; Peake, 2016). Los estudios que usan una perspectiva feminista además critican la visión universalista no solo de hacer y ver la ciudad y lo urbano, sino también resaltan la importancia de situar el conocimiento de las mujeres en los contextos urbanos (Sandercock y Forsyth, 2005).

Una de las experiencias que tienden a estar invisibilizadas son las violencias y la inseguridad de las mujeres en contextos urbanos. Pain (1991) indica que las mujeres viven la violencia y la inseguridad diferente que los hombres. Si bien los hombres están más sujetos a ser víctimas de un homicidio intencional, la violencia, inseguridad y temores de las mujeres son más cotidianos, vividos en el día a día y tanto en lo público como en lo privado. Hume (2009) observa

que estos *silencios* están relacionados a la posición privilegiada de los hombres y lo masculino. Las violencias contra las mujeres son experiencias que tienden a ser silenciadas porque son vistas como *normales*. Hume y Wilding (2020) observan que las mujeres que viven violencias de día a día (que incluye la violencia doméstica, pero también la violencia en un barrio dominado por un grupo criminal) sobre todo en barrios con altos niveles de violencia y crimen no son simplemente víctimas. Han desarrollado estrategias para sobrevivir esta violencia cotidiana. Son estrategias que deben ser entendidas como actos de resistencia e incluso de agencia. En este orden de ideas, este informe propone ver a las mujeres que hicieron parte de este estudio como agentes en sus estrategias para sobrevivir en barrios dominados por grupos criminales. Parte de la violencia que viven estas mujeres es causada por grupos criminales, convirtiéndose en una violencia del día a día y que deben afrontar y resolver. Pese a los numerosos estudios sobre violencia contra las mujeres, poco sabemos sobre mujeres en estos contextos de crimen e inseguridad con grupos criminales. ¿Cuáles son esas estrategias?, ¿qué tipo de conocimiento producen en este tipo de violencias y la inseguridad? Estas son algunas preguntas que analizará y presentará este informe. La siguiente sección discute la metodología del estudio.

Metodología y métodos

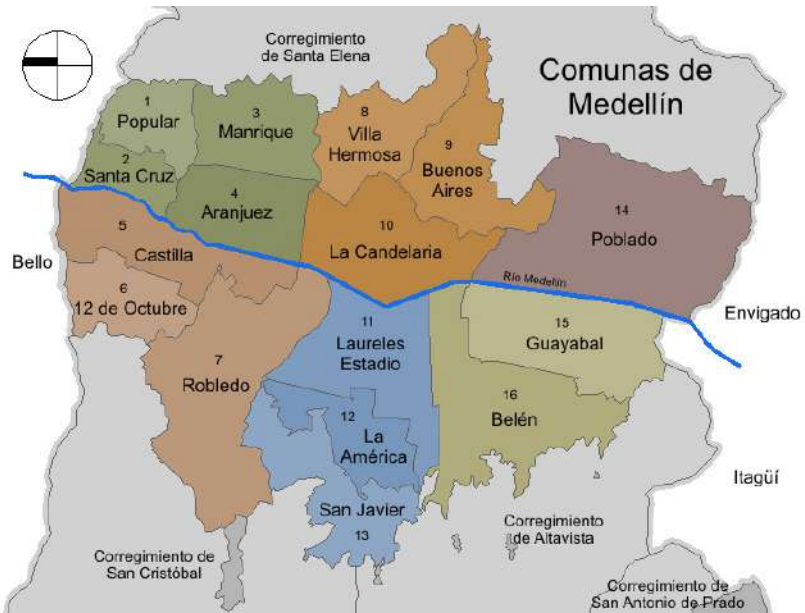
Este informe se propone entender los efectos de la gobernanza criminal de los grupos criminales sobre las mujeres, así como las estrategias de las mujeres frente a esta gobernanza criminal. Para realizar estos objetivos, el estudio en el cual se basa este informe usa una metodología cualitativa la cual permite conocer a fondo y con detalles lo que piensan las personas que participan de este estudio.

Caso de estudio: Medellín, Colombia

Este estudio se realizó en Medellín, Colombia. Como mencioné en la introducción y en la sección anterior sobre la literatura de grupos criminales, se eligió Medellín por ser una ciudad con una historia de violencia y de grupos criminales. Si bien las políticas sociales de comienzos del siglo XXI conocidas como Urbanismo Social redujeron considerablemente la tasa intencional de homicidios -por tanto, la violencia- Medellín aún mantiene una presencia considerable de grupos criminales que operan a nivel barrial, municipal y hasta transnacional (e.g. los diferentes grupos de crimen organizado). El orden de estos grupos criminales, que algunos estudios han identificado como gobernanza criminal, impacta en la vida cotidiana de los residentes en las zonas y barrios que tienen control, incluyendo las mujeres. Los estudios sobre grupos criminales en Medellín abordan varios temas, pero hay poca información sobre el impacto de los grupos criminales sobre las mujeres en las zonas donde tienen control. Asimismo, poco se conoce sobre cómo las mujeres sobrellevan la violencia cotidiana en estos contextos con alta presencia de grupos criminales.

Para el estudio, seleccioné tres comunas con presencia de grupos criminales en el municipio de Medellín. Administrativa y territorialmente, Medellín está organizada en comunas y corregimientos. Hay 16 comunas y 5 corregimientos en el municipio. Para este estudio, seleccioné la Comuna 1 – Popular, la Comuna 3 – Manrique y la Comuna 8 -Villa Hermosa. El mapa 1 muestra la división administrativa de Medellín. Las comunas 1, 3 y 8, donde concentré este estudio, se ubican en la zona oriental de Medellín.

Mapa 1. Comunas de Medellín



Fuente: Creative Commons. "Comunas de Medellín".

Estas tres comunas tienen una historia de urbanización del territorio con base en la llegada de habitantes provenientes de zonas rurales del país en los sesenta, pero que continuó en las décadas subsiguientes. En sus inicios, las tres comunas no tuvieron una planeación dirigida por el estado, sino, como suele ocurrir con territorios que han sido invadidos, los habitantes fueron ocupando el territorio y construyendo el entorno material (e.g. sus viviendas, barrios, etc.) y autogestionando servicios públicos. Los habitantes de estas comunas fueron consolidando sus barrios en los setenta y ochenta, asimismo establecieron varias organizaciones sociales y colectivos con el propósito de resolver necesidades de la población -como, por ejemplo, acceso a la infraestructura urbana- que cada vez eran mayores por los continuos desplazamientos forzados por el conflicto armado colombiano (Plan de Desarrollo Local de la Comuna 1, 2019, Plan de

Desarrollo Local de la Comuna 3, 2019, Plan de Desarrollo Local de la Comuna 8, 2019).

Las tres comunas también tienen presencia de grupos criminales en particular combos y bandas. Como explican Blattman et al. (2020), los grupos criminales en Medellín tienen una estructura jerárquica en forma de pirámide. En la base, hay alrededor de 350 combos. Los combos es un tipo de grupo criminal que está compuesto por hombres jóvenes y sus actividades están circunscritas a territorios pequeños y bien delimitados (Blattman et al., 2020, p. 4). Las bandas, por su parte, son más autónomas. Los combos tienden a estar subordinados a una banda. Por encima de las bandas, están los grupos criminales más organizados que llegan a tomar *decisiones colectivas* en muchos casos en coordinación con las bandas (Blattmann et al., 2020). En las comunas donde realicé este estudio, hay presencia de combos. Las mujeres, y otros residentes, tienen contacto con los miembros de los combos constantemente.

Métodos de recolección

Realicé el trabajo de campo de mayo a agosto de 2021 durante el contexto de la pandemia del Covid 19. Recientemente, el gobierno colombiano levantó la estricta cuarentena. Esto permitió la realización del trabajo de campo en las comunas. En este contexto de la pandemia, se tomaron las precauciones de bioseguridad como el uso de tapabocas tanto de la investigadora y las participantes del estudio, mantener una distancia prudente para evitar posibles contagios, el uso de gel antibacterial o alcohol. Las participantes podían decidir si querían realizar las entrevistas de manera presencial o virtual mediante una plataforma (e.g. Meet, Zoom).

Previamente había establecido contacto con lideresas comunitarias de la comuna 1. Ellas me remitieron a otras lideresas y gestoras comunitarias de otras comunas para una posible participación en este estudio. Se contactaron lideresas de la comuna 8 y de la

comuna 3, algunas de las cuales manifestaron su interés por participar en el estudio. Además de la participación de mujeres lideresas de estas tres comunas, el estudio incluyó la participación de funcionarios públicos que están trabajando en programas de seguridad y violencia en contra de las mujeres. Las mujeres que participaron de las entrevistas tenían entre 25 y 80 años.

Los instrumentos de recolección consistieron en historias de vida de las lideresas de las tres comunas y entrevistas semiestructuradas a funcionarias públicas de la Secretaría de las Mujeres en Medellín. Algunas de las entrevistas fueron presenciales y otras fueron virtuales debido al contexto de la pandemia de la COVID-19. Como se menciona arriba, las participantes decidían cómo querían realizar la entrevista (virtual o presencial). Las historias de vida tuvieron una duración de hora y media a dos horas; en algunas ocasiones fue necesario realizar de nuevo un encuentro para ampliar detalles de la historia de vida con las lideresas. Las entrevistas con las funcionarias públicas fueron virtuales. Asimismo, todas las participantes firmaron un consentimiento informado y cambié sus nombres para proteger su identidad.

Todas las entrevistas e historias de vida fueron grabadas y transcritas. Los documentos transcritos fueron luego analizados en el software atlas.ti con el propósito de codificar la información recolectada. La codificación y luego análisis e interpretación del material de las entrevistas se centró en entender: a) cómo es la gobernanza criminal de los grupos criminales y sus efectos sobre las mujeres y b) cuáles son las estrategias de las mujeres para contrarrestar la gobernanza criminal en el barrio. A continuación, presento el análisis de los datos recolectados.

Las estrategias de mujeres en contexto de violencia y crimen

La gobernanza criminal de los combos

Los combos es el grupo criminal con el cual las mujeres que participaron de este estudio tuvieron contacto constante en sus barrios. Todas las mujeres identificaron su presencia en el barrio donde residían y sus historias de vida demuestran que la presencia de este grupo criminal ha sido constante. A través de su descripción de cómo era esta presencia cotidiana con los combos, se puede entender la gobernanza criminal de los combos en los barrios, cómo esta gobernanza criminal afectaba a las mujeres y las estrategias de las mujeres para contrarrestar este orden de los combos.

La gobernanza criminal es una característica de muchos grupos criminales. Existen muchas definiciones de gobernanza criminal. Duque Daza (2021), la entiende como un tipo de gobernanza que surge en territorios donde hay una presencia del estado, aunque no muy fuerte. Existe, en algunas ocasiones, confluencias entre actores criminales y actores estatales. Esta definición coincide en algunos aspectos con Lessing (2021) quien observa que la gobernanza está presente en todas las organizaciones criminales (e.g. crimen organizado, pandillas, combos, bandas, etc.). Asimismo, coincide que surgen en territorios con baja presencia del estado. Si bien estos aspectos de territorio y de baja presencia de estado son relevantes para Lessing, lo central de la gobernanza criminal es que es una “imposición de reglas o restricciones sobre el comportamiento por parte de un grupo criminal” (2021, p. 856). Asimismo, una gobernanza criminal ocurre cuando, “las vidas, rutinas y actividades de las personas gobernadas son afectadas por las reglas impuestas por el grupo criminal” (Lessing, 2021, p. 856).

La gobernanza criminal de los grupos criminales se articula en los territorios donde están presentes. Si bien algunos estudios entienden la presencia de grupos criminales como resultado de la ausencia del estado (Ver Koonings y Kruijt, 2004), estudios sobre la

gobernanza criminal refutan esta lectura. La presencia de grupos criminales no necesariamente significa que surgen debido a una ausencia de estado. De hecho, grupos criminales como los que se encuentran en Medellín, aparecen en zonas donde hay cierta presencia estatal. La gobernanza criminal surge cuando los habitantes de los barrios tienen una percepción del estado como débil o cuando hay desconfianza en el estado (Doyle, 2021). En ese contexto, la gobernanza criminal no reemplaza el estado, sino que lo complementa en algunos servicios como, por ejemplo, la protección y la seguridad. De ahí que la gobernanza criminal tenga un alto componente territorial en tanto que las acciones y rutinas se materializan en un barrio y con los residentes. No es acertado afirmar que la gobernanza criminal reemplaza el estado, es decir, no es una estrategia estatal. El resultado del análisis de las participantes de este estudio demuestra que los residentes de los barrios reconocen al estado como una autoridad, no obstante, reconocen las falencias en sus instituciones y actores. Así, la gobernanza criminal resuelve algunas situaciones -como, por ejemplo, temas de protección y seguridad- para los residentes y que discutiré centrándome en las mujeres que participaron en este estudio.

Para las mujeres del estudio, la gobernanza criminal de los combos se manifiesta de varias maneras afectando sus movimientos en el barrio, el acceso a ciertas partes de este, sus emociones, e incluso sus cuerpos. Uno de los aspectos más visibles de la gobernanza criminal es el territorio, el cual ha sido observado en varios estudios sobre grupos criminales en Medellín y América Latina (Gutiérrez Rivera, 2010; Moncada, 2016a, 2016b; Winton, 2005). Mediante el control del territorio, los grupos criminales imponen su gobernanza criminal, la cual incluye controlar recursos, personas, mercados ilícitos (y lícitos), así como reglas que regulan el comportamiento de los residentes del barrio o barrios. El control del territorio por parte de grupos criminales apareció en las tres comunas, lo que indica que es una constante coincidiendo con estudios anteriores sobre la relevancia del territorio para grupos criminales. Un aspecto del control

de territorio que afecta a los residentes de las tres comunas son las disputas por el territorio con otros combos. Varias de las mujeres entrevistadas contaron que las disputas eran para *recuperar* espacios para vender droga o como forma de retaliación hacia el miembro del combo o de otro combo. Las mujeres entrevistadas contaron cómo estas disputas están llenas de violencias y, si bien en muchas ocasiones no son víctimas directas de esta violencia entre combos, las afecta. *Margarita*, por ejemplo, describe cómo el asesinato de un *muchacho* (un miembro de un combo) como parte de ajuste de cuentas entre combos, interrumpe su trabajo en gestión comunitaria y además tiene que tratar de protegerse:

[E]ra una balacera fuertísima, cuando yo salí, yo veo el pelado que hacía así, a media cuadra donde yo estaba... estaba aquí en toda la esquina, entonces yo salí de acá, de la casa, salí acá, cuando bajé aquí a la calle que volteé a mirar... y yo “¡Jesús, María y José!”, cuando volteo a mirar cuando el pelado era así “chapaleando”, entonces yo dije “ay, no miro para atrás, no miro para atrás” y cuando yo empecé a caminar, de aquí a acá, aquí estaba la puerta, donde me estaban esperando... yo venía como aquí que empecé a caminar, cuando *taque, taque, taque, taque, taque* remataron el muchacho y yo no volteé a mirar para atrás y tampoco corrí (*Margarita*, entrevista).

Margarita intenta seguir *normal* en su actividad de gestión comunitaria al no “ver atrás” y “no correr”. Sin embargo, siente que quiere irse de ahí: “yo aceleré el paso internamente, pero sentía caminaba en cámara lenta” (*Margarita*, entrevista). Similarmente, *Carla* de la comuna 8, cuenta cómo las disputas del territorio entre combos marcaban una movilidad en su barrio llena de miedo:

Cerca de escuelas era muy problemático... Los papás traían (a los niños) con miedo. Los dejaban y salían corriendo. Llamaban muchas veces, y preguntaban “cómo está esto por aquí pa venir por el niño” (*Carla*, entrevista).

Las disputas por el territorio afectaron en muchas ocasiones su movilidad a otros barrios. Como cuenta *Alicia* de la comuna 8, si bien ella -y otros residentes- intentaban apartarse de estos enfrentamientos, el hecho de vivir en una zona controlada por unos combos le afectaba cuando ella quería ir a otro barrio:

Uno no sabía si lo va a bajar (matar) o no, porque supuestamente éramos enemigos para los del barrio (arriba)... entonces éramos un grupo armado, o éramos sapos (soplón)... entonces era muy delicado... y yo como lideresa, todo esto se me dificultaba (*Alicia*, entrevista).

Otro aspecto importante en la gobernanza criminal de los combos es la autoridad, la cual está vinculada al dominio de un combo del territorio. Los miembros de los combos se presentan como una autoridad que impone reglas a las que hay que subordinarse, pero también resuelven problemas de la comunidad. *Marta* de la comuna 1 explica que es común que los residentes suelen buscar a los combos para resolver problemas: “La gente prefiere darles 5 mil, 15 mil, pesos y ellos...es que ya solucionan el problema”. *Sara* de la comuna 3, explica que solicitar ayuda de los combos para resolver problemas es común porque las autoridades estatales no llegan o llegan tarde y no resuelven. Todas las mujeres entrevistadas coinciden con la percepción que los combos resuelven los problemas del barrio. Como describe *Luisa* de la comuna 1:

Ha ocurrido que muchas veces no llaman, es que no llaman la policía; porque vea, cerca de mi casa hubo una problemática - nosotros llamamos a la policía y en una de las esquinas no dejaban pasar los policías - “No, por aquí no hemos visto problemas”, nada más por hacerlos ir, porque ya habían llamado a los muchachos también, pero yo decía “vengan, vengan que es que aquí vea, el problema está aquí al frente de mi casa, está al frente de mi casa”; y el policía como que ya no le prestó atención a esos dos muchachos porque se escuchaba por el teléfono del policía, se escuchaba que decía “hermano no, para allá no hay nada, no hay nada” y él pasó, como que llegó y dijo “eh, esos muchachos me insistían y decían que aquí no pasaba

nada”; pues él en el teléfono antes de llegar a mi casa decía “esos muchachos me estaban diciendo que por aquí no pasaba nada” (Luisa, entrevista).

Como se puede notar en esta cita, no se puede hablar de ausencia de estado. Los residentes tienen contacto, en este caso con agentes de la policía, pero no los perciben como una autoridad que pueda resolver problemas como de tensiones o desacuerdos entre vecinos, robos, hurtos, incluso violencia doméstica. Doyle (2021) explica que los residentes perciben a los combos como autoridad porque proveen servicios que el estado provee de forma más demorada o no a la totalidad. El estado es visto por los residentes como inepto o no confían simplemente.

El análisis de los resultados demuestra que este aspecto de gobernanza criminal de ver a los grupos criminales como autoridad para resolver ciertos problemas parece estar más presente en la comuna 1 que en la comuna 8 y la comuna 3. Las entrevistas a las mujeres de la comuna 1 sugirieron que hay más desconfianza frente al estado –por tanto, más recurrencia a los grupos criminales para resolver problemas por parte de los residentes. En la comuna 3, las mujeres entrevistadas sugerían buscar más al estado para resolver sus problemas en lugar de recurrir a los grupos criminales. Mientras que las mujeres de la comuna 8 recurrían menos a los grupos criminales para resolver problemas, pero mantenían cierta desconfianza para con el estado.

La gobernanza criminal de los combos establece relaciones ambiguas con los residentes y las mujeres en las tres comunas, evidente en ver a los combos como una autoridad que les resuelve problemas. Las mujeres observan esta ambivalencia en la extorsión a algunas personas del barrio. *Maritza* comenta que en su barrio se pagaba para tener un negocio, para vivir en el barrio, inclusive pedían extorsión a las empresas que distribuían mercancía, así como algunos residentes:

Los que [traían cerveza] decían que pagaban como un millón de pesos... y otros se quejan porque no es una vacuna sino dos o tres de combos distintos... Pero pues ellos [el combo] dice que son cuidadores, que cuidan, que están cuidando el barrio. Cuidan el barrio, ¿pero los extorsionan? (Maritza, entrevista).

La extorsión es una de las actividades más comunes de grupos criminales y es característico de la gobernanza criminal en donde se establece una relación ambigua con los residentes del barrio. Extorsionan negocios de residentes en las áreas bajo su dominio a cambio de seguridad y protección. Si no se paga la extorsión, los combos recurren a la violencia para obligar a la persona a pagar.

Un aspecto de la gobernanza criminal que afecta en particular a las mujeres que residen en barrios controlados por combos es el cuerpo. Las mujeres indicaron que sus cuerpos vivían la violencia de los combos de varias maneras y que sus estrategias buscaban proteger sus cuerpos como el de otras mujeres. La explotación sexual y el acoso callejero sobresalieron como principales formas de cómo los combos violentaban el cuerpo de las mujeres, pero había otras formas de ejercer violencia sobre los cuerpos. Varias mujeres entrevistadas observaron que es por medio de la violencia que los combos acceden al cuerpo de la mujer, el cual es visto como objeto sexual. Como indica Baird (2015), los combos sexualizan los cuerpos de las mujeres ya que se convierten en parte del *capital masculino* que tributa a la construcción de identidad de masculinidades de los combos. El acceso al cuerpo de las mujeres se hace, a veces, de manera violenta e incluye violación sexual, explotación sexual, el tráfico de mujeres, la sexualización temprana de las niñas y control de la sexualidad. Las mujeres mencionaron que todas estas violencias las obligaban a buscar maneras de protegerse como, por ejemplo, intentar no transitar en ciertas partes del barrio donde había presencia de combos. La estrategia era a veces limitada ya que, en algunas ocasiones, algunas mujeres establecían relaciones afectivas con los combos complicando la situación y la protección de las niñas y de la mujer. Las mujeres

reconocían que la relación emocional entre mujeres, por lo general jóvenes, y miembros de combos complicaba la protección del cuerpo de las mujeres en tanto que sus parejas, a veces, ejercían control sobre su sexualidad, sus movimientos. También podían decidir sobre las personas con quienes se relacionaban.

La explotación sexual y el tráfico de mujeres eran preocupaciones constantes de las mujeres que participaron del estudio, ya que, en muchos casos, terminan en la prostitución. Si bien la explotación sexual y el tráfico de mujeres estaban presentes en las tres comunas, las entrevistas dejan ver que esto es más agudo en la comuna 1 y 8. En algunos casos, niñas y adolescentes que estaban en una relación afectiva con miembros de combos terminan siendo explotadas sexualmente o en una red de prostitución.

Otro aspecto en donde la gobernanza criminal de los combos afecta el cuerpo de las mujeres es en la experiencia constante del acoso callejero. Todas las mujeres entrevistadas habían sido acosadas en la calle por combos en muchas ocasiones. El acoso callejero suele ocurrir en el espacio público en sus barrios y las mujeres entrevistadas manifestaron sentir inseguridad e incomodidad al salir. Las mujeres describen varios tipos de acoso como piropos, manoseos, entre otros. *Sandra* cuenta que este acoso genera inseguridad:

Los piropos son feos... hay mucha inseguridad de que las [manosean y toquen], a que las roben, a que las raptan, eso, como que esas inseguridades tenemos... de por sí los muchachos, aquí los pelaos se montan en las motos de alto cilindraje y andan ahí (*Sandra*, entrevista).

Esta descripción indica los diferentes tipos de acoso a los que están sujetas las mujeres y el temor que les genera. El acoso suele ocurrir en los lugares públicos más frecuentados por los combos que es donde consumen y/o venden drogas. El acoso es muy común, como lo observa *Natalia*: “Hay mucho, y hay maltrato a la mujer porque una mujer pasa... y ellos empiezan a decir vulgaridades...no nos respetan”.

Frente al acoso, las mujeres intentan cuidar también sus cuerpos. Una parte de las estrategias de las mujeres entrevistadas que eran

madres era no exponer tanto el cuerpo de ellas y de sus hijas. Por ejemplo, las mujeres entrevistadas mencionaron que era común intentar limitar las salidas de sus hijas para que no sean acosadas:

Cuidan mucho a las mujeres, sí... porque son conscientes de que hay un tema de violencia, ¿cierto? De desaparición de las niñas, violación, ¿cierto? Pero las cuidan cohibiéndolas, cohibiéndolas a vivir, entonces o no salen o hasta... salen hasta las 9... no las dejan salir muy tarde o no pueden salir solas (*Natalia*, entrevista).

Las mujeres intentan limitar las salidas de sus hijas no solo para que no sean acosadas sino también para que no sean víctimas de la explotación sexual que en muchos casos es controlada por los combos. Las mujeres entrevistadas de las tres comunas describen la explotación sexual como una de las muchas actividades ilícitas que tienen los combos y que incluye prostituir mujeres adolescentes e incluso niñas de los barrios que tienen control. *Celia* cuenta que, en algunas ocasiones, las mismas mujeres jóvenes y adolescentes buscan a los combos para trabajar en estas actividades:

Uno ve que muchas niñas, por su ignorancia...no son maduras, buscan ciertos grupos de amigas y de pronto terminan involucradas en la prostitución, pero he notado que van libres, y resultan por ahí con su moto... hasta hay mamás que apoyan... se hacen las bobas (*Celia*, entrevistas).

La descripción de *Celia* demuestra que, pese a ser un temor de muchas mujeres, algunas mujeres –jóvenes, sobre todo– participan de la gobernanza criminal de los combos en los barrios donde residen. Este aspecto de la gobernanza criminal aparenta no ser impuesto estrictamente, sino que algunos miembros de la comunidad participan porque pueden encontrar atractivo obtener dinero fácil. La participación de mujeres en actividades ilícitas no es nueva (Ver Tickner et al., 2020). Las entrevistas con las mujeres de este estudio revelan que suele ser más común la participación de mujeres jóvenes. Las mujeres entrevistadas eran, en su mayoría, líderes y/o gestoras

comunitarias y eran mayores. Asimismo, la mayoría llevaba muchos años viviendo en sus barrios; algunas, incluso, habían sido fundadoras de sus barrios. Su larga trayectoria en el barrio y sus actividades de gestión comunitaria les habían dado cierta legitimidad frente a los combos, la cual usaban en ciertas ocasiones para negociar o confrontarlos. Las mujeres entrevistadas de las tres comunas mencionaron que conocían a los miembros de combos desde niños y que eso les permitía reclamarles. Por el contrario, las mujeres jóvenes y adolescentes no contaban con esta ventaja. Si bien habían crecido en el barrio y los miembros de combos las conocían, la población joven de mujeres carecía de legitimidad frente a ellos. Por lo general, eran sexualizadas por parte de los combos y buscaban que fueran sus novias. En algunas ocasiones, ellas participan de esa sexualización y los buscan para ser novias. Como describe Celia más arriba, estas jóvenes participan en la gobernanza criminal porque, en el combo, pueden resolver temas económicos.

Además de la participación de mujeres jóvenes y adolescentes en los combos, existen otros aspectos de la gobernanza criminal que describen las mujeres como el cortejo, consumo de drogas e intimidación. Sin embargo, es importante mencionar que existen algunas diferencias respecto de cómo se manifiesta la gobernanza criminal en las comunas. Por ejemplo, en la comuna 1, las mujeres entrevistadas observaron la predominancia de la extorsión y el tráfico de drogas por parte de los combos. La gobernanza criminal también se manifestaba en el reclutamiento de los combos principalmente de niños, adolescentes y jóvenes. En la comuna 3, también había extorsión como parte de la gobernanza criminal de los combos. Una diferencia en la gobernanza criminal con la comuna 1 era el proxenetismo y la trata de personas que afectaban principalmente a las mujeres jóvenes. También a diferencia de la comuna 1, había pocos enfrentamientos entre combos. Finalmente, en la comuna 8, la gobernanza criminal se manifestaba en extorsión a negocios, en el acoso callejero a las mujeres y, como en la comuna 3, el proxenetismo.

Lo descrito arriba corresponde a aspectos que destacaron las mujeres que participaron de este estudio. En la siguiente sección, discuto las estrategias de las mujeres para hacer frente a la gobernanza criminal de los combos en los barrios donde residen.

Estrategias de mujeres lideresas frente a los grupos criminales

La gobernanza criminal de los combos hace parte de la cotidianidad de las mujeres y de los residentes en los barrios bajo dominio de estos grupos. En la sección anterior, las mujeres que participaron en el estudio describieron algunos aspectos de esa gobernanza criminal que las afecta, sobre todo el acoso callejero, la explotación sexual y la disputa de territorios entre combos. Para muchas mujeres, irse del barrio no es una solución. Por un lado, muchas mujeres, en particular las mayores, han vivido casi toda la vida en su barrio, incluso llegando a ser constructoras de aspectos materiales como la vivienda, así como de aspectos simbólicos como tener lazos afectivos y emocionales con el barrio. Por otro lado, no era fácil ir a un “barrio más seguro” por razones económicas y emocionales. Los barrios más “seguros” tienden a ser más caros, fuera del alcance de las mujeres que participaron del estudio. Irse del barrio es una última opción y lo hacen cuando su vida o la de algún miembro de su familia están en peligro. En el caso de las participantes de este estudio, solo una mujer que manifestó haber vivido esa situación la describió como algo extremo. El resto de las mujeres que participaron en este estudio han logrado mantenerse en sus barrios pese a la presencia de los combos.

La mayoría de las mujeres desarrollan estrategias para mantenerse en sus barrios pese a la violencia y la presencia de combos. ¿Cuáles son esas estrategias que han desarrollado estas mujeres frente a la gobernanza criminal de los combos en sus barrios? Las entrevistas de las mujeres dejan ver la existencia de varias estrategias con los combos, las cuales indican la ambigüedad de la relación entre

mujeres y los miembros de los combos. Estas estrategias no excluyen una de la otra, es decir, puede ocurrir una estrategia y la misma mujer usa otra estrategia.

Una estrategia que tienen las mujeres es la colaboración con los combos. Algunas mujeres colaboran como una forma de “salvarse como sea” (*Gloria*, entrevista), pero otras colaboran porque los miembros de los combos son personas que conocen, los han visto crecer desde niños y les “ayudan para no meterme en problemas con ellos” (*Daniela*, entrevista). Como estrategia, las mujeres colaboran con los miembros de los combos porque reciben algo a cambio, por ejemplo, seguridad, protección e incluso hasta cosas materiales. *Ana*, por ejemplo, cuenta cómo ella ayudó a unos “muchachos” porque conocía gente (al ser una de las residentes más antiguas):

Sino que ellos me mandaban con esas boletas y mandaban [muchachos] para que me estuviera vigilando y para que recibieran las cosas, y las llevaran en el carro y... así, ellos mandaban. A mí me cogían pues como para que yo, que conocía la gente (*Ana*, entrevista).

Como ha observado Venkatesh (1997), las pandillas buscan establecerse como una autoridad en los barrios que controlan. Doyle (2021) ha observado, en el caso de combos en Medellín, que estos grupos se han consolidado en gran parte porque tienen una base comunitaria. Establecer una relación de solo violencia y subordinación es contraproducente para los miembros de una pandilla y, en este caso la pandilla, ya que necesitan que los residentes los perciban como una autoridad y como aliados. En el caso de *Ana*, los combos sabían que ella era una de las residentes más antiguas del barrio, por tanto conocía a muchas personas en la comunidad y no convenía tenerla de enemiga. Similarmente ocurrió con *Carmen* quien colaboraba con los combos dándoles comida:

Bueno, [los muchachos] me llegaron a querer; después me nombraron a mí presidenta del grupo [del barrio] y yo tenía la sede ahí arriba; en la misma casa donde ellos guardaban las armas puse la tercera

edad. ¿Por qué? Porque no tenía otro espacio. Ese espacio era de la comunidad y ellos lo tenían ocupado, entonces yo... yo allá les hacía chocolate a mis adultos mayores con parvita y ellos iban, me decían “abuelita...”, pues casi todos esos combos me llaman abuelita, y entonces ellos decían “abuelita ¿no le quedó chocolatico para que me regale?” Y sí... (*Carmen*, entrevista).

Esta forma de colaboración que describe “Carmen” permite ver cómo esta estrategia le deja a ella realizar sus actividades de gestión comunitaria con los adultos mayores. Para ello, sin embargo, comparte un espacio donde los combos guardan sus armas. Se *ayudan* mutuamente para poder hacer uso de un recurso en el barrio, un espacio. En lugar de llamar a las autoridades estatales para avisar que era un depósito de armas, más bien comparte el espacio incluso dando comida.

Otra estrategia es la confrontación en donde las mujeres se enfrentan directamente a los combos. Por ejemplo, es común que los combos hagan un *ajuste de cuentas* con otros miembros del combo o residentes del barrio. Esto implica pegarle a la persona, incluso matarla; es una forma de gobernanza criminal que incide en el comportamiento de los residentes: “si roban, [los muchachos] le hacen un ajuste de cuentas” (*Carmen*, entrevista). Por lo general, los residentes no intervienen cuando ocurren estos ajustes de cuentas para evitar tener problemas con los combos. *Mónica* cuenta que se le enfrentó al combo cuando iban a pegarle a un muchacho:

Mónica: ¿Usted por qué va a cascarlo a él?

Muchacho del combo: Ah, es que robó tal cosa.

Mónica: ¿Usted está seguro que él robó?

Muchacho del combo: Ah, es que él robó, que no sea tan metida.
¿Quiere que le de bala?

Mónica: ¿Y por qué me va a dar bala? ¿Yo qué le estoy haciendo? Es que mírelo cómo está. ¿Y si ese es el apoyo de la señora, de la mamá de él? Si se lo dejan así, ponen a la mamá a padecer.
Piense en usted, que hagan eso con usted...

Mónica pudo confrontar a este miembro del combo en parte porque es reconocida como gestora comunitaria, lo que indica que mujeres de cierta edad (por lo general mayores) y con trayectoria en gestión comunitaria tienen más capacidad de confrontar a los combos. Este también fue el caso de *Lina*, gestora comunitaria quien se enfrentó al combo de su barrio:

Entonces - yo dije - “conmigo no”. Y me tocó enfrentarlos y a las mujeres de ellos, porque ellos tenían... tenían el poder digamos... A mí me tocó muchas generaciones en el barrio de los jefes de las bandas que hoy están ya... han sido asesinados; entonces me tocó como... todo ese... ese relevo generacional. Todo ese relevo generacional, me ha tocado a mí en el barrio, de que era, cuando llegué al barrio era tal persona, pero mi hijo estaba pequeño y bueno... después me tocó el otro, hay sí me tocó con esa persona enfrentármele; ir hasta... métermele, porque yo digo que me metí en la boca del lobo, y que salí viva gracias a Dios, no sé... por qué salí viva, pero era para yo hoy por hoy - digo - “uy cómo me metí yo en ese... en esa... oficina, digámoslo así, y no me mataron; y no me desaparecieron; no fui... no tuve un desplazamiento forzado” (*Lina*, entrevista).

Lina describe cómo esas confrontaciones han sido constantes en su vida en el barrio. Asimismo, están acompañadas de dolor y de miedo ya que reconocen el peligro que puede derivar una confrontación con un miembro de un combo. La confrontación es una estrategia de protección, como se ve en el caso de *Lina* intentando proteger a su hijo y evitar que tuviera mucho contacto con los combos.

Las mujeres que participaron del estudio también recurrieron a la negociación como estrategia frente a la gobernanza criminal. Con esta estrategia de negociación, las mujeres logran llegar a acuerdos con los combos para realizar proyectos en el barrio o para poder usar espacios. *Carmen*, por ejemplo, cuenta que varios proyectos del municipio deben ser concertadas con los combos. Este es el caso del presupuesto participativo y otros programas del municipio que llegan a sus comunas. Como describe *Carmen*, si bien se toma en cuenta a la

comunidad en los programas mediante representantes, inevitablemente tienen que negociar con los combos:

Para nadie es un secreto de que los presupuestos que manejan los territorios, los muchachos se apoderan de ellos, entonces, supongamos... ellas llegan a... al sector y hay un presupuesto para ejecutar, entonces eso se hace muy internamente, pues que ellas manejan una parte, donde ellas claro van ganando o también por la situación en que vivimos las mujeres de poco empleo; entonces si ellas están ahí, tienen esa posibilidad de emplearse; entonces van a tener ese empleo, donde van a tener un ingreso y ellos, pues van a tener una parte de ese presupuesto (*Carmen*, entrevista).

Lina cuenta que a veces su rol de lideresa le permite mediar en negociaciones con otros residentes, constructoras que han ganado licitaciones con programas del municipio:

Dame y te dejo hacer.... Eso hacemos a veces... por ejemplo, van a arreglar una cancha que es un espacio deportivo, ya vienen y le dicen (los combos) al contratista “necesitamos nosotros tanto y si no, no dejamos hacer eso”.... Nosotras a veces mediamos... si toca, toca porque sí sabría cómo llegar y cómo mediar con una persona de estas, porque los manejé 7 años (*Lina*, entrevista).

Esta estrategia de negociación permite que las mujeres puedan realizar algunas de sus propias gestiones comunitarias, asimismo que se puedan realizar otros programas del municipio. Sin embargo, esta estrategia tiende a ser común entre mujeres con actividad comunitaria en el barrio o lideresas. *Lina* menciona que ha conocido a los muchachos, “los vi crecer” y este reconocimiento y la edad, le da cierta legitimidad frente a los combos con la cual puede negociar con ellos. Poder negociar con los combos también garantiza cierta seguridad. La mayoría de las mujeres del estudio que usaban esta estrategia comentaban que no habían sido objeto de extorsión. Asimismo, la estrategia de negociar con los combos les da la percepción que están ayudando a la comunidad, así como de resistir la violencia: “Soy

mediadora, vine a unir, no a desunir y eso ha funcionado” (*Carmen*, entrevista).

La organización es otra estrategia que describen las mujeres que participaron de este estudio para enfrentarse a la gobernanza criminal de los combos. Una parte de esta estrategia de organización tiene que ver con la organización de las mujeres como lideresas y gestoras comunitarias. Es importante anotar que todas las mujeres que participaron del estudio estaban involucradas en algún colectivo y/u organización de mujeres. La actividad en gestión comunitaria incluía participar y promover la formación en temas de género para las mujeres de la comuna, promover la participación de las mujeres en espacios de decisión, así como hacer gestión comunitaria respecto las necesidades de las mujeres de la comuna. Otras actividades en gestión comunitaria incluían sensibilizar a las mujeres en temas de violencias de género, así como temas de desplazamiento forzado por el conflicto armado o por conflictos interurbanos. *Diana* describe que las mujeres se organizan para tener más participación y para ser tenidas en cuenta:

Se nos ha negado esta participación y estar en escenarios... queríamos ocupar cargos importantes para sentirnos representadas... la misión era aprender. Y aprendimos que sin alianzas, una no consigue nada. Hay que hacer alianzas entre mujeres, con grupos de mujeres, grupos de otros compañeros que ejercen la política, líderes, porque si no, no se logra nada (*Diana*, entrevista).

Mediante esta autogestión de organización entre mujeres en cada comuna, se lograba resistir las violencias de la gobernanza criminal de los combos. *Ana* cuenta que su gestión comunitaria abordaba el tema de la violencia:

Yo tenía un semillero de niños y niñas, se llamaba el semillero de desactivación de la violencia donde les explicábamos a los niños y las niñas qué eran los alucinógenos, los vicios, todas esas cosas que los conocieran, pero que no los probaran, por todas las consecuencias que iban a tener en la vida (*Ana*, entrevista).

El semillero de Ana permitía poner en conocimiento a los niños, así como prevenirlos, de la situación de su barrio y de aspectos de la gobernanza criminal de los combos como lo es la venta de drogas. La estrategia de la organización permitió que las mujeres fueran vistas como legítimas y tener credibilidad por parte de los residentes e incluso los combos.

La estrategia de la organización no solo era una forma de resistir la violencia de los combos, también contribuía a su protección de ellas y de la comunidad. *Maritza* cuenta que hacer gestión comunitaria con otras mujeres hacía más sólido el barrio y los residentes:

Yo los vinculaba al deporte, hacía torneos callejeros todo con el fin de ir vinculando a la gente... Se va empoderando la gente, se aprende liderazgo... y me buscan, me piden consejos. Aquí en el barrio, saben en lo que trabajamos y la gente apoya nuestro trabajo (*Maritza*, entrevista).

Esta estrategia de organización de las mujeres ha contribuido no solo a establecer un tejido social en el barrio, sino también a que puedan establecer una agenda de demandas. *Maritza* cuenta cómo la organización con otras mujeres ha permitido que lleven propuestas sobre cuidado basadas en sus experiencias a la Junta de Acción Comunal para luego incidir en el Plan de Desarrollo Local de su comuna en aspectos como salud, educación y seguridad, entre otros.

Las estrategias descritas en esta sección demuestran que las mujeres que viven en barrios dominados por grupos criminales como los combos no son víctimas de los diferentes tipos de violencia y de la gobernanza criminal de los combos. Más bien son estrategias que buscan darle una solución a la inseguridad. En este sentido, sus estrategias frente a la violencia cotidiana producida por la gobernanza criminal son formas de desarrollar una agencia y un empoderamiento. Como indica Hume y Wilding (2020), la agencia tiende a verse como parte de una agenda de movimientos sociales y dentro de un paradigma liberal –esto es, desde derechos individuales. No obstante, las mujeres que participaron de este estudio hacen parte

de unas violencias cotidianas cuyas estrategias no necesariamente se traducen en una agenda de derechos. Más bien refieren al día a día de sobrevivir violencias cotidianas como lo son el acoso callejero, las disputas por el territorio, la extorsión. La agencia que surge aquí es situada, basada en sus experiencias y en su conocimiento como mujeres en contextos de violencia y crimen. No necesariamente conlleva a una agenda amplia de demandas frente al gobierno local, pero sí tienen un impacto más local. Por ejemplo, las mujeres logran, en algunas instancias, educar a otras mujeres de la violencia que se vive en el barrio, intentan desnaturalizarla. Esta forma de educar a otras mujeres del barrio sirve como factor protector que puede ayudar a protegerse de situaciones de violencia o de tener consciencia de que está en esa situación.

Las estrategias de las mujeres frente a la gobernanza criminal son formas de lograr su seguridad, su protección y cuidado mediante una relación ambigua con los combos. Las estrategias están conectadas a su rol como de género como mujeres en donde, en algunos casos, genera tensión con los combos y en otros no tanto. En los momentos de tensión, puede haber enfrentamientos con los combos. Esto se debe a que la gobernanza criminal reproduce roles de género tradicionales, así como la asimetría en estas relaciones. Por ejemplo, la explotación sexual, el acoso callejero son aspectos de la gobernanza criminal que reproducen la subordinación de la mujer. Las estrategias de las mujeres frente a estos aspectos de la gobernanza criminal pueden generar tensión con los combos cuyos miembros pueden interpretar como un desafío al orden, pero también a los roles de género esperados de las mujeres. Algunos estudios observan que estas tensiones refieren a una *retaliación patriarcal* que puede producir más violencia cotidiana hacia las mujeres (Hume, 2009; Zulver, 2021). Pese a ello, las estrategias de las mujeres analizadas en este informe dejan ver que sus acciones no las presentan como víctimas, sino son mujeres que están buscando dar solución a unas violencias que hacen parte de su vida diaria, violencias que tienden a ser normalizadas debido a las relaciones asimétricas de género.

Conclusiones

Este informe se ha centrado en entender cómo mujeres sobreviven en contextos de crimen y de violencia en América Latina. Tomando el caso de estudio de mujeres lideresas en tres comunas en Medellín, Colombia, con alta presencia de grupos criminales, este informe se propuso a explorar dos cosas: por un lado, analizó cómo es el orden impuesto por los grupos criminales en los barrios donde residen las mujeres. Este orden de grupos criminales se entiende como una gobernanza criminal, definida como un orden impuesto por parte de grupos criminales que afecta el comportamiento de residentes. La descripción de ese orden impuesto por parte de las mujeres deja ver que, si bien la gobernanza criminal afecta a todos los residentes, no los afecta de manera igual. Existen aspectos de esta gobernanza criminal que afectan particularmente a las mujeres por ser mujeres como es el caso del acoso callejero y la explotación sexual de mujeres, sobre todo jóvenes, adolescentes y niñas. La gobernanza criminal establece una relación ambigua con los residentes, incluso con las mujeres, ya que es una forma de establecerse como una autoridad legítima en las zonas que están bajo su dominio. Por otro lado, este informe se propuso entender las estrategias de las mujeres de las tres comunas frente a esta gobernanza criminal de los grupos criminales.

El análisis deja ver que las mujeres establecen estrategias ambiguas con los grupos criminales, conocidas como combos. Estas estrategias incluyen la negociación, la confrontación, la organización, la colaboración y no se excluyen entre sí. Las estrategias son formas de enfrentar las violencias del día a día de los combos. Estas violencias tienden a ser silenciadas o invisibilizadas debido al privilegio masculino (Hume, 2009) y el patriarcado, los cuales tienden a naturalizar las asimetrías de género y las violencias que surgen de estas relaciones de poder.

Es importante ver estas estrategias frente a la gobernanza criminal de los combos como maneras que tienen mujeres que son gestoras

comunitarias y líderes en sus barrios de desarrollar una agencia. En lugar de ser víctimas de la violencia y de la desigualdad de género, estas estrategias de las mujeres surgen como una forma de desarrollar una agencia que se basa en sus experiencias y conocimientos frente a los grupos criminales. Hume y Wilding (2020) identifican este tipo de agencia como una agencia que es situada y que es un proceso, diferenciándolo de la agencia que intenta reclamar derechos individuales y que suele relacionarse con movimientos sociales. Las mujeres líderes de este estudio no hacen parte de un movimiento social de mujeres de la ciudad, la mayoría son gestoras comunitarias que buscan mejorar las vidas de los residentes como las suyas en un contexto de gobernanza criminal. Sus demandas son principalmente a nivel local, en espacios políticos más locales como la Junta de Acción Comunal.

Finalmente, estas estrategias de mujeres nos dan información sobre la experiencia urbana de las mujeres, la cual está basada en su conocimiento propio. Como indica Peake (2017), poco sabemos de las experiencias de mujeres urbanas. Este informe contribuye no solo a mostrar estas experiencias urbanas de mujeres que han sido tradicionalmente ignoradas e invisibilizadas, sino también mostrar que las mujeres producen conocimiento sobre sus experiencias, incluso en contextos difíciles como lo son los contextos de violencia y crimen.

Bibliografía

Abello-Colak, Alexandra y Guarneros-Meza, Valeria (2014). The role of criminal actors in local governance. *Urban Studies*, 51(15), 3268–3289. <https://doi.org/10.1177/0042098013519831>

Álvarez-Garavito, Carolina y Acosta-González, Hugo Nicolás (2021). Femicide in Latin America: An economic approach.

Revista Desarrollo y Sociedad, 88(11), 11–42. <https://doi.org/10.13043/DYS.88.1>

Angarita Cañas, Pablo Emilio (2003). Conflictos, guerra y violencia urbana: Interpretaciones problemáticas. *Nómadas*, 19, 96–104.

Arias, Enrique Desmond (2018a). *Criminal Enterprises and Governance in Latin America and the Caribbean*. Cambridge University Press.

Arias, Enrique Desmond (2018b). Criminal organizations and the policymaking process. *Global Crime*, 19(3–4), 339–361. <https://doi.org/10.1080/17440572.2018.1471990>

Arias, Enrique Desmond (2019). Social responses to criminal governance in rio de janeiro, belo horizonte, kingston, and medellín. *Latin American Research Review*, 54(1), 165–180. <https://doi.org/10.25222/larr.375>

Baird, A. (2017). Becoming the ‘Baddest’: Masculine Trajectories of Gang Violence in Medellín. *Journal of Latin American Studies*, 50, 183–210.

Baird, Adam (2018). Dancing with danger: ethnographic safety, male bravado and gang research in Colombia. *Qualitative Research*, 18(3), 342–360. <https://doi.org/10.1177/1468794117722194>

Baird, Adam (2015). Duros and Gangland Girlfriends: Male Identity, Gang Socialisation and Rape in Medellín. En Auyero, J., Bourgois, P., Scheper-Hughes, N. (comp.), *Violence at the Urban Margins in the Americas*. Oxford: Oxford University Press.

Bedoya, J. Jairo (2017). La coerción social extorsiva y el milagro de medellín: La contra cara de un modelo. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 42(3), 400–416. <https://doi.org/10.1080/08263663.2017.1378407>

Bedoya, John J. (2006). Seguridad y Ciudadanía en los 90s en Medellín: El Surgimiento de las Empresas Colombianas de Protección Violenta. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 31(62), 87–130. <https://doi.org/10.1080/08263663.2006.10816903>

Bedoya Moreno, Roberto A. (n.d.). *Conflicto y violencia urbana en Medellín desde la década del 90: algunas valoraciones*. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/ipc/20121210120342/conflicto.pdf>

Beebeejaun, Yasminah (2017). Gender, urban space, and the right to everyday life. *Journal of Urban Affairs*, 39(3), 323–334. <https://doi.org/10.1080/07352166.2016.1255526>

Berman-Arévalo, Eloísa Ojeda, Diana (2020). Ordinary Geographies: Care, Violence, and Agrarian Extractivism in “Post-Conflict” Colombia. *Antipode*, 52(6), 1583–1602. <https://doi.org/10.1111/anti.12667>

Blatmann, Christopher et al. (2020). Gobierno criminal en Medellín: Panorama general del fenómeno y evidencia empírica sobre cómo enfrentarlo. Nota de Política CIEF. Universidad de Eafit, Medellín, Colombia.

Brand, Peter (n.d.). *Governing inequality in the South through the Barcelona model: “social urbanism” in Medellín, Colombia 1*.

Briceño-León, Roberto (2002). La nueva violencia urbana de América Latina. *Sociologias*, 4(8), 34–51.

Briceño-León, Roberto, Villaveces, Andrés y Concha-Eastman, Alberto (2008). Understanding the uneven distribution of the incidence of homicide in Latin America. *International Journal of Epidemiology*, 37(4), 751–757. <https://doi.org/10.1093/ije/dyn153>

Ceballos Melguizo, Ramiro y Cronshaw, Francine (2001). The Evolution of Armed Conflict in Medellín : An Analysis of the Major Actors. *Latin American Perspectives*, 28(1), 110–131.

Chant, Sylvia (2013). Cities through a “gender lens”: A golden “urban age” for women in the global South? *Environment and Urbanization*, 25(1), 9–29.

Chant, Sylvia y Mcilwaine, Cathy (2013). *Gender, Urban Development and the Politics of Space Introduction and Background*. <http://www.e-ir.info/2013/06/04/gender-urban-development-and-the-politics-of-space/>

Chioda, Laura (2017). *Fin a la violencia en América Latina. Una mirada a la prevención desde la infancia a la edad adulta*. Washington: Banco Mundial. URL: <https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/25920/210664ovSP.pdf?sequence=4&isAllowed=y>

Cruz, José Miguel (2011). Criminal violence and democratization in Central America: The survival of the violent state. *Latin American Politics and Society*, 53(4), 1–33. <https://doi.org/10.1111/j.1548-2456.2011.00132.x>

Cruz, José Miguel y Durán-Martínez, A. (2016). Hiding violence to deal with the state: Criminal pacts in El Salvador and Medellín. *Journal of Peace Research*, 53(2), 197–210. <https://doi.org/10.1177/0022343315626239>

Doyle, Caroline (2021). The Criminal Actors Have a Social Base in Their Communities: Gangs and Service Provision in Medellín, Colombia. *Latin American Politics and Society*, 63(1), 27–47. <https://doi.org/10.1017/lap.2020.31>

Duque Daza, Javier (2020). Gobernanza criminal. Cogobiernos entre políticos y paramilitares en Colombia. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 66(241), 347-380.

Fainstein, Susan S. y Servon, Lisa J. (2005). Introduction. En L. J. Fainstein, Susan S. and Servon (ed.), *Gender and Planning. A Reader*. (pp. 1–14). Rutger University Press.

Fenster, Tovi (1999). Space for gender: Cultural roles of the forbidden and the permitted. *Environment and Planning D: Society and Space*, 17(2), 227–246. <https://doi.org/10.1068/d170227>

Fenster, Tovi (2005). Gender and the City: The Different Formations of Belonging. In J. Nelson, Lise and Seager (ed.), *A Companion to Feminist Geography* (pp. 242–256). Blackwell Publishing.

Franceschet, Susan (2010). Explaining Domestic Violence Policy Outcomes in Chile and Argentina. *Latin American Politics and Society*, 52(3), 1–29. <https://doi.org/10.1111/j.1548-2456.2010.00088.x>

Fregoso, Rosa-Linda y Bejarano, Cynthia (2010). Introduction: A Cartography of Femicide in the Americas. In *Terrorizing Women: Femicide in the Americas* (pp. 1–42). Duke University Press.

García, C. T., y Valdivieso, M. (2005). Una aproximación al Movimiento de Mujeres en América Latina De los grupos de nacionales y transnacionales. *Observatorio Social de América Latina*, 6(18), 1–17.

Gutiérrez Rivera, L. (2010). Discipline and Punish? Youth Gangs' Response to 'Zero-tolerance' Policies in Honduras. *Bulletin of Latin American Research*, 29(4), 492–504. <https://doi.org/10.1111/j.1470-9856.2010.00415.x>

Gutiérrez Rivera, Lirio (2018). Transnational and local entanglements in the 'cycle of violence' of Central American migration .

Global Crime. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/17440572.2018.1477600>

Gutiérrez Rivera, Lirio (2020). A Safer Housing Agenda for Women: Local Urban Planning Knowledge and Women's Grassroots Movements in Medellín, Colombia. *International Journal of Urban and Regional Research*, 1–9. <https://doi.org/10.1111/1468-2427.12892>

Hernández-Holguín, Dora María y Alzate-Gutiérrez, E. M. (2016). Medellín youth experiences before, during and after belonging to an illegal armed group, 2005. *Ciencia e Saúde Coletiva*, 21(8), 2403–2412. <https://doi.org/10.1590/1413-81232015218.19742015>

Hume, Mo (2009). Researching the gendered silences of violence in El Salvador. *IDS Bulletin*, 40(3), 78–85. <https://doi.org/10.1111/j.1759-5436.2009.00042.x>

Hume, Mo y Wilding P. (2020). Situating a gendered articulation of urban violence in Brazil and El Salvador. *Urban Studies*, 57(2): 249-266.

Jirón, P. (2017). Presentación. Movilidad Urbana y Género: experiencias latinoamericanas. *Revista Transporte y Territorio*, 16, 1–8. <https://doi.org/10.34096/rtt.i16.3600>

Jütersonke, Oliver, Muggah, Robert, y Rodgers, Dennis (2009a). Gangs, Urban Violence, and Security Interventions in Central America. *Security Dialogue*, 40(4–5), 373–397. <https://doi.org/10.1177/0967010609343298>

Jütersonke, Oliver, Muggah, Robert, y Rodgers, Dennis (2009b). *Gangs, urban violence, and security interventions in Central America Urban Violence and Security Promotion in Central America*. 40, 4–5. <https://doi.org/10.1177/0967010609343298>

Koonings, Kees, y Kruijt, Dirk (2004). *Armed actors: organised violence and state failure in Latin America* (D. Koonings, Kees and Kruijt (ed.). Zed Books.

Koopman, Sara (2011). Geoforum Alter-geopolitics: Other securities are happening. *Geoforum*, 42(3), 274–284. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2011.01.007>

Lessing, Benjamin (2021). Conceptualizing Criminal Governance. *Perspective on Politics*, 19(3), 854–873. <https://doi.org/10.1017/S1537592720001243>

Maclean, K. (2015). *Social Urbanism and the Politics of Violence. The Medellin Miracle*. 146. <https://doi.org/10.1057/9781137397362.0001>

McIlwaine, Cathy (2013). Urbanization and gender-based violence: Exploring the paradoxes in the global South. *Environment and Urbanization*, 25(1), 65–79. <https://doi.org/10.1177/0956247813477359>

Mitchell, Rhoda (2013). Domestic violence prevention through the Constructing Violence-free Masculinities programme: An experience from Peru. *Gender and Development*, 21(1), 97–109. <https://doi.org/10.1080/13552074.2013.767516>

Moncada, Eduardo (2013). The Politics of Urban Violence: Challenges for Development in the Global South. *Studies in Comparative International Development*, 48(3), 217–239. <https://doi.org/10.1007/s12116-013-9133-z>

Moncada, Eduardo (2016a). *Cities, Business, and the Politics of Urban Violence in Latin America*. Stanford University Press.

Moncada, Eduardo (2016b). Urban violence, political economy, and territorial control: Insights from Medellín. *Latin American Research Review*, 51(4), 225–248.

Moser, Caroline O. N. (2017). Gender transformation in a new global urban agenda: challenges for Habitat III and beyond. *Environment and Urbanization*, 29(1), 221–236. <https://doi.org/10.1177/0956247816662573>

Moser, Caroline O. N., y McIlwaine, C. (2006). Latin American urban violence as a development concern: Towards a framework for violence reduction. *World Development*. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2005.07.012>

Moser, Caroline O. N., y Rodgers, D. (2005). *Change, Violence and Insecurity in Non-Conflict Situations*. Working paper 245. Overseas Development Institute, London, UK. URL: <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/200503moser.pdf>

Pain, Rachel (1991). Space, sexual violence and social control : integrating geographical analyses of women's fear of crime. *Progress in Human Geography*, 15(4), 415–431.

Peake, Linda (2016). On feminism and feminist allies in knowledge production in urban geography urban geography. *Urban Geography*, 37(6), 830–838. <https://doi.org/10.1080/02723638.2015.1105484>

Peake, Linda (2017). Feminism and the urban. In J. R. Short (Ed.), *Research Agenda for Cities* (pp. 82–97). Edward Elgar Publishing. <https://doi.org/10.4337/9781785363429>

Restrepo, N. M. (n.d.). *Urbanismo social en Medellín: una aproximación a partir de la utilización estratégica de los derechos **.

Rodgers, Dennis, Beall, Jo, y Kanbur, R. (2012). Introduction: Rethinking the Latin American City. En R. Rodgers, Dennis, Beall, Jo, y Kanbur (ed.), *Latin American urban development into the 21st century: Towards a renewed perspective on the city* (pp. 3–33). Palgrave Macmillan.

Rozema, Ralph (2007). Paramilitarres y violencia urbana en Medellín, Colombia. *Foro Internacional*, 189(3), 535–550.

Rozema, Ralph (2008). Urban DDR-processes: Paramilitaries and criminal networks in Medellín, Colombia. *Journal of Latin American Studies*, 40(3), 423–452. <https://doi.org/10.1017/S0022216X08004392>

Sandercock, Leonie y Forsyth, A. (2005). A Gender Agenda: New Directions for Planning Theory. In L. J. Fainstein, Susan S. and Servon (ed.), *Gender and Planning. A Reader*, (pp. 67–86). Rutgers University Press.

Stephen, Lynn (1997). *Women and Social Movements in Latin America: Power from Below*. University of Texas Press.

Sweet, Elizabeth L. y Ortiz Escalante, Sara (2015). Bringing bodies into planning: Visceral methods, fear and gender violence. *Urban Studies*, 52(10), 1826–1845. <https://doi.org/10.1177/0042098014541157>

Tickner, Arlene B. et al. (2020). *Mujeres y crimen organizado en América Latina: más que víctimas o victimarias*.

Venkatesh, Sudhir Alladi (1997). The Social Organization of Street Gang Activity in an Urban Ghetto 1. *American Journal of Sociology*, 103(1), 82–111.

Walby, Sylvia, Towers, Jude y Francis, Brian (2014). Mainstreaming domestic and gender-based violence into sociology and the criminology of violence. *Sociological Review*, 62(S2), 187–214. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12198>

Wilson, Tamar Diana (2013). Violence against Women in Latin America. *Latin American Perspectives*, 41(1), 3–18. <https://doi.org/10.1177/0094582X13492143>

Winton, Ailsa (2005). Youth, Gangs and Violence: Analysing the Social and Spatial Mobility of Young People in Guatemala City. *Children's Geographies*, 3(2), 167–184. <https://doi.org/10.1080/14733280500161537>

Yashar, Deborah J. (2005). *Contesting citizenship in Latin America: The rise of indigenist movements and postliberal challenge*. Cambridge University Press.

Zulver, Julia Margaret (2021). The endurance of women's mobilization during "patriarchal backlash": A case from Colombia's reconfiguring armed conflict. *International Feminist Journal of Politics*, 23(3), 440–462. <https://doi.org/10.1080/14616742.2021.1901061>

Estrategias discursivas en Facebook adoptadas en la escalada religiosa contra la equidad de género y la diversidad sexual en Cuba

Denise Ocampo Álvarez

Introducción

A pesar de que en Cuba la actuación de sectores religiosos contra la equidad de género y los derechos de las personas LGBTIQ+ ha sido relativamente moderada y tardía, en comparación con otros países latinoamericanos, es posible observar su progresivo ascenso. Desde 2018, con la discusión del anteproyecto de la actual Constitución de la República, estos grupos, en especial los evangélicos, se han mostrado prestos a actuar contra las iniciativas encaminadas a promover una sociedad más inclusiva. Atender este fenómeno resulta de gran pertinencia dado que el país se mantiene inmerso en un cronograma legislativo donde están por definirse instrumentos legales críticos en este sentido, como son un nuevo Código de las Familias, una Ley de Salud y una de Educación.

El presente trabajo se dirige a documentar, desde el Análisis Crítico del Discurso, las estrategias discursivas contra la equidad de género y la diversidad sexual, ejercidas por tres actores evangélicos en Cuba –Iglesia Metodista, Iglesia Pentecostal Asambleas de Dios y Liga Evangélica de Cuba– desde sus perfiles de Facebook. En función de esto, se introducen los principales aspectos teórico-metodológicos para el análisis; se presentan coordenadas de la relación entre cristianismo, equidad de género y diversidad sexual, como factores clave para la interpretación de las agendas evangélicas antiderechos; se caracteriza brevemente el panorama religioso cubano y se incorpora la discusión sobre el corpus. De esta manera, se identifican una serie de estrategias discursivas basadas en la gestión de la comunicación y otras más centradas en los contenidos de las publicaciones.

Coordenadas teórico-metodológicas

El Análisis Crítico del Discurso (en lo adelante ACD) es la perspectiva que considera el discurso como un medio propicio para representar, confirmar, reproducir o desafiar las relaciones de poder en las sociedades. Se ocupa de explicar cómo sujetos, grupos sociales e instituciones se insertan discursivamente en la interacción social, actuando y construyendo sentido acorde a sus sistemas de valores, para promover su ideología y sus intereses, y mantener o mejorar su situación en la sociedad (Van Dijk, 2004, pp. 7-9 y 2016, pp. 203-222). Según la situación de un actor social y su actitud hacia su propia conservación y/o avance sobre otros, su proyecto se inclinará a la hegemonía o a la resistencia, así también lo asume el ACD.

En este terreno, la eficacia de un discurso depende más de su capacidad para persuadir que de sus valores de verdad o falsedad. De ahí la centralidad del concepto de estrategia discursiva para el ACD. Asumiremos para el presente análisis las estrategias discursivas como “la reconstrucción analítica de un plan de acción que el hablante/escritor, en tanto sujeto discursivo, pone en funcionamiento

cuando combina un conjunto de recursos de diferentes modos con el objeto de obtener una finalidad interaccional particular” (Menéndez, 2016, pp. 65-66).

Fairclough plantea que el discurso forma parte de las prácticas sociales de tres maneras fundamentales fuertemente articuladas y con simultaneidad: modos de actuar, modos de representar y modos de ser. Estas se realizan a través de lo que considera como tres tipos o aspectos del significado: acción, representación e identificación (2003, p. 27).

Los discursos comportan acción porque establecen y regulan relaciones entre personas y entre estas y el mundo, en la medida en que construyen sentidos, promueven comportamientos y efectúan determinadas actividades. Esta acción está muy ligada a la tipología genérica, o las combinaciones de estas, establecidas en primer lugar por su actividad, relación social que conllevan y tecnología de la comunicación (Fairclough, 2003, pp. 65-87). En consecuencia, el análisis del significado accional para el presente corpus se plantea desde una intersección fundamental: la de las comunicaciones a través de Facebook como espacio de producción de identidad, fomento de comunidad, difusión de la voz propia y matriz donde el emisor asimila y recontextualiza discursos de otros y se conecta con ellos (Mancera y Pano, 2015; Arenas, 2016; De la Paz, Masjuán y Pérez, 2016; Kim y Yang, 2017; Plantin et al., 2018; Mancera y Pano, 2015; Soler y Gómez, 2018), en retroalimentación con los tipos de textos –sermones, devocionales, alabanzas, oraciones, etc.– que se comparten en una comunidad religiosa (Kettemann y Marko, 2005; Bonet, 2020; Dasilva y Díez, 2017; Vásquez-Rocca y Varas, 2018; Vaggione, 2012).

Como forma de operación, es posible distinguir la acción porque tiene un impacto más o menos inmediato sobre el mundo y, si bien no necesariamente, un impacto mediato en la subjetividad. En esta son relevantes los objetos focalizados, pero de manera especial los agentes y recipientes de los actos (quién da órdenes y quién queda abocado a cumplirlas, quién informa o resulta informado, quién se compromete a algo, quien queda bendecido o desahuciado, etc.).

Excepto cuando se trata de informar, donde acción, representación y/o identificación son indisolubles, en la acción están incorporados contenidos representativos, pero los pragmáticos son mucho más importantes.

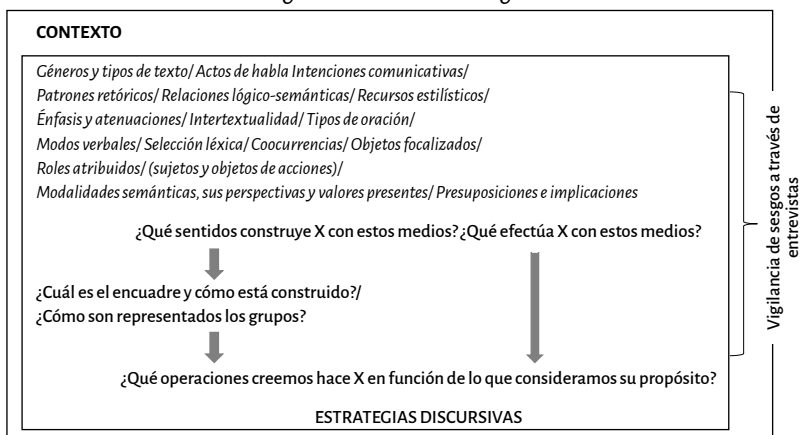
Mientras, tanto en la representación como en la identificación, lo más relevante son los objetos focalizados y los atributos y comportamientos que se les adjudican. Ambas operan sobre la subjetividad, participando en la configuración de lo que se piense sobre esos objetos (para la identificación, el propio sujeto o grupo; para la representación, un objeto o fenómeno, un sujeto que no es uno mismo, un grupo al que no se pertenece). A lo largo de la presente investigación, se consideró que la identificación no es, por sus propiedades, particularmente diferente de la representación. En consecuencia, en este trabajo, solo se hará distinción entre la dimensión accional y la representativa, y los componentes de identificación quedarán incluidos en esta última.

Los discursos son formas polarizadas de representación: tienden a reflejar la perspectiva de quienes los emiten y a reproducir las visiones del mundo que a ellos les interesa promover. Los elementos fundamentales en esa representación son los procesos, participantes y circunstancias referidos y cómo se les presenta a partir de la inclusión selectiva de información (Fairclough, 2003, p. 154). Para desentrañar la representación en el corpus, aplicamos principios teóricos y metodológicos asociados al concepto de encuadre, entendido como la estructuración simbólica de un determinado asunto a partir de la selección, el énfasis, la omisión de sus propiedades o cuestiones relacionadas (Entman, 1993, p. 52; Reese, 2001, p. 7; Tankard en Ramos, 2018, p. 77), y aportes de investigaciones antecedentes en cuestiones y contextos similares al de esta (Meneses, 2019; Fernández, 2020; Sánchez-Solvang, 2020). Asimismo se tuvieron en cuenta las contribuciones teóricas y metodológicas de Van Dijk (1998, pp. 69-70) para extraer la representación discursiva de grupos según sus ideologías, identidades y condiciones y formas de reproducción. También se incorporó el aparato formal de la modalidad semántica (ver en Anexo

1), por la riqueza de elementos que es capaz de revelar en tanto co-relato en las unidades sistémicas y discursivas, de los rasgos que reflejan la posición subjetiva de los usuarios de la lengua (Caballero, 2002; Galbán, 2003).

Fairclough propone un cuestionario para el ACD (2003, pp. 190-194). Para el presente análisis, se han extraído de ese instrumento los elementos considerables como indicadores de las estrategias discursivas y se le han añadido otros aludidos por el propio autor a lo largo de su obra, pero ausentes en su cuestionario (*cfr.* Fairclough, 2003). La figura 1 sintetiza el diseño metodológico concebido para la investigación.

Figura 1. Diseño metodológico



Fuente: elaboración propia a partir de Fairclough, 2003.

A partir del comportamiento de los indicadores –siempre interpretados en contexto, como corresponde a todo análisis del discurso–, se analiza la construcción de las estrategias.¹ La elección de trabajar

¹ Las especificidades del análisis multimodal excederían el marco del presente análisis, por esta razón no se han tenido en cuenta los elementos prosódicos, el lenguaje corporal ni los elementos propiamente gráficos. En el caso de los memes, imágenes y postales con textos, solo se tuvieron en cuenta los contenidos de estos últimos.

de manera deductiva y de lo más simple a lo más complejo también responde al afán de evidenciar elementos identificables sin una especialización en estudios lingüísticos, de modo que esta metodología sea de provecho para distintos públicos en posteriores lecturas de materiales semejantes (ver en Anexo 2).

Por otra parte, se aplicó también un análisis inductivo para determinar el encuadre predominante (ver en Anexo 3 instrumento de Semetko y Valkenburg, 2000).² Otro tanto se hizo para determinar la construcción de identidades del grupo propio y el contrario (ver en Anexo 4 instrumento de Van Dijk).

La unidad de análisis fue la publicación en Facebook, en este caso, circunscrita por relacionarse con la diversidad sexual, la mujer y las relaciones entre los géneros, así como por la circunstancia de haber sido difundida en perfiles de la Iglesia Evangélica Pentecostal de Cuba Asambleas de Dios, la Iglesia Metodista en Cuba o la Liga Evangélica de Cuba, entre el 1 de enero de 2018 y el 1 de septiembre de 2021. Entre los grupos religiosos involucrados en la escalada, estos fueron seleccionados por estar entre los más activos y seguidos (con varias publicaciones semanales y entre 4000 y 7000 *likes* en el momento de la elaboración del proyecto de investigación). El universo temporal se decidió en función del proceso legislativo: se inicia con el año 2018 y termina en agosto de 2020, abarcando las respectivas antecelas de las consultas populares de la nueva Constitución de la República de Cuba y la del nuevo Código de las Familias.

Los términos vigentes para el uso de Facebook prohíben la extracción y procesamiento automático de las publicaciones. En

² Los encuadres pueden ser específicos (propios de las noticias concretas) y genéricos (aplicables a cualquier texto informativo); los genéricos más frecuentes son, según aquello en lo que enfatizan: de conflicto (la atención se centra en una situación problemática en que participan varias partes), de atribución de responsabilidad (se delimitan claramente responsabilidades en las causas, el desarrollo del conflicto y su solución), de interés humano (se enfatiza en las personas, en especial las afectadas), moral (se destacan los componentes morales y religiosos), de consecuencias económicas (se concentra el interés en los costos y ganancias) (Semetko y Valkenburg, 2000, p. 95).

consecuencia, fue necesario leer desde la primera publicación de 2018, copiar los textos relacionados con la diversidad sexual, la mujer y las relaciones entre los géneros, y archivarlos en una base de datos para su ulterior análisis. Las imágenes pertinentes fueron descargadas desde la página. Todos los videos fueron vistos desde el perfil y aquellos considerados relevantes fueron grabados en audio y transcritos.

Habida cuenta de que todo ACD discurso pasa por la subjetividad de quien investiga, en aras de reducir sesgos se realizaron entrevistas semiestructuradas que permitieran descartar, matizar, orientar o corroborar interpretaciones. Fueron entrevistadas personas del mundo académico relacionadas con los estudios sobre religión, especialistas en Teología, practicantes protestantes de diferentes denominaciones y personas no religiosas que en conversaciones previas a la investigación se habían reconocido como conservadoras en lo que a género y diversidad sexual se refiere; de distintos sexos, orientaciones sexuales, edades, provincias de residencia y nivel educacional. Según el perfil de la persona entrevistada se aplicó uno de tres cuestionarios (ver Anexo 5).

Contexto

Apuntes generales sobre género y religión

Distintas religiones se centran en una divinidad del sexo masculino y proyectan sociedades donde los hombres dirigen en todos los espacios y las mujeres proveen cuidados, descendencia y placer, cuando no corrompen y entorpecen. Tradicionalmente, ellas han sido subalternizadas por religiones, textos sagrados y prácticas correspondientes a estos y, como consecuencia, en entornos religiosos, han experimentado grandes límites para ser reconocidas como sujetos morales independientes, con cuerpos autónomos, en condiciones de acceder a responsabilidades y jerarquías, y capacidades plenas en

los órdenes económico, profesional, político, cultural y todas aquellas esferas que rebasen el ámbito de los espacios privados (Pérez, 2010, pp. 471-475; Tamayo, 2011, pp. 1-3). Esas religiones y sociedades patriarcales tienden a considerar la sexualidad básicamente como medio para la reproducción, de lo que se derivan también posiciones críticas y derogatorias hacia las personas atraídas por otras de su mismo sexo.

En el ámbito del cristianismo, la mujer aparece como una segunda creación complementaria –“una ayuda adecuada” (Gen 2,18)–, agente de la entrada del pecado al mundo. Desde el origen, queda marcada por la imperfección, la desobediencia y la culpa. Ya se considere a la Biblia como obra de la inspiración divina, o como una compilación de textos creados por seres humanos que reflejan la experiencia social de las personas, resulta indudable su anclaje patriarcal. Las mujeres en la Biblia suelen ser madres, esposas, viudas, hermanas, hijas, discípulas, seguidoras (todas definidas por su relación con un hombre), pecadoras (agentes de un mal proceder), violentadas o perdonadas (objeto de la acción de un hombre) (Corpas, 1995, pp. 381-382; Alonso Seoane, 2019, p. 129, Trujillo, 2019, pp. 58-61). Muchas no son nombradas, pocas toman la palabra y sus parlamentos están constituidos por el 1,1% del total de palabras de la Biblia, aproximadamente (Hardin, 2014, citada en Huffington Post, 2015). Pero no solo se trata del androcentrismo del contexto representado en el texto, sino que también tradicionalmente este ha sido estudiado y transmitido por autoridades hombres y/o desde una perspectiva masculina, sin interés en resaltar otras aristas y roles de las mujeres allí referidas (Corpas, 1995, p. 379; Pérez, 2010, p. 486). Algo semejante ocurre con las relaciones sexuales entre parejas del mismo sexo, consideradas como una abominación, denostadas y condenadas.

Desde la cosmovisión cristiana más tradicional, aunque todos los hombres y mujeres sean igualmente amados por Dios, el sexo es el origen biológico y constatable de diferencias que suponen lugares socialmente complementarios para ellos y ellas. Desde este punto de vista, quedan biológica y anatómicamente predeterminadas la

elección personal sobre la sexualidad y la reproducción, las configuraciones familiares posibles y la división sexual del trabajo tanto a nivel doméstico como social. En consecuencia, la puesta en crisis de ese paradigma no solo se percibe como una desestabilización de la *naturalidad* de los sexos y la correspondencia en el sistema sexo-género, sino como un peligro para la totalidad del orden social. Las actitudes y la multiplicidad de estructuras sociales desprendidas de esta visión, extendidas más allá de las comunidades religiosas, articulan cierto consenso social sobre el binarismo de los sexos, su complementariedad y sus implicaciones. En nombre de la preservación del orden social y la humanidad, ese consenso posibilita la movilización de diferentes actores contra las agendas a favor de la igualdad y equidad de género y la diversidad sexual, provengan estas de los sectores religiosos más progresistas, de la sociedad civil o de las instancias de decisiones jurídicas (Biroli, 2020, p. 23; Garbagnoli, 2016, pp. 188-193).

Con la IV Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo (El Cairo, 1994) y la IV Conferencia Mundial de Naciones Unidas sobre la Mujer (Beijing, 1995), quedaron incorporados a la agenda mundial el llamado a promover, en el primer caso, y una plataforma de acciones que crearán condiciones para concretar, en el segundo, la igualdad y equidad de género en los niveles familiar y social. También en sus documentos quedó explícita la pertinencia de potenciar, con y para el empoderamiento de las mujeres, la salud sexual y reproductiva, incluida la planificación familiar, de sensibilizar sobre distintos tipos de violencia contra las mujeres, y de establecer mecanismos para la enseñanza y orientación de las y los adolescentes en todas estas cuestiones (UNFPA, 2014; ONU Mujeres, 2014). Sexualidad, familia y género fueron las claves de las posiciones contrarias encabezadas e impulsadas por el Vaticano, actor que poco más tarde consiguió aglutinarlos en una misma denominación: *ideología de género*. Esta expresión pronto quedó entronizada en el discurso de católicos y no católicos, sobre la base de preocupaciones compartidas desde mucho antes (Córdova, 2014, pp. 121-122; Garbagnoli, 2016, p.

189; Mena y Ramírez, 2018, pp. 23-25; Rondón, 2017, p. 130; Faur y Viveros, 2020, pp. 11-12; Birolí, 2020, pp. 22-23; Gil, 2020, p. 32).

El concepto de *ideología de género* viene funcionando desde finales de los años noventa como un pivote para impugnar la noción del género como construcción social y los reclamos correspondientes, así como para frenar y contener cambios sociales hacia la equidad entre los géneros y la aceptación de la diversidad sexual. Desde el punto de vista lingüístico, este concepto constituye un dispositivo retórico, que se basa en la asimilación del término (género) de un contrario reconstruido, manteniendo su significante y reconfigurando su significado y su valor pragmático. A partir de la técnica de *deformar la posición del enemigo* homogeneiza las diversas teorías, herramientas analíticas y presupuestos de los estudios de género y sexualidad, los distintos movimientos feministas y/o LGBTIQ+, y los actores e instrumentos jurídicos en su favor, los que quedan anatemizados como un enemigo único muy peligroso, un victimario de la condición humana y no una víctima de la opresión (hetero)sexista. Una vez reunidos elementos de distinta índole y focos de atención, queda un signo de gran plasticidad que distorsiona los rasgos particulares y se acomoda a los intereses de distintos actores. En consecuencia, esta denominación aparentemente asertiva, porta connotaciones sumamente negativas que pueden disparar reacciones de malestar y rechazo, y le permiten circular con éxito de manera transnacional deslegitimando simultáneamente a diversos sectores de la academia, la toma de decisiones, el activismo y sectores de la sociedad civil en general, aun si estos no se sienten representados en ella (Garbagnoli, 2016, pp. 192-193, 201; Rondón, 2017, pp. 132-133).

El activismo constituye una práctica consustancial a la vida cristiana, puesto que los cuatro evangelios contienen respectivas versiones de cómo Jesús encarga que su legado alcance a todas las personas donde quiera que estén, lo que se conoce como *la Gran Comisión* (Mateo 28:18-20; Marcos 16:15-16; Lucas 24:45-48; Juan 15:16). El activismo cristiano de signo conservador asume hoy la *ideología de género* como un blanco estratégico crucial. En este sentido, alegan

fundamentarse en la Biblia tal cual, de ahí que se hable de lectura literal o *literalista*; sin embargo, su correspondencia con las escrituras también puede considerarse selectiva. Por un lado, su aparato axiológico se ciñe de manera ajustada a las abominaciones del Antiguo Testamento (Levítico 18,22 y 20,13), ajeno a que el texto refleja el modelo (heteropatriarcal) extendido en las sociedades que representa y en la subjetividad y el entorno de quienes redactaron su experiencia de fe. Por otro, esta visión no tiene en cuenta que la vida de Jesús, tal como se referencia en el Nuevo Testamento, no indica alguna inclinación suya contra la equidad entre los géneros o contra las personas que hoy son llamadas LGBTIQ+; tampoco considera que a lo largo de la Biblia aparecen distintas configuraciones familiares.

Religión y género en Cuba

El colonialismo español estableció los cimientos del cuadro religioso de la nación cubana. Prácticamente exterminó a la población aborigen y, con esto, sus prácticas religiosas, e implantó el catolicismo. Junto con la esclavitud de origen africano importó sus religiones, que terminarían por sincretizarse para perdurar (Bergues, 2000, p. 1 y 2007, p. 201). Con el paso del tiempo, la inmigración de procedencia haitiana y china en busca de trabajo fue sumando el vodú y expresiones religiosas asiáticas, y se incorporaron también el judaísmo con las personas hebreas provenientes de los Estados Unidos y Europa y el espiritismo desde Estados Unidos. No obstante, el catolicismo y la religión de origen africano, y el protestantismo, con sus diversas denominaciones, se han mantenido como los tres mayores conjuntos religiosos en el país (Bergues, 2007, p. 202; Ruiz, Madrazo y Cedeño, 2019, p. 385).

No existen cifras oficiales actualizadas sobre el cuadro religioso cubano, pero según una indagación de Associated Press cuya fuente fueron pastores y especialistas, la feligresía protestante en la Cuba de 2019 alcanzaba alrededor de 1 millón de personas (alrededor del 9% de la población), con unas 100 denominaciones evangélicas, 52 de

ellas reconocidas legalmente y el resto sin estatus legal (Associated Press, 2-1-2019). En Cuba, los grupos protestantes se pueden separar en dos vertientes identificables por las circunstancias en que emergen, los elementos de su doctrina y su pensamiento religioso. Por un lado, el protestantismo histórico o tradicional (iglesias Presbiteriana, Episcopal, Luterana, Bautista, Metodista y Cuáqueros). Por otro, el protestantismo tardío (iglesias Pentecostales, Adventistas del Séptimo Día, Iglesia del Nazareno y Ejército de Salvación) (Berges, 1997, pp. 2-3). El crecimiento de los adherentes y su influencia en el resto de los grupos evangélicos dan cuenta de una expansión del pentecostalismo (Berges, 2009, pp. 217-218).

A lo largo de los últimos sesenta años, en el seno del protestantismo cubano se han dado dos posiciones principales, con fluctuaciones intermedias, respecto a lo social. Por una parte, una tendencia más conservadora que propone un repliegue hacia la fe, la sublimación de la doctrina y el aislamiento respecto al mundo como espacio de males y vicios. Por otra, una tendencia marcada por el redescubrimiento de la misión de la iglesia y el cristiano para acompañar los procesos sociales, enriquecida con nuevas perspectivas bíblicas, afín a corrientes progresistas del cristianismo latinoamericano y con inclinación al ecumenismo. De estas corrientes, la tendencia conservadora es la mayoritaria (Berges, 1997, p. 3; Alonso, 2010, p. 149) (Berges, 1997, p. 9 y 2007, p. 208).

En 2008, se celebró por primera vez la Jornada Cubana contra la Homofobia, organizada desde entonces por el Centro Nacional de Educación Sexual (Cenesex), con el propósito de contribuir al reconocimiento de los derechos de todas las personas sin distinción, como ejercicio de equidad y justicia social. La iniciativa recibió el rechazo de algunas iglesias, como la Convención Bautista Oriental y la Iglesia Metodista, quienes emitieron sendas declaraciones. Según el blog *Religión en Revolución* (22-6-2008), la Iglesia Metodista envió su documento a las autoridades y a la prensa nacional y, a falta de respuesta, decidieron comenzar en sus iglesias una campaña de educación acerca del tema dirigida a la infancia y la juventud.

Aun así, la acción de los grupos evangélicos neoconservadores contra lo que ellos llaman *ideología de género* tardó en visibilizarse con fuerza hasta mediados de 2018, poco antes de la consulta popular del anteproyecto de la nueva Constitución de la República, cuyo artículo 68 constituía la oportunidad para la unión legal entre personas del mismo sexo. Las acciones públicas más evidentes fueron la circulación de una declaración conjunta de la Iglesia Evangélica Pentecostal Asambleas de Dios, las Convenciones Bautistas Occidental y Oriental, la Liga Evangélica de Cuba y la Iglesia Metodista, con fecha del 28 de junio; una declaración oficial firmada por 21 iglesias, del 21 de septiembre; contadas declaraciones individuales de iglesias, y la aparición de carteles con el texto “Yo estoy a favor del diseño original” en distintas partes de La Habana, y en especial en las inmediaciones de la Iglesia Metodista, cita en una de las barriadas más céntricas de la ciudad. A esto se sumaron algunas otras actividades que rebasaban los templos, como pequeñas aglomeraciones de personas y recorridos grupales portando los carteles, lo que no es un dato menor en Cuba, donde los derechos de asociación y manifestación estaban reservados a las organizaciones legalmente reconocidas y aun así requerían ciertos permisos (Morales, 2020, p. 203). También, a un mes de iniciada la consulta, que se extendió del 13 de agosto al 15 de noviembre, veintiuna denominaciones presentaron otra declaración oficial para rechazar la propuesta del artículo 68 y dos semanas más tarde se inició una recolección de firmas en toda Cuba, donde participaron trece iglesias, entre ellas la católica, y se logró reunir 179.809 rúbricas. Por estas vías, así como con el constante tratamiento del tema en los cultos, la comunicación de sujeto religioso a sujeto no religioso y las publicaciones en Facebook, esos grupos consiguieron en el marco de la consulta posicionar fuertes y repetidas críticas contra la posibilidad de legalizar el matrimonio igualitario. Como resultado, el artículo 68 quedó descartado del proyecto de Carta Magna que fue votado a inicios de 2019 y declarado como tema pendiente hasta la aprobación del nuevo Código de las

Familias (Gordillo, 2019, 2021; Saralegui y Torres citado en Morales, 2020a; Torres, 2020; Morales citado en La Tizza, 2020).³

Lo anterior, situado en contexto, arroja enseñanzas sobre la inédita efectividad de estos grupos y alerta sobre sus posibilidades de incidencia social. Tres años antes de la consulta del anteproyecto, la Encuesta Nacional sobre Igualdad de Género (2016) mostraba que el 49,1% de la población cubana entre 15 y 74 años opinaba que a las parejas del mismo sexo se les debería permitir casarse, frente a un 32,5% en desacuerdo, un 9,9% de acuerdo en parte, un 5,9% que se manifestaba dudoso, y un 2,6% que no respondió. En esos tres años, el desacuerdo consiguió coaptar posiciones intermedias, en una sociedad que, si bien con innegables avances en materia de género y equidad, no ha dejado de ser mayoritariamente heteropatriarcal (Palmero, 2021, p. 32).

En junio de 2019, pocos meses después de la aprobación de la nueva Constitución de la República, la Alianza de Iglesias Evangélicas Cubanas (AIEC) fue fundada por siete iglesias: Liga Evangélica de Cuba (cuya líder asumió también la dirección de la Alianza), Iglesia Metodista, Iglesia Pentecostal Asambleas de Dios, Convención Bautista Occidental, Convención Bautista Oriental, Iglesia Buenas

³ En julio del mismo 2019, se crea un Grupo de Trabajo Temporal (con experticia en leyes, salud, estadísticas, etc.) para elaborar la propuesta del nuevo Código de las Familias. La secuencia prevista entonces era que en marzo de 2021 se presentara el proyecto a la Asamblea Nacional, más tarde se procediera a la consulta popular, de modo que en diciembre fuera nuevamente valorado por la Asamblea Nacional y se decidiera la fecha del referendo (Granma, 21-12-2019). En diciembre de 2020, la Asamblea Nacional planteó que la política del Código de las Familias se encontraba aprobada y se estaba avanzando en la elaboración del anteproyecto, pero aún era necesario más tiempo para profundizar en cuestiones conceptuales y jurídicas, por lo que se ampliaría el proceso de estudio y consulta (Figueredo, García, Izquierdo y Pérez, 17-12-2020). Luego de 20 versiones, en marzo de 2021 se aprobó una comisión (diputados y diputadas y miembros de organizaciones sociales y de masas) encargada de elaborar el anteproyecto cuyo borrador número 22 se hizo público el 15 de septiembre de este mismo año para consultas especializadas. Terminadas estas se elaboró una versión 23, que fue presentada a la Asamblea Nacional y se convirtió en proyecto. De enero a abril de 2022, se realizará la consulta popular, luego de lo cual se decidirá la fecha del referendo (Cubadebate, 15-9-2021; Estévez, 14-12-2021).

Nuevas e Iglesia Evangélica Betel. No sentirse representadas por el Consejo de Iglesias de Cuba –institución expresamente ecuménica y defensora de la equidad de género, que lleva el peso principal de las relaciones entre la iglesia y el Estado cubano– fue la motivación aludida por las iglesias integrantes para crear esta organización alternativa. Aunque los documentos relacionados con la AIEC expresan en términos generales que la motivación para fundar la nueva organización fue fomentar la unidad para defender los principios bíblicos comunes, en la práctica se observa su prioridad específica de coaligarse en contra de la *ideología de género*.

La actividad de las iglesias evangélicas contra la equidad de derechos pareció decaer entre mediados de 2019 e inicios de 2021. No se observó particular reacción a la aprobación por el Consejo de Ministros el 30 de octubre de 2020 del Programa Nacional para el Adelanto de las Mujeres, que entre sus diversas áreas de trabajo contiene la salud sexual y reproductiva. En general, la vida de las iglesias se vio más marcada a lo largo de 2020 por la entrada y proliferación de la COVID-19 en la isla y las adecuaciones necesarias para mantener su funcionamiento cuidando el distanciamiento social.

Con los procesos de elaboración de un nuevo Código de las Familias, que debería estar más concentrado a partir de 2021, era previsible una nueva movilización de las iglesias conservadoras. Sin embargo, antes de que tal proceso aportara noticias de impacto, en mayo de este año se reanimaron sus actividades en la esfera pública al divulgarse la aprobación, firmada tres meses antes por la ministra de Educación, del *Programa de educación integral en sexualidad con enfoque de género y derechos sexuales y reproductivos en el sistema nacional de educación* (PEIS).

Si posibles derechos para la comunidad LGBTIQ+ han sido fuertemente rechazados por grupos evangélicos –aun cuando estos derechos no limitan los de esos grupos, ni entrañan obligaciones contra los principios de estos últimos–, el anuncio del PEIS tuvo una respuesta inmediata en tanto algunos de sus contenidos contradirían códigos con que muchas familias evangélicas educan a su

descendencia, en el contexto de la enseñanza cubana: laica, universal y obligatoria hasta el nivel secundario. Incluso antes de que el documento oficial comenzara a circular, ya algunas iglesias comenzaron a emitir por diversas vías cartas, notas oficiales y declaraciones, lo mismo abiertas que dirigidas a la ministra de Educación o al presidente de la República, manifestando su rechazo y reactivando en sentido general su agenda contra la equidad de género y la diversidad sexual. En unas tres semanas, se hicieron públicos más de veinte documentos, firmados de manera individual por iglesias protestantes (las iglesias miembros de la AIEC lo hicieron de manera independiente y no como Alianza, presumiblemente para aumentar la cantidad) y uno por la iglesia católica. En solo un mes se recogieron 140.000 firmas contra el PEIS (Evangélico digital, 2021).

Este proceso funciona como un síntoma de la situación actual del neoconservadurismo religioso en Cuba contra la equidad de género y los derechos de la comunidad LGBTIQ+. Si tenemos en cuenta que en el proceso de 2018 solo se realizaron unas pocas declaraciones colectivas e individuales, vemos un crecimiento en el activismo. Que las ideas de aquella declaración que en junio de 2018 firmaran cinco iglesias sean repetidas en muchos de los documentos actuales demuestra también una ampliación del consenso. Asimismo, la aparición en varias cartas de cuestionamientos explícitos a las autoridades, amenazas de desobediencia civil (no llevar a los niños a las escuelas si se implementa el PEIS), y desafíos a los principios constitucionales (sugerencia de privatización de la educación y creación de escuelas religiosas en un país laico con educación universal gratuita), evidencian la radicalización de una parte de estos grupos religiosos.

La circulación de cartas, notas y declaraciones, así como la campaña de recogida de firmas de creyentes y no creyentes, en función de frenar el PEIS, estuvieron acompañadas de una fuerte actividad en grupos de confeligrés en redes sociales para divulgar su perspectiva y promover acciones respecto a la *ideología de género*. Si en el año 2018 fue Facebook sin dudas la red más usada para actividades

como estas, a la altura de 2021 se reconoce una creciente actividad en Telegram, que permite más posibilidades interactivas, una participación más efectiva de quienes moderan los grupos a la hora de coordinar debates, mayor control de las personas participantes, y un menor requerimiento de datos móviles, lo que hace más económico el uso de esta red.⁴

El 14 de septiembre de 2021, el Ministerio de Educación publicó una nota informando que por la situación económica y epidemiológica no había sido posible producir los materiales correspondientes para un Perfeccionamiento del Sistema Nacional de Educación y otros programas educativos, y se había limitado la preparación de directivos y docentes para la implementación de estos. En consecuencia, planteaba la nota, la aplicación del PEIS quedaba aplazada hasta que las condiciones lo permitiesen (Ministerio de Educación, 14-9-2021). Por su parte, el anteproyecto del Código de las Familias se hizo público al siguiente día, 15 de septiembre, dando paso al proceso de consultas especializadas (Cubadebate, 15-9-2021; Alonso, Jorge y Terrero, 17-11-2021).⁵

Resultados y discusión

Desde 2018, las iglesias objeto de estudio han publicado constantemente en sus perfiles de Facebook contenidos agrupables dentro de lo que ellas denominan *ideología de género* –103 de la Iglesia Metodista, 87 de la Liga Evangélica de Cuba (de ellas, 35 del perfil de su Ministerio de Matrimonios) y 36 de la Iglesia Pentecostal Asambleas de Dios.⁶ Los más relevantes fueron los contenidos relacionados con la

⁴ Al mismo tiempo, el mayor control de las personas participantes dificulta la participación de analistas que no sean cofeligreses.

⁵ Ver nota 4.

⁶ Aunque las publicaciones de Asambleas de Dios han sido menos en número, es significativo que esta página fue creada en plena consulta popular de la Constitución y su primera publicación se pronuncia contra la *ideología de género* (Asambleas de

diversidad sexual y la educación sexual inclusiva, particularmente frecuentes desde poco antes de la consulta popular del anteproyecto de Constitución y en la etapa previa a las consultas del nuevo Código de las Familias, cuyas fechas, entonces sin precisar, se sabían muy próximas. También más recientemente se han realizado publicaciones que involucran los derechos sexuales y reproductivos. Todas estas publicaciones tienden a ser muy emotivas (valor de desbordamiento de la categoría semántica expresividad), a incluir declaraciones de interés y exhortaciones (valor de interés y conminación de la categoría semántica interés), en contraste con lo referido a las relaciones desiguales entre los géneros, donde predominan valoraciones generalmente acompañadas por actitudes más comedidas. La distribución en la aparición de estas cuestiones y el comportamiento de las categorías semánticas indica que las prioridades se organizan en torno a la elaboración y aprobación de leyes y documentos normativos, y que llaman la atención y exaltan los ánimos para promover la confrontación de derechos y frenar los de la comunidad LGBTIQ+. Habida cuenta de que la publicación en Facebook no solo posibilita la circulación entre los seguidores de la página, sino también la oportunidad de que los contenidos sean compartidos de los seguidores a sus amigos, y de estos a otros, reviste de carácter estratégico la frecuencia de las publicaciones y en especial su acompasamiento con el cronograma legislativo.

Al mismo tiempo, la publicación de videos de los cultos funciona como una alternativa para la participación de los adherentes que no han podido asistir, quienes son a menudo aludidos por los pastores.⁷ Esto lleva a considerar que las estrategias discursivas de los cultos no son exclusivamente para el discurso cara a cara, sino que pueden estar también dirigidas a la comunicación virtual.

Dios [AD], 19-10-2018). En general sus contenidos se destacan por una particular radicalidad.

⁷ Aunque la publicación de videos para los que no podían asistir se ha intensificado con la pandemia, era ya una práctica habitual desde el inicio del lapso aquí estudiado.

En su mayoría estas publicaciones consisten en textos, casi siempre acompañados por fotos o postales, pero también son frecuentes los videos. Eventualmente se publica algún video clip musical. La aparición de distintos formatos y la diversa elaboración de sus contenidos propician la comunicación con distintos públicos, siempre que la disponibilidad de internet se los permita. Se advierte en particular en la Liga Evangélica de Cuba la presencia de varias publicaciones por y para jóvenes.

Las publicaciones textuales responden a diversos géneros y tipos de texto, por separado o en combinación. Algunas son de carácter propiamente religioso, como sermones, devocionales o alabanzas.⁸ Otras, aunque relacionadas con los valores y las actividades religiosas, son compatibles con ámbitos más generales, como es el caso de noticias, textos reflexivos, convocatorias y declaraciones públicas. Al analizar cada publicación y luego compararlas todas entre sí, se observa la inclinación a trascender las palabras (flujo de información) y promover cambios en el mundo (flujo de acción). Esto se propicia de maneras directas (textos de carácter exhortativo) o indirectas (que buscan persuadir a favor o en contra de determinados valores e intereses). Los recursos que con mayor frecuencia dan cuenta del carácter exhortativo son: el uso del modo imperativo (1) y las invitaciones indirectas (2).

(1) “Salvemos” (LEC, 10-7-2018)⁹/ “Únete” (LEC, 14-7-2018)/ “Comparte” (IM, 8-2-2021)/ “No dejemos a nuestros hijos en manos inapropiadas” (AD, 20-6-2021).

⁸ Aunque no forma parte de las estrategias discursivas, es interesante señalar la constatación de dinámicas comunicativas propias de las comunidades religiosas, que en las páginas de internet se traducen en compromiso e interactividad. Un ejemplo es la tradición de responder de manera aprobatoria las reflexiones religiosas, en especial si provienen de las autoridades eclesiales. Muchas publicaciones son repetidamente respondidas con un “amén”.

⁹ Este es uno de los muchos ejemplos de indicadores que aparecen repetidos en numerosas publicaciones. Por cuestiones de espacio, en el presente texto no se incluirán las repeticiones. También se aprovechará que un ejemplo puede contener varios indicadores, de modo que podrá ser aludido más de una vez.

(2) “Es el momento crucial de transferir un legado espiritual y moral”
AD (17-1-2021).

Aunque figuras del liderazgo de las organizaciones suelen ser quienes emiten publicaciones con mayor frecuencia, también aparecen y se comparten publicaciones de distintas iglesias de la misma u otra denominación, o se realizan publicaciones conjuntas que reúnen a participantes de distintas iglesias y se publican simultáneamente en la página de cada una. Esto es muestra de la disposición y habilidad de estas iglesias para establecer sinergias también en el ámbito de lo discursivo.

Compartir una publicación lleva implícito un alto grado de compromiso con sus contenidos (Kim y Yang, 2017, p. 442). En la mayoría de las publicaciones de las páginas estudiadas, el compromiso con las publicaciones compartidas se mantiene tácito. En cualquier caso, resultan de gran interés los diversos matices que estas pueden aportar al discurso de quien las comparte. Cuando una iglesia comparte una publicación de otra, está dando muestras de su consenso y, al mismo tiempo, enriqueciendo su discurso individual con los sentidos que el discurso ajeno aporta. Compartir publicaciones puede ser, entonces, una forma de comunicar sutilmente determinadas actitudes, opiniones y contenidos que no necesariamente se quiere hacer explícitos.

Por su parte, cuando aparecen de conjunto emisoras y/o emisores de distintas iglesias en una misma publicación y esta es publicada en la página de cada institución, no necesariamente se articula de igual manera con los respectivos discursos individuales, pues estos no son exactos. En consecuencia, esas publicaciones también pueden sugerir matices diferenciados a quienes siguen una u otra página. No obstante, a lo largo del tiempo estudiado, las publicaciones conjuntas se han hecho más esporádicas y la tendencia es a compartir las publicaciones ajenas sobre un mismo asunto. Así como las conjuntas transmitían la noción de consenso y unidad, las publicaciones

compartidas también muestran consenso y añaden cantidad y riqueza en contenidos y tratamientos.

Predomina la comunicación positiva, a menudo expresada de manera categórica. Dentro de esto, es particularmente significativa la repetición de afirmaciones en modo indicativo que reproducen, lo mismo en primera persona del singular (3) o del plural (4), el eslogan de la campaña contra el artículo que hubiera podido legalizar desde 2019 el matrimonio igualitario:

(3) “Estoy a favor del diseño original” (LEC, 14-7-2018).

(4) “Estamos a favor del diseño original” (IM, 14-7-2018a).

Mientras el uso del plural expresa consenso, el singular tiene el potencial de fortalecer el compromiso personal de las y los integrantes de la comunidad, en especial cuando se trata de un lema que se escucha constantemente y se crean las oportunidades de repetirlo en voz alta. Teniendo en cuenta que se trata de una campaña para evitar un suceso, es significativo el reiterado uso de la afirmación frente a la existencia ínfima de oraciones negativas que expresen contra qué se dirigen. Esto concentra la atención en un interés propio sin alusión a la posición del contrario y, en consecuencia, elimina el riesgo de que a este último llegue a tenerse en cuenta o comprenderse. Al mismo tiempo, referirse a un interés propio en primera persona hace que el eslogan de la campaña funcione como una inmunización textual a cualquier cuestionamiento, a diferencia de lo que ocurriría si la campaña estuviera centrada en una valoración (digamos, hipotéticamente, “la unión entre un hombre y una mujer es la única válida”), más susceptible de ser juzgada según parámetros de verdad o falsedad o por medio de consideraciones contrapuestas.

Algo semejante, pero logrado a partir de unidades lingüísticas mayores, fue lo ocurrido cuando varias iglesias reaccionaron de conjunto, con la campaña “Si me entrevistaran” (#SiMeEntrevistaran), en respuesta a la entrevista a otra pastora por una cadena internacional de televisión. En el video que da inicio a la campaña, cada

participante apenas dice “si me entrevistaran, diría” y luego cita pasajes bíblicos o menciona la acción positiva de sus iglesias, sin otra referencia al incidente que el del título “Si me entrevistaran” (#SiMe-Entrevistaran). De esta manera, se borra la posición de la persona contraria y se dificulta el cuestionamiento, puesto que cada quien está manifestando una opción propia que, para mayor fuerza, es la cita de un fragmento de la Biblia. Para Kettemann y Marko, las distintas formas de establecer intertextualidad con la Biblia en textos elaborados por practicantes cristianos –específicamente fundamentalistas, en el caso de su investigación–, crean un efecto de inmunización intertextual al refrendar y naturalizar la perspectiva y actitudes subjetivas de los emisores, haciéndoles parecer justificadas y de sentido común (2005, p. 204-214). Acerca de esto es relevante subrayar que, más que de sentido común, lo que se plantea es un sentido que pertenece al ámbito de lo sagrado y, por tanto, todo cuestionamiento trascendería las atribuciones y capacidades de los seres humanos, por eso precisamente la inmunidad de todo cuanto aluda o cite la Biblia.¹⁰ En el caso de la campaña “Si me entrevistaran”, a la inmunización intertextual se suma la asimetría implícita entre el texto sagrado y los comentarios personales que desataron el conflicto, por lo que la inclusión de referencias bíblicas construye ilegitimidad en detrimento de la persona entrevistada.

Otra propiedad del eslogan “Yo estoy a favor del diseño original” es su relativa separación del lenguaje religioso aun cuando el término *diseño* es nuclear para la corriente teológica del *Diseño inteligente* que busca reavivar el Creacionismo (Guevara, 2008, p. 112), y en combinación con *original* ha sido utilizado desde hace tiempo por grupos religiosos de distintas latitudes (Culpeper, 2015, s/p; Ramírez,

¹⁰ En cualquier caso, la intertextualidad, cuando se trata de la Biblia, puede ser un recurso problemático de interpretar. Es preciso tener en cuenta que, mientras para una visión materialista tendría solo valor estilístico, para una cosmovisión religiosa literalista los pasajes de la Biblia tienen valor como evidencia, al tiempo que, para una cosmovisión no literalista, la validez de esa evidencia dependería del resultado de un análisis crítico al paso del desarrollo histórico.

2016, s/p; Bibliatodo, 2017) para referirse a la unión de un hombre y una mujer tal cual aparece en el Génesis. En cualquier caso, el eslogan es un sintagma corto y atractivo, que al expresarse en términos ambivalentes (dentro y fuera de lo religioso), tiene la potencialidad de sintonizar con una amplia masa de receptores ajenos a la fe. Esto da cuenta de lo que se conoce como *secularismo estratégico*, que consiste en adaptarse selectivamente en forma y/o contenido a los códigos seculares para lanzar un mensaje decodificable como de sentido común para una audiencia no religiosa (Vaggione, 2012, p. 69). Esto tiene un gran potencial en los públicos no convencidos sobre cuál puede ser el impacto social de los avances en aceptación y derechos de la comunidad LGBTIQ+, independientemente de si esos públicos son cristianos no literalistas o en general personas que comparten, como ocurre en gran medida en Cuba, una perspectiva heteropatriarcal. Al mismo tiempo, ante la feligresía cristiana, establece una relación asimétrica implícita entre la abstracción del concepto *diseño original* y lo específico y mundano del matrimonio entre personas del mismo sexo.

Es relevante añadir que el uso de una frase ya empleada en otros países por actores y para fines semejantes es una muestra de, cuando menos, el ánimo de conectarse transnacionalmente por medio del discurso.¹¹

La renuncia, relativa o no, al lenguaje religioso se manifiesta también en la apropiación del lenguaje de otros grupos. El propio empleo de las expresiones *ideología de género* e *identidad de género* son ejemplos de ello. *Género* remite a la perspectiva feminista e *ideología* se asocia con el marxismo y los programas políticos de las izquierdas, adversarios de la religión y/o de las fuerzas conservadoras en

¹¹ Algo semejante han venido realizando también otros grupos religiosos cubanos con el eslogan “Con mis hijos no te metas”, de forma literal o parafraseada. Ver Iglesia Misionera en Cuba (21 de mayo de 2021) y la página de Facebook “Con mis hijos no te metas - CUBA” (<https://www.facebook.com/cmhntmcuba>). Torres (24-9-2020) realiza un análisis del avance transnacional de “Con mis hijos no te metas” y lo que denomina como su *puerto cubano*.

general, lo que tiene la potencialidad de añadir connotaciones negativas para algunas personas a la hora de la recepción. No obstante, también la apropiación puede servir para aprovechar connotaciones positivas, como cuando se acude a los códigos del lenguaje científico, como se ejemplifica más adelante (24).

Cuando de relaciones entre cónyuges se trata, las publicaciones son coherentes con el principio de que hombres y mujeres son iguales ante Dios, pero también incentivan las desigualdades en la vida cotidiana, allí donde son los seres terrenales quienes distribuyen sus roles y cargas. Así, aunque hay algunas publicaciones que proyectan cierta equidad en la pareja, la tendencia está marcada por la ambigüedad y la ambivalencia, cuando no un claro discurso de paternalismo, asistencialismo, condescendencia y subordinación (5, 6 y 7).

(5) “La Iglesia identifica, en el matrimonio, a la figura paterna como cabeza de familia, y a la materna, como la ayuda idónea de aquel. La relación matrimonial no busca la subyugación de un cónyuge al otro sino reproducir el paradigma de amor de Cristo hacia la Iglesia. Al constituirse una sola carne, Él entrega su vida por ella y ella se somete a él” (Ef. 5:21–33) (AD, 22-6-2020).

(6) “Como la iglesia está sujeta a Cristo, así también las casadas lo estén a sus maridos en todo’ (Efesios 5:24). Este es un llamado dirigido a la esposa cristiana. En ningún caso es una autorización para que el marido le exija esta sumisión. Su responsabilidad es cuidar de ella. Asimismo, es tratar de comprenderla, ‘dando honor a la mujer’ (1 Pedro 3:7). Esta sumisión de la esposa cristiana a su esposo ha de ser ‘como al Señor’. Ella debe reconocer, detrás de su esposo, al Señor como la autoridad gobernante en la vida familiar” (AD, 19-6-2020).

(7) “[...] hay diferencias físicas, pero, no solo hay diferencias físicas, también hay diferencias psicológicas. Tanto el hombre como la mujer están equipados por Dios con diferencias psíquicas y emocionales para desempeñar el rol que le corresponde a cada uno de ellos. [...] El hombre debe amar a su esposa, las mujeres necesitan sentirse amadas. La mujer debe respetar a su esposo y esto es fundamental para el hombre” (IM, 28-4-2021).

Tal como en los ejemplos 5 y 6, con cierta frecuencia la autonomía y la equidad de derechos de las mujeres son laceradas a través de la inmunización intertextual con la Biblia, en especial al establecer el par *cabeza* (hombre) - *ayuda idónea* (mujer) (8) o la invitación a parecerse a determinadas mujeres del libro sagrado o a asumir roles y estereotipos de género (8, 9 y 10).

(8) “Cada esposo como cabeza, y cada esposa como ayuda idónea, deben ponerse de acuerdo para hacer morir en ellos las obras de la carne [...]” (2H1LEC, 7-5-2020).

(9) “Amiga, es importante entender que tu esposo se siente fuera de lugar al estar confinado y puede ser que se comporte de forma distinta a nosotras” (2H1LEC, 20-5-2020).

(10) “Para el varón es importante sentirse amado, deseado y comprendido sexualmente en tiempos de crisis. La experiencia sexual lo alimenta, le da seguridad y estabilidad. No llegues destruida a la noche, tu relación con tu esposo requiere que le des prioridad, es más importante compartir con él que cualquier otra cosa” (2H1LEC, 29-5-2020).

Nótese en los dos últimos ejemplos, en el contexto de la pandemia, las actitudes subjetivas diferenciadas atribuidas a hombres y mujeres, y cómo en el último se hace recaer en la esposa también la responsabilidad de mantenerse sexualmente disponible, aun cuando es conocido que durante el confinamiento las mujeres han sido el grupo más afectado por la desigual repartición de las reforzadas tareas domésticas y de cuidado a lo largo del día (Malaver, Serrano y Castro, 2021).

En este sentido, no es ocioso destacar que el *diseño original*, tal como aparece en el Génesis, no solo es aplicable para respaldar la heterosexualidad como única sexualidad aceptable, sino que también puede aludirse para justificar desigualdades jerárquicas entre hombres y mujeres, independientemente de que ellos y ellas sean amados igualmente por su creador. Si bien esto no es relevante en la

discusión del matrimonio igualitario, sí constituye una alerta para otras posibles coyunturas.

Resulta notable la presencia, tanto en contenidos como en etiquetas, de selecciones léxicas, en especial de verbos, que transmiten alarma ante situación de riesgo y vulnerabilidad de los beneficiarios de esas acciones (1, 13).

(13) “Un pueblo listo para defender la Familia Original” (IM, 12-8-2018).

En este sentido, los referentes representados como objetos (víctimas) de comportamientos dados como inaceptables, o como beneficiarios de las acciones de las iglesias, suelen ser los *niños*, la *familia*, la *sociedad*. En numerosas ocasiones estos sustantivos no van acompañados de ningún elemento que los acote (14, 15 y 16), de modo que emergen como generalizaciones que homogeneizan la diversidad social. Como consecuencia, aparecen afectadas todas las infancias, todas las familias, toda la sociedad.

(14) “Una Iglesia de rodillas que clama a Dios por la FAMILIA” (IM, 14-7-2018a).

(15) “Representamos al obrero, al intelectual, al deportista, al empresario, al estudiante, la ama de casa, en fin, a toda la sociedad” (LEC, 22-9-2020).

(16) “[...] con la ideología de género se pretende destruir la dignidad humana y la familia, confundir a los niños y prevenir el nacimiento de la vida” (AD, 29-9-2020).

Este uso de sustantivos que refieren a grupos sin atender su diversidad, y en especial el hecho de que se aluda a la infancia –un sector capaz de conmover y preocupar particularmente–, colocados con expresiones que presuponen o implican su vulnerabilidad, tiende a reforzar la preocupación de los iniciados y puede propiciar también el interés de personas no religiosas. Esta pudiera ser una de las cuestiones más problemáticas a la hora de analizar el discurso de estas iglesias. A la homogenización y la generalización se les puede atribuir

un carácter hiperbólico, pero también se pueden interpretar como una posición de altruismo basada en el genuino interés de salvar incluso las almas de quienes no perciban esto como una necesidad.

En general, muchas publicaciones refieren procesos causa-consecuencia con marcada tendencia a incorporar lo que se conoce como falacia de la *pendiente resbaladiza*, esto es, una interpretación según la cual una situación conduce inexorablemente a determinada otra. Estas ideas, que en contexto funcionan con valor de advertencia, aparecen elaboradas sobre bases hipotéticas o especulativas (17), vehiculizadas por medio de valoraciones negativas explícitas a través de unidades con función modificadora, como pueden ser los adjetivos (18, 19), u otras, como sustantivos y verbos, no modificadoras, pero con connotación negativa (18).

(17) “[...] su implementación como política de Estado lesionaría los derechos de la niñez [...]” (IM, 21-9-2018).¹²

(18) “La Ideología del Libertinaje, es sumamente peligrosa ya que: * Distorsiona los principios bíblicos y morales. * Produce un libertinaje degradante. * Invade los medios de comunicación. * Promueve un nuevo concepto pervertido de familia. * Anula la procreación natural de descendencia. * Deforma intencionalmente a una nueva generación” (AD, 17-1-2021).

(19) “En este contexto aún no se ofrece a la población toda la información referente al contenido real de estas prácticas y las consecuencias nefastas que su legalización pudiera producir en la sociedad” (IM, 25-5-2021).

Quienes aparecen como agentes defensores de la moral social y las víctimas de la depravación son actores religiosos también homogeneizados (“la iglesia”, “la iglesia cubana”, “la iglesia evangélica cubana”). De esta manera, salvo en casos muy puntuales, se omite la

¹² Este fragmento corresponde a una declaración firmada por líderes de veinte denominaciones evangélicas, entre ellos los de las tres iglesias objeto de estudio.

existencia de actores sociales religiosos a favor de la equidad de género y la diversidad sexual.

Al mismo tiempo, como agentes de acciones negativas aparecen culpabilizados actores sociales representados como escasos e ilegítimos: la comunidad LGBTQ+, a la que se caracteriza como minoritaria (20, 28) y patologizada (21), el Cenesex y los medios de comunicación –con el favor de, o controlados por, el gobierno– y muy eventualmente algún actor religioso.

(20) “[...] una campaña política en favor de los miembros de la comunidad LGTBQA+, abogando por los derechos igualitarios de esta minoría de la población cubana” (AD, 21-05-2021).

(21) “[la homosexualidad] no proviene del acto creador divino, sino de un desviación posterior surgida como consecuencia del pecado humano” (IM, 28-7-2018). / “[...] todas estas personas con desviaciones o conductas homosexuales deben ser acogidas y atendidas en la acción pastoral” (AD, 21-05-2021).

La movilización de emociones fuertes limita la capacidad de razonamiento que se puede poner en ejercicio (Jung et al., 2014), estrecha el campo de atención al contexto (Vuilleumier, 2005) y limita la empatía hacia todo aquel que presente posiciones contrarias (Weiblen et al., 2021). Al provocar estas emociones negativas de temor y rechazo, el discurso de las iglesias estudiadas propicia el arraigo de los estados de opinión que va promoviendo, haciéndolos más inflexibles y dificultando sobremanera cualquier discusión razonada entre distintas posiciones sobre el asunto en cuestión.

Una serie de indicadores funcionan en el discurso analizado como evidencias cualitativas o cuantitativas de consenso. Entre ellos se destaca la reiteración del eslogan de la campaña a título personal (4), por grupos de personas o por las iglesias (5); la enunciación de declaraciones públicas y notas oficiales, casi siempre firmadas por autoridades religiosas en nombre de toda su comunidad; el hecho de que se compartan publicaciones que reflejan una misma acción que ocurre simultáneamente en distintas iglesias de la misma

denominación en diferentes puntos del país, resaltando cuando son distantes o en el extranjero (22); la referencia a la cantidad de personas presentes en los cultos (23); las cifras de practicantes en general (LEC, 21-9-2018) y de los firmantes contra al artículo 68 en particular (AD, 18-11-2018); la alusión a actividades conjuntas entre iglesias afines por fuera o como parte de la Alianza de Iglesias Evangélicas de Cuba (AD, 12-2-2021). Estas publicaciones casi siempre son respaldadas por fotos de grandes grupos de personas o videos donde, por ejemplo, aparecen clamores a coro. Dichas demostraciones de consenso, a su vez, participan en la construcción de legitimidad de las organizaciones y sus reclamos, y tienen el potencial para fomentar el sentimiento de pertenencia a la comunidad e inspirar confianza.

(22) “Desde lo más intricado de Cuba, Jamaica dice presente al llamado de nuestra Iglesia” (IM, 15-7-2018)./ “La Isla del otro lado del mar, pero en el mismo espíritu que toda Cuba” (IM, 14-7-2018b).

(23) “Casa llena para la Gloria de Dios” IM (14-7-2018c). / “Más de 3500 personas asistieron hoy al Culto de Clamor por la familia” (IM, 27-10-2018).

Además, la legitimidad –y su contrario, la ilegitimidad– se presenta sustentada de diversas maneras: la justificación trascendente, construida desde la intertextualidad con la Biblia, como se planteó antes, lo mismo por alusiones que citas que incluyen desde palabras aisladas hasta fragmentos (5, 6, 8), con particular recurrencia de fragmentos del Génesis 1:27; la apelación a la ciencia para construir sus argumentos, identificable por el léxico especializado o la incorporación de profesionales de la ciencia entre los emisores (24); el derecho propio (25); el desprestigio del contrario, expresado con valoraciones de distintos niveles y uso de comillas (26, 28); el alto grado de representatividad adjudicada al propio grupo (15, 27, 28, 30) y el bajo grado reconocido al contrario, a quien se le suele tratar como *minoría* (28); razones históricas y culturales, por medio de valoraciones y objetos focalizados (29); el altruismo desinteresado y expresado con

afectividad (30, 32), en especial si la preocupación es sobre sectores tan sensibles como la infancia. Las alusiones a figuras históricas o a la ciencia funcionan como criterio de autoridad. En este último caso, es preciso señalar que muchas veces se trata de perspectivas catalogables como seudocientíficas o de una envoltura terminológica puesta en función del sentido común.

Nótese que también en algunos de estos casos (24, 25, 29) se aprecia el corrimiento del discurso religioso hacia otros códigos, lo que se acentuó particularmente en las publicaciones de 2021 frente al PEIS y el Código de las Familias.¹³ Se trata de nuevas manifestaciones de *secularismo estratégico* que contribuyen a apelar al sentido común de todo tipo de destinatario.

(24) “Según la visión sociolingüística” (IM, 28-7-2018).

(25) “Nuestro legítimo derecho [...] que refleja el sentir de la sociedad sobre la familia, manifestado en la consulta popular realizada previa aprobación de la Constitución. Resultando un derecho que se encuentra refrendado no solo en el texto constitucional, sino en el artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos” (IM, 25-5-2021).

(26) “Como iglesia rechazamos las declaraciones de la ciudadana Elaine Saralegui, que dice ser activista social y pastora” LEC (22-9-2020)./ “La Alianza Evangélica de Cuba, no tiene nada que ver con la publicación atrevida que hacen algunos medios, incluyendo alguna de las observaciones de ‘pastores’ que tratan de tergiversar las buenas intenciones de aquellos que no pertenecemos al CI [Consejo de Iglesias]” (IM, 29-6-2019).

¹³ En los documentos a propósito del PEIS, elaborados por las tres iglesias que aquí se estudian o compartidos por estas, se mantuvo la presencia de argumentos presuntamente científicos y los de carácter histórico, y en especial los argumentos jurídicos se diversificaron con múltiples alusiones a la Constitución de la República de Cuba y a la Declaración Universal de Derechos Humanos, específicamente a derechos relacionados con la libertad de expresión y conciencia, a practicar la religión que se prefiera y a la educación de los niños (AD, 21-5-2021; IM, 25-5-2021; LEC, 10-6-2021, 11-6-2021).

(27) “La Liga Evangélica de Cuba como Institución religiosa cubana reconocida hace más de 60 años [...]” (LEC, 11-6-2021).

(28) “una “iglesia” con muy poca presencia en la isla y prácticamente sin relevancia social” (IM, 28-9-2020).

(29) “Que la propuesta del matrimonio igualitario, producto de la Ideología de Género, es totalmente incompatible con la historia, los valores culturales y el pensamiento de los padres fundadores de la identidad nacional” (IM, 28-1-2019).

(30) “Hoy la iglesia, orando e intercediendo por las familias cubanas. Defendiendo el diseño original de Dios. Compartiendo un mensaje de amor y transformación para el pecador” (LEC, 22-7-2018).

En contraste con la tendencia afirmativa y con las publicaciones no alusivas a la perspectiva de la comunidad LGBTIQ+ y quienes la apoyan, se da en ocasiones el caso de que, con subordinadas de carácter adversativo, e incluso con negaciones, se expresa el rechazo, la contrargumentación y/o el reencuadre de los contenidos del discurso de ese grupo contrario. De manera aislada o en convergencia con expresiones sobre el altruismo propio y el descrédito del otro, esta actitud defensiva tributa a la victimización y a generar empatía (31, 32).

(31) califican prejuiciosamente de “fundamentalistas” y peligrosas para la sociedad a las iglesias evangélicas con mayor representatividad en nuestro país, cuando son evidentes los resultados positivos que ha tenido para la nación el crecimiento de las iglesias evangélicas (IM, 28-9-2020).

(32) ¿Hecho o Fraude? Se pretende etiquetar a la iglesia o a los cristianos como homofóbicos, pero pregunto ¿esto es un hecho o un fraude? No somos de los que rechazan o discriminan a las personas por su preferencia sexual (AD, 13-3-2021).

Progresivamente se va notando una sensibilidad hacia el lenguaje del grupo contrario y el ánimo de desmontar su discurso (31, 32, 33, 34).

(33) “[Rechazamos] La deconstrucción del lenguaje usada para introducir sutilmente los conceptos errados de la ideología de género” (AD, 21-5-2021).

(34) “[el enfoque de género] Intenta desterrar del lenguaje la expresión ‘Identidad sexual’ y ser reemplazada por ‘identidad de género’. Crean un nuevo concepto de género y de identidad, cortando todo vínculo y relación con la base sexual” (LEC, 11-6-2021).

La victimización tiende a ser subrayada también con el enfoque de derechos insatisfechos o negados que deben ser recordados y reclamados (20, 25), en contraste con el apoyo oficial a la comunidad LGBTQ+ (AD, 21-5-2021). En esto, es fundamental tener en cuenta que, en el caso del matrimonio igualitario, su aprobación no obligaría a los religiosos a casarse con personas de su mismo sexo, de manera que lo que estas iglesias reclaman no es un derecho suyo sino una sociedad donde predominen sus valores en detrimento de los derechos de otras personas. Es esto lo que permite afirmar que el enfoque de derechos suele contribuir a afirmar la victimización.

La legitimidad que de diversas maneras se adjudican estas iglesias, las valoraciones positivas que emiten acerca de sí mismas, las construcciones que las ubican como objeto de desatención o vituperio, y sus expresiones de altruismo, configuran un *nosotros* legítimo, victimizado, con incondicional amor al prójimo, frente a ese *otro* ilegítimo, victimario y egoísta, construido con acusaciones y valoraciones negativas.

Por su parte, un recurso que propicia el consenso, la percepción de legitimidad y la capacidad de convocatoria, es lo que en el sentido común se conoce como “predicar con el ejemplo”, en este caso, el ejemplo del liderazgo. Varias publicaciones de cada organización aluden a sus respectivos líderes como los primeros en adoptar determinada acción o los muestran como modelos (IM, 7-10-2018; AD, 30-6-2020).

Se aprecia el uso de signos de exclamación y el uso de mayúsculas para iniciar palabras y frases que no están al comienzo de la oración,

para escribir palabras y frases completas, e incluso algunas publicaciones aparecen completamente en mayúsculas. Teniendo en cuenta los significados de las unidades resaltadas con desbordamiento, puede considerarse que este énfasis pretende llamar la atención sobre los núcleos semánticos de las publicaciones o fortalecer los contenidos exhortativos.

No obstante, el énfasis también a menudo se propicia con unidades mayores (palabras y frases) que refuerzan positivamente la valoración de las prácticas religiosas (35). El desbordamiento en la expresividad con que esto se realiza llega a adoptar características sensacionalistas y triunfalistas.

(35) “¡Día de gran victoria!” (IM, 13-11-2018)/ “Un evento sin precedentes” (IM, 16-2-2020a)/ ¡Éxito Rotundo!!! (AD, 16-7-2021).

Como es típico del discurso en redes sociales, un elemento recurrente son los *hashtags* o etiquetas en las publicaciones. Usualmente los *hashtags* funcionan para marcar una relación de afinidad entre diversas publicaciones; de cara a los lectores, para encontrar contenido relacionado (por su carácter de metadata); de cara a los emisores, para crear comunidad entre quienes están publicando sobre un mismo asunto. Sus contenidos suelen destacar el tema general, énfasis para concentrar la atención en un aspecto específico, como tópico para introducir un contenido, o como apéndice para complementar la publicación (Arenas, 2016, p. 17-18). Se ha visto que los *hashtags* pueden ser fundamentales para encuadrar un fenómeno o una entidad y tienen valor como eslóganes y consignas (Mancera y Pano, 2015, p. 62-63). Por la gran diversidad de *hashtags* presentes y lo poco que uno mismo se repite en las páginas estudiadas, incluso por la variedad con que una misma idea aparece –por ejemplo, varias maneras de comunicar desde una misma iglesia la posición a favor del diseño original o incitando a salvar a la familia (36)–, todo indica que estos elementos no son empleados fundamentalmente por su utilidad como metadata. En cambio, tienden a funcionar para definir y

encuadrar el tema, para enfatizar en cuestiones puntuales dentro del tema específico, y como apéndices de la publicación, muchas veces a modo de consignas o eslóganes. Son relativamente frecuentes las combinaciones de *hashtags* cuyos contenidos se retroalimentan y enriquecen mutuamente (37, 38).

(36) #diseñooriginaldeDios (IM, 4-10-2018); #diseñooriginal (IM, 7-10-2018), #MatrimonioOriginal (IM, 28-1-2020), #DiseñoOriginal (IM, 16-2-2020b).

(37) #salvemosalafamilia #CubaparaCristo (IM, 26-10-2018a).

(38) #TraeTusHijosaJesús #NoloAbandone (AD, 20-6-2021).

Mientras todo lo anterior se mantiene con cierta uniformidad a lo largo del periodo estudiado, es posible encontrar la acentuación de determinados rasgos a raíz del anuncio del PEIS y la proximidad de las consultas del Código de las Familias. Uno de ellos es el fomento de la alarma por la supuesta vulnerabilidad de la infancia, la familia y la iglesia (1, 13), que adquiere mayores proporciones en especial en las publicaciones de las Asambleas de Dios. La advertencia canalizada por la *pendiente resbaladiza* (17, 18, 19) desemboca ahora en escenarios más claramente pavorosos o apocalípticos (39, 40, 41). No obstante, este discurso ubica a Dios al final de la pendiente para ofrecer la salvación a sus hijos (41).

(39) “Sin dudas, este fenómeno cubano se enmarca dentro de la erosión de las normas morales sobre la sexualidad que es evidente en el mundo actual, y que en las Escrituras está asociado al fin de los tiempos” (AD, 21-5-2021).

(40) “La paternidad quedaría relegada incluso a planos mucho más bajos de los que hemos caído y finalmente se recogería de una familia solo los escombros. Hacia eso quieren dirigir la sociedad [...] el mundo quiere insertar un espíritu que trae muerte espiritual a muchos de nuestros hijos, sí, el mundo globalizado en todas sus esferas quiere traer un espíritu que trae muerte porque lo desmoraliza,

porque les quita las ilusiones, porque les suprime sus decisiones, porque los condena al fracaso [...]” (AD, 20-6-2021).

(41) “¿Acaso ustedes creen, mis amados, que si incorporan este código de las familias y transversalizan la sociedad con esta nueva ideología entonces estaríamos acabados, estaríamos en problemas? Sí, pero la Biblia dice, pero al que cree, pero al que cree todo es posible y nuestros hijos serán cubiertos por la gracia, por la misericordia de Dios, al que cree, aun cuando el infierno se levante contra ellos, al que cree todo es posible” (AD, 20-6-2021).

En las declaraciones oficiales de mayo y junio de 2021 también se observan diferencias respecto a documentos semejantes de 2018 que asimismo circularon por vías diversas e igualmente tenían previsto una amplia audiencia con la potencial presencia de actores del aparato institucional del país. Junto a la comunicación afirmativa categórica que también caracterizó aquellos documentos, emerge un discurso atenuado que indirectamente introduce lo que se puede interpretar como cuestionamientos al sistema de educación institucional.

En Cuba, la educación es oficialmente laica, pública a todos los niveles y universal hasta el 9no grado. La enseñanza religiosa de los niños tiene lugar extracurricularmente en las iglesias y las familias. Es significativo que las iglesias estudiadas aludan a la ausencia de alternativas, sin reclamarlas a las claras (42, 43), mientras dos de ellas comparten precisamente la declaración de la Asociación Convención Bautista de Cuba Occidental donde se menciona que en otros países son posibles la enseñanza curricular en el hogar y las escuelas privadas, y se recuerda la existencia de escuelas patrocinadas por las iglesias en Cuba en el pasado.¹⁴

¹⁴ En el caso de la Liga Evangélica de Cuba, su declaración no habló de enseñanza curricular alternativa, sino sugirió directamente que los contenidos del PEIS se ofrecieran extracurricularmente en instituciones no escolares para los hijos de familias que así lo quisieran. La Liga Evangélica compartió cinco declaraciones, entre ellas la de la Asociación Convención Bautista de Cuba Occidental. Esta última fue la única

(42) “[RECHAZAMOS] La educación inclusiva y de género como parte del plan de estudio en los diferentes niveles educativos del Sistema de Educación Cubano, sin ofrecer una alternativa para los que no comparten dicha ideología” AD (21-5-2021).

(43) “La legalización de la ideología de género y su inclusión obligatoria en el Sistema de Enseñanza vulnera, no solo el derecho de los creyentes (reconocido en el artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos), sino de toda familia que difiera de la misma, al no existir en nuestro país instituciones alternativas educacionales que posibiliten brindar a la familia cubana la instrucción responsable de sus hijos” (IM, 25-5-2021).

Por su parte, también en estas publicaciones más recientes es posible interpretar, si bien con distintas formas de atenuación, posibles advertencias o amenazas. Esta interpretación se fundamenta por la forma en que se conecta lo dicho con el conocimiento del contexto, pues los receptores conocen la efectividad de la movilización de estas iglesias contra lo que ellas denominan *ideología de género* (44, 45, 46).

(44) “La Iglesia Evangélica Pentecostal de Cuba (Asambleas de Dios) no permanecerá neutral” (AD, 21-5-2021).

(45) “Reafirmar, en medio de esta situación actual (disturbios ocurridos en Cuba el 11 de julio de 2021), nuestra posición oficial de rechazo a la enseñanza de la educación sexual con enfoque de género y su imposición en las escuelas. Creemos que es sabio detener estos proyectos que provocarán más confrontaciones” (AD, 18-7-2021).

(46) “Se desconoce qué dirá exactamente el texto jurídico, la preocupación está centrada en que aborde las mencionadas instituciones civiles sobre la base de la nueva percepción de género con su diversidad sexo-genérica. Si así fuera, es evidente que no estaríamos de acuerdo con este nuevo Código de Familia, debido a nuestras convicciones religiosas [...] no aprobamos que se enfoque la Sociedad bajo

declaración compartida por las Asambleas de Dios, además de la publicación de su propia declaración.

esta perspectiva de género que se quiere implantar. Posición que ya dejamos clara desde la Constitución misma” (LEC, 11-6-2021).

Al analizar de manera global las publicaciones a lo largo del periodo, la situación proyectada a través de las páginas estudiadas se puede concretar de la manera siguiente: la ideología de género y las leyes que la sustentan están avanzando en un proceso expansivo para desmoralizar, corromper y homosexualizar a toda la sociedad, atentando en especial contra las familias y la infancia, por lo cual la iglesia se ve en la obligación de defender los valores cristianos y la vida en ellos para salvar a toda la sociedad. Esto se sintetiza a partir de un encuadre complejo que conjuga elementos de cuatro encuadres principales: moral, de conflicto, de atribución de la responsabilidad y de interés humano.

Destaca el encuadre de conflicto por la idea constante de que existen dos bandos enfrentados. Por un lado, el grupo de las iglesias en su preocupación y defensa altruista de toda la sociedad según los valores bíblicos, basadas en su moral, su legitimidad, los Derechos Humanos y algunos constitucionales, pero desfavorecidas, ofendidas e ignoradas. Por otro lado, el grupo de la ideología de género y sus seguidores, como un conjunto de inmorales y desviados, solo interesados en dar rienda suelta a su propio hedonismo o por apoyar a quienes lo hacen. Los elementos de este encuadre quedan estrechamente imbricados con los de atribución de responsabilidad, puesto que las iglesias literalistas se hacen responsables de defender no solo sus valores y su comunidad sino además se adjudican el rol de defender a toda la infancia, las familias y la sociedad cubana, mientras se culpa a la ideología de género promovida por la comunidad LGBTIQ+ y las instituciones que la favorecen (en específico, los medios de comunicación, el Cenesex, el aparato legislativo, la ministra de Educación o el Estado en general).

Persiste el encuadre moral por cuanto todas las publicaciones están atravesadas por los valores cristianos de corte literalista o los valores seculares que se dan como moralmente correctos. Concorre

también el encuadre de interés humano, en tanto, si bien reconocen que desde su punto de vista la llamada *ideología de género* daña a toda la sociedad, se enfocan como una especie de *zoom in* que recorre distintos niveles de lo general a lo particular: de las familias se ha ido pasando cada vez con más frecuencia a hablar de los niños. Este rostro humano particularmente sensible profundiza la preocupación y causa temor, en contraste con la despersonalización de quienes son vistos como comunidad e instituciones.

El resultado de la conjugación de todos estos elementos promueve un encuadre complejo de guerra espiritual y peligro cada vez más inminente, con la potencialidad de conducir al pánico y movilizar en consecuencia.

Conclusiones

El análisis de lo que desde 2018 hasta agosto de 2021 han venido publicando en Facebook la Iglesia Metodista, la Liga Evangélica de Cuba y las Asambleas de Dios, en relación con la diversidad sexual y la equidad de género, demuestra su meta de frenar los avances en estas materias, por medio de la participación social de una masa de receptores cada vez mayor, lo que supone la prioridad de coaptar a personas cristianas y no cristianas. En función de esto, adoptan una serie de estrategias discursivas de distintos ídoles y niveles, a menudo fuertemente articuladas o con simultaneidad, cuya explicación lineal es apenas una necesidad expositiva.

Algunas estrategias discursivas se basan principalmente en la gestión de la comunicación sobre estos temas. Es el caso de la persistencia de contenidos relacionados y la intensificación de la actividad de las páginas en momentos claves como son las coyunturas legislativas o normativas, el uso de distintos formatos, la diversidad de géneros y tipos textuales y la selección de los emisores que publican o cuyas publicaciones se comparten.

La presencia de publicaciones sobre el tema en cuestión se intensifica en momentos como son los de discusión o implementación de documentos jurídicos o normativos que pudieran garantizar derechos o promover una sociedad más inclusiva, cuando la participación en esos procesos puede conducir a aprobación, descartes o aplazamiento. Así como los derechos contenidos en los documentos que han estado circulando atañen sobre todo a la diversidad sexual, esta ha sido el objeto central en las estrategias discursivas. En consecuencia, si bien han emergido contenidos que afectan la equidad entre hombres y mujeres y los derechos sexuales y reproductivos de ellas, su presencia ha sido significativamente menor. Esto lanza un llamado de alerta respecto a lo que puede ocurrir en escenarios donde estuvieran más en juego la equidad entre hombres y mujeres y los derechos de ellas.

La persistencia de los contenidos se logra con publicaciones propias y compartiendo las de iglesias de la misma u otra denominación. Esta publicación constante aumenta las posibilidades de recepción para los seguidores de la página, así como las de que estos, a su vez, compartan a sus amigos en Facebook. También compartir publicaciones o hacer publicaciones conjuntas con otras iglesias enriquece los discursos de las respectivas entidades.

Las publicaciones presentan distintos formatos (texto, fotos, videos), algo que propicia la atención de personas con diversas preferencias y capacidades para la conexión a internet. Todo lo publicado, en sentido general, y en especial los videos de actividades culturales, han permitido mantener la comunicación con la feligresía en distintos grados de distanciamiento físico, en el extranjero, etc.; este tipo de actividades ha sido publicado desde antes de la entrada al país de la COVID-19.

Otro recurso consiste en canalizar la cuestión por medio de una diversidad de géneros y tipos textuales, que permiten cubrir una serie de objetivos comunicativos. Además de las publicaciones de carácter religioso –como sermones, devocionales, alabanzas, etc.–, típicos de una comunidad de fe, aparecen con suma frecuencia publicaciones

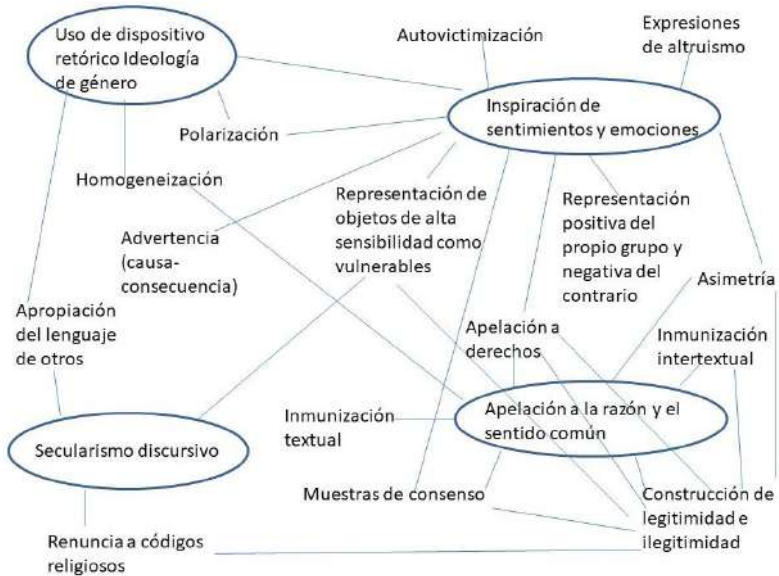
que, aunque incorporen contenidos religiosos, responden a formas e intenciones comunes en la vida secular, como son las noticias, los textos reflexivos, las convocatorias y las declaraciones públicas, amenazas o advertencias. Estas publicaciones constituyen medios propicios para tres fines fundamentales: sensibilizar contra la diversidad sexual en abstracto, así como contra la comunidad LGBTIQ+ y quienes la apoyan; movilizar contra cualquier posibilidad de avance en los derechos de esta comunidad y su aceptación social en sentido general; dar a conocer la intransigencia de las iglesias y su voluntad de frenar cualquier proceso que pueda incidir positivamente en dichos avances. En correspondencia con el género o tipo de texto, según el caso, se observan ciertas diferencias en las estrategias. En las noticias y textos reflexivos y las convocatorias se destaca la comunicación afirmativa, categórica en sus planteamientos, con gran expresividad y distintos tipos de énfasis, con tendencia a definir los intereses del emisor y su grupo. Mientras tanto, las declaraciones públicas son más propensas a las valoraciones, con menor expresividad y, aunque pueden ser categóricas, optan por la atenuación para plantear las cuestiones más delicadas.

Asimismo, es relevante la variada selección de emisores de las publicaciones. La constante presencia del liderazgo de estas iglesias permite fortalecer la cohesión y el consenso. Compartir las publicaciones de distintas iglesias de la misma u otra denominación, así como la inclusión de publicaciones conjuntas que reúnen a participantes de distintas iglesias también proyecta consenso y unidad entre cristianos. Esto último también permite enriquecer los contenidos de las respectivas páginas e iglesias y comunicar con sutileza determinadas actitudes, opiniones y contenidos sin hacerlos explícitos en el discurso propio. Otra estrategia basada en la sinergia consiste en hacer eco, en expresiones y eslóganes, de campañas literalistas desplegadas en otros países, lo que fomenta la inserción de estas iglesias en la agenda transnacional contra la comunidad LGBTIQ+ y quienes la apoyan y también da apariencia de fortaleza ante supuestos errores o abominaciones.

Las estrategias discursivas basadas en la gestión de la comunicación operan acciones concretas y verificables, en una fuerte articulación con estrategias de representación, cuyo impacto probable tiende a ser más lento, acumulativo y menos constatable. En esa coalición, se va construyendo la efectividad de un discurso con potencial para convencer e inspirar la participación social.

En el corpus, las estrategias que operan desde la representación pueden, por sus objetivos comunicativos, organizarse en tres niveles: I) macroestrategias o estrategias principales, II) subestrategias o estrategias supeditadas a las principales, III) infraestrategias o estrategias supeditadas a las subestrategias. Es fundamental aclarar que esta estructuración es la observada en este análisis particular y que probablemente en otros *corpora* se produzcan distintos ordenamientos. La figura 2 muestra las estrategias de los dos primeros niveles y sus interacciones fundamentales en el presente corpus.

Figura 2. Macroestrategias y subestrategias de la representación



Fuente: elaboración propia para la presente investigación.

Entre las macroestrategias discursivas identificadas, se destaca, por cuanto estructura parte de la agenda de estas páginas, el uso de *ideología de género* como dispositivo retórico para denominar un conjunto de referentes –la diversidad sexual, la educación sexual inclusiva, los derechos sexuales y reproductivos, etc.– o alguno específico según sea conveniente en la coyuntura, mientras se construyen asociaciones negativas para el resto. Con la misma lógica, esto posibilita de forma simultánea enfrentarse a distintos actores sociales –comunidad LGBTIQ+, instituciones de distinto tipo, academia, religiosos de posiciones abiertas–, estén o no participando de la situación puntual en que se inserte la publicación.

Esta plasticidad de la expresión *ideología de género* se intersecta con las subestrategias de polarización y homogeneización con que se representan dos grupos claramente separados y a quienes se adjudican valores contrarios, mientras se borran actores y posturas intermedias. La polarización consiste en representar los grupos: uno con características positivas –las iglesias literalistas– y otro con características negativas –comunidad LGBTIQ+ y quienes la apoyan, o más abstractamente *la ideología de género*. La homogeneización, en tanto borrado de la variedad y la especificidad, es lo que hace posible tal polarización, al proponer generalizaciones hiperbólicas que transmiten la idea de uniformidad y unanimidad dentro de los supuestos dos únicos grupos; esto queda muy claro cuando las publicaciones analizadas se refieren a sí mismas como “la iglesia”, dejando fuera a actores religiosos a favor de la diversidad sexual. Con la representación de estos dos grupos de valores contrarios se mueve al receptor a escoger su bando en el enfrentamiento moral y/o espiritual.

El empleo de la expresión *ideología de género*, cuyos términos resultan disonantes a los sectores antifeministas y antimarxistas, se adhiere también a la macroestrategia de inspirar determinados sentimientos y emociones –rechazo, alarma y miedo respecto a la diversidad sexual y empatía hacia la postura literalista– que muevan a la participación social en estos sentidos. Como subestrategias resaltan, por un lado, la representación negativa y polarizadora del

grupo contrario –comunidad LGBTIQ+ y quienes la apoyan, a menudo resumidos en la *ideología de género*–, la representación de objetos de alta sensibilidad –la familia y la infancia– como vulnerables, y su puesta en perspectiva dentro de interpretaciones causales de carácter amenazador que –muy a menudo con el recurso de la pendiente resbaladiza– advierten sobre un supuesto escenario donde todo avance en aceptación y derechos para la diversidad sexual conduce inexorablemente a contextos decadentes y apocalípticos. Aquí también se aplica la homogeneización para aparentar el rango de víctimas: todas las familias y toda la infancia. Estas subestrategias incitan el rechazo, la indignación y un fuerte temor que pueden llevar a la movilización a fin de evitar las situaciones presente y futura tal como son representadas. Por otro lado, se estimula la empatía hacia las iglesias literalistas con las subestrategias de autovictimización –como grupo desfavorecido en el apoyo institucional, privado de algunos derechos y con otros en peligro– y expresiones de su altruismo hacia la sociedad en general y el grupo contrario. A esto se suma el fomento de sentimiento de pertenencia a una comunidad, a través de manifestaciones de consenso entre los confeligreses, las iglesias de una misma u otra denominación en Cuba y las campañas transnacionales.

Si inspirar emociones y sentimientos negativos es capaz de persuadir con particular fuerza, limitar la capacidad de examinar críticamente y socavar la posible empatía hacia quien sostenga argumentos contrarios, un complemento muy adecuado es la macroestrategia de apelar a la razón y el sentido común, cuya baza fundamental es la subestrategia de construcción de legitimidad para las iglesias y su agenda, y de ilegitimidad para la comunidad LGBTIQ+ y quienes la apoyan. La legitimidad y la ilegitimidad son, a su vez, construidas con infraestrategias, como sustentar la representación de los grupos y sus posturas con la (in)existencia de razones científicas e históricas y apelando a supuestos criterios de autoridad; valoraciones cuantitativas diversas –según la dimensión (mayoría, minoría), cantidades indeterminadas (mucho, poco), determinadas

(cifras), etc.–; muestras de consenso de uno y otro grupo; apelación a derechos (según instrumentos jurídicos) que se exponen como arbitrariamente ignorados u otorgados; la inmunización textual al cuestionamiento, por medio de la expresión de atribuciones (la potestad de cada quien para definir qué desea) siempre que no *afecte* el bien común; la inmunización intertextual al apoyar sus argumentos con pasajes de la Biblia; la presentación asimétrica de los grupos y sus valores e intereses generales, de modo que uno quede engrandecido en cantidad y calidad moral (no necesariamente ligada a lo religioso), en detrimento del otro.

Nótese que, de estas formas de procurar legitimidad, la argumentación intertextual es la única basada plenamente en lo religioso, mientras todo el resto puede resonar a una variedad de personas receptoras. Esto se encuentra directamente relacionado con la macroestrategia de secularismo discursivo, que presenta como de sentido común mensajes intencionados y sesgados desde una perspectiva religiosa. Dicha estrategia propicia el establecimiento de una sintonía con personas no necesariamente ligadas a una religión, para favorecer la coaptación de una mayor cantidad de ellas, y su aplicación por las iglesias literalistas es cardinal puesto que la feligresía protestante constituye solo alrededor del 10% de la población. Por los valores y metas en discusión, su potencial es considerable en tanto se despliega en una sociedad donde sí predominan los valores heteropatriarcales. Las personas en quienes persisten esos valores, religiosas o no, constituyen una vasta cantera para que las iglesias literalistas puedan orientar una mayor participación popular (con firmas, participación en consultas, votos) en alineación con sus intereses.

Una subestrategia secularista muy productiva ha sido una cierta renuncia a los códigos religiosos para referirse en términos generales a contenidos que sí lo son –como el empleo de la expresión *diseño original* atractiva para devotos y no devotos. A esta, se suma la apropiación del lenguaje de otros –como ocurre con la propia expresión *ideología de género* con su eco marxista y feminista para promover rechazo, o el uso de términos científicos que propician la credibilidad.

Las estrategias discursivas articuladas en este discurso conforman un encuadre complejo de guerra moral espiritual entre dos bandos. Por una parte, un nosotros, las iglesias literalistas, que se presentan basadas en los valores bíblicos, su moral, su legitimidad, Derechos Humanos y constitucionales, pero ignoradas y vituperadas en su empeño de defender los valores cristianos, su comunidad y a toda la infancia, las familias y la sociedad cubana. Por otra, la ideología de género promovida por la comunidad LGBTIQ+ y los actores sociales que la apoyan, desviados, irresponsables, ilegítimos, que conducen la sociedad a su destrucción. Este encuadre inquietante, con su representación de grupos, tiene la potencialidad de generar pánico y movilizar a una gran masa de personas.

La investigación del accionar cristiano, siempre que este se dirija a algún tipo de captación de actores no religiosos y a un impacto social generalizado, debe prestar atención a dos aspectos fundamentales que le revisten de respetabilidad: la *gran comisión* y el altruismo como valor religioso. La *gran comisión* compromete al cristiano a propagar los principios de Jesús –sin dudas, sujetos a la interpretación– a las personas que aún no los conozcan o abracen. El auténtico altruismo lleva a cumplir la encomienda no solo por respeto a Jesús, sino también por amor y preocupación por el prójimo. Al mismo tiempo, es preciso tener en cuenta la autonomía merecida por los seres humanos para elegir responsablemente sus proyectos de vida, siempre que estos no afecten los derechos de los demás. Estos elementos complejizan, pero también esclarecen, el análisis crítico del discurso cristiano literalista.

Las publicaciones de las iglesias estudiadas mantienen las características de un discurso de resistencia: el de una voz que se defiende de sí misma y al resto de la sociedad frente a la expansión de un enemigo peligroso apoyado por el poder. Sin embargo, aun con las razones por las que estas iglesias puedan sentirse contrariadas en la actualidad, buena parte de sus reclamos solo buscan evitar posibles derechos ajenos, sin que esos derechos supongan necesariamente un impacto sobre ellas. En la práctica, se trata de un proyecto de

reproducción social que, más que preservar su estatus y sistema de valores, intenta imponerlo.

Las estrategias discursivas constituyen el elemento primordial de lo que es posible considerar como la fase comunicativa de un doble mecanismo de violencia. Generalizaciones, argumentos no plenamente fundamentados, encuadres apocalípticos, construcción de grupos, autovictimización, determinadas expresiones de altruismo, entre otras aquí presentadas, naturalizan ideas arbitrarias y fomentan así una sensibilidad y un estado de opinión capaces de impulsar a una masa cada vez mayor de receptores al ejercicio del control sobre la autonomía de los demás.

Bibliografía¹⁵

Alonso, Aurelio (2010). Religión y revolución en Cuba. *La Universidad*, (12). <http://revistas.ues.edu.sv/index.php/launiversidad/article/download/171/260>

Alonso, Randy, Jorge, Andy y Terrero, Ania (17 de noviembre de 2021). Código de las Familias: ¿Qué cambió tras las consultas especializadas? (+PDF). *Cubadebate*. <http://www.cubadebate.cu/noticias/2021/11/17/codigo-de-las-familias-que-cambio-tras-las-consultas-especializadas/>

Alonso Seoane, María José (2019). Género y religión. A la búsqueda de un modelo de análisis. *Aposta*, (82). <http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/num82completo.pdf#page=124>

¹⁵ Por el gran volumen de referencias al corpus de la investigación, estas últimas se encuentran separadas a continuación de la bibliografía general de la del corpus.

Arenas, Camila (2016). Las funciones pragmáticas de los hashtags en Twitter. <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/143647>

Arguedas, Gabriela (2020). *Costa Rica-Ideología de género: la herramienta retórica del conservadurismo religioso en la contienda política y cultural. Una descripción del caso costarricense*. Asociación Brasileña Interdisciplinar de SIDA. Observatorio de Sexualidad y Política.

Associated Press (2 de enero de 2019). Mayoría de cubanos evangélicos votaría “no” a la Carta Magna que trata el matrimonio gay. Mundo Cristiano. <https://www1.cbn.com/mundocristiano/latinoamerica/2019/february/mayoria-de-cubanos-evangelicos-votaria-ldquo-no-rdquo-a-la-carta-magna-que-trata-el-matrimonio-gay>

Austin, J. L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Madrid: Paidós Ibérica.

Bahamondes, Luis Andrés (2012). Una mirada a la metamorfosis religiosa en América Latina: nuevas ofertas de sentido en la sociedad contemporánea. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 10(2), 109-116. <https://www.redalyc.org/pdf/1053/105325282009.pdf>

Berges, Juana (1997). El protestantismo cubano en los caminos del crecimiento. *Revista Caminos* (6). <http://catedra-laicidad.unam.mx/sites/default/files/Elprotestantismocubano.pdf>

Berges, Juana (2007). Entre la ortodoxia y los cambios un análisis del pentecostalismo en Cuba. En Alonso Tejada, Aurelio (compilador), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20150116032044/Berges.pdf>

Bibliatodo Imágenes (2017). Yo estoy a favor del diseño original, el diseño de Dios ¿Y tú? <https://www.bibliatodo.com/>

ImágenesCristianas/yo-estoy-a-favor-del-diseno-original-el-diseno-de-dios-y-tu/

Biroli, Flavia (2020). The Backslash against gender equality in Latin America: Temporality, Religious Patterns, and the Erosion of Democracy. *Dossier: Las ofensivas antigénero en América Latina*. Programa Lasa. <https://forum.lasaweb.org/files/vol51-issue2/Dossier1-3.pdf>

Corpas, Isabel (1995). Las mujeres en la Biblia. *Theologica Xaveriana*, (116). <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/21264/16539>

Bonet-Martí, Jordi (2020). Análisis de las estrategias discursivas empleadas en la construcción de discurso antifeminista en redes sociales. *Psicoperspectivas*, 19(3), 52-63.

Caballero, L. (2002). Modalidades semánticas del lenguaje. *Estudios lingüísticos cubanos (II). Homenaje a Leandro Caballero Díaz (137-160)*. Universitat de Valencia.

Calzadilla, Jorge R. (2003). Algo más de 50 años de vida religiosa cubana (1945-2000): secularización y reavivamiento religioso. *Aniversario*, 25, 271-290. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/ARTICULOS/ArticulosPDF/15R063.pdf>

Concilio para la Masculinidad y Femenidad Bíblica (CBMW) (1987). Declaración de Danvers. https://www.vidaeterna.org/esp/ensayos/danver_spanish.htm

Córdova, Julio (2014). Viejas y nuevas derechas religiosas en América Latina: los evangélicos como factor político. *Nueva sociedad*, (254), 112. <https://biblat.unam.mx/hevila/Nuevasociedad/2014/no254/11.pdf>

Cubadebate (15 de septiembre de 2021). Disponible anteproyecto del Código de las Familias. *Cubadebate*. <http://www.cubadebate.cu/noticias/2021/09/15/disponible-anteproyecto-del-codigo-de-las-familias-pdf/>

Dasilva, Jesús A. P., y Díez, María Teresa S. (2017). Redes sociales y evangelización: el caso de las diócesis españolas en "Facebook". *Estudios sobre el mensaje periodístico*, 23(2), 1369.

De la Paz, J. C., Masjuán, M. E. G., y Pérez, B. (2016). Estrategia de comunicación en redes sociales. Escenarios teórico-prácticos para los medios de comunicación en Cuba. *Revista Científica Razón y Palabra*, (92).

Entman, Robert M. (1993). Framing: Toward clarification of a fractured paradigm. *Journal of communication*, 43(4), 51-58.

Estévez, Ernesto (14 de diciembre de 2021). El síndrome del pecado original y las batallas por conquistar toda la justicia. *Granma*. <https://www.granma.cu/pensar-en-qr/2021-12-14/el-sindrome-del-pecado-original-y-las-batallas-por-conquistar-toda-la-justicia-14-12-2021-19-12-53>

Evangélico digital (7 de agosto de 2021). A la escuela, pero sin ideología de género recoge 140.000 firmas en Cuba. *Evangélico Digital*. https://www.evangelicodigital.com/latinoamerica/20109/a-la-escuela-pero-sin-ideologia-de-genero-recoge-140000-firmas-en-cuba?fbclid=IwAR31-tP28X1fUcWzGomNH_pBhqFy5Z6ua3K4KN-bxMlVNUrRlnxgXbNaS4Fk

Fairclough, Norman (2003). *Analyzing Discourse and Text: Textual Analysis for Social Research*. London: Routledge.

Faur, Eleonor y Viveros, Mara (2020). La ofensiva conservadora contra la "ideología de género" y sus estrategias de avanzada en América Latina. *Dossier: Las ofensivas antigénero en América*

Latina. Programa Lasa. <https://forum.lasaweb.org/files/vol51-issue2/Dossier1-1.pdf>

Fernández, Daniel (2020). *Diversidad sexual y funcional: Análisis del discurso de docentes y estudiantes de secundaria*. INIE.

Figueredo, Oscar et al. (17 de diciembre de 2020). Asamblea Nacional aprueba nuevo cronograma legislativo (+ Infografías). *Cubadebate*. <http://www.cubadebate.cu/noticias/2020/12/17/asamblea-nacional-aprueba-nuevo-cronograma-legislativo-infografias/#anexo-1469757>

Figueredo, Oscar., Carmora, Eduardo, Domínguez, Edilberto (6-12-2019). Cuba en Datos: A un año del Internet por el móvil. *Cubadebate*. <http://www.cubadebate.cu/especiales/2019/12/06/cuba-en-datos-a-un-ano-del-internet-por-el-movil/>

Fondo de Población de las Naciones Unidas (2014). Programa de Acción aprobado en la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo El Cairo, 5 a 13 de septiembre de 1994 Edición 20 Aniversario. https://www.un.org/en/development/desa/population/publications/ICPD_programme_of_action_es.pdf

Galbán, A. M. (2003). Aproximación al estudio de las categorías semánticas modales (valoración, lealtad, certidumbre, interés, afectividad y expresividad) y su expresión a través de verbos de las lenguas españolas y alemanas [Tesis en opción al grado científico de doctor en Ciencias Filológicas]. Universidad de la Habana.

Garbagnoli, Sara (2016). Against the Heresy of Immanence: Vatican's 'Gender' as a New Rhetorical Device Against the Denaturalization of the Sexual Order. https://brill.com/view/journals/rag/6/2/article-p187_4.xml?language=en

Gil, Franklin (2020). La guerra contra el “género” y los Acuerdos de Paz. *Dossier: Las ofensivas antigénero en América Latina*. Programa Lasa. <https://forum.lasaweb.org/files/vol51-issue2/Dossier1-5.pdf>

Granma (21 de diciembre de 2019). Aprueban cronograma legislativo de la nación por etapas, y presentación del Código de las familias en 2021. <http://www.granma.cu/cuba/2019-12-21/cronograma-legislativo-para-implementar-la-constitucion-cubana-incluiria-en-su-primera-fase-70-disposiciones-normativas>

Gordillo, Lirians (27 de mayo de 2021). Por una pastoral inclusiva frente a los fundamentalismos. *Cubainformacion*. <https://www.cubainformacion.tv/genero/20210527/91469/91469-por-una-pastoral-inclusiva-frente-a-los-fundamentalismos>

Gordillo, Lirians (6 de junio de 2019) Cuba: el matrimonio igualitario se debate en las redes sociales, Genderit.com. <https://genderit.org/es/feminist-talk/edicion-especial-cuba-el-matrimonio-igualitario-se-debate-en-las-redes-sociales>

Gronemeyer, María Elena (2017). El testeo de instrumentos de análisis de encuadres periodísticos en seis diarios chilenos. *Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación*, (135), 401-418.

H. De Vreese, Jochen Peter, Holli A. Semetko, C. (2001). Framing politics at the launch of the Euro: A cross-national comparative study of frames in the news. *Political communication*, 18(2), 107-122.

Huffington Post (6 de febrero de 2015). La Biblia también es palabra de mujer, pero menos. Protestante Digital. <https://protestantedigital.com/cultura/35211/la-biblia-tambien-es-palabra-de-mujer-pero-menos>

Iglesia Metodista (22 de junio de 2008). Declaración Oficial de la Iglesia Metodista de Cuba sobre el tema de la diversidad sexual en la Isla. *Religión en Revolución*. <https://religionrevolucion.blogspot.com/2008/06/declaracin-oficial-de-la-iglesia.html>

Iglesia Metodista de Puerto Rico (2015). El diseño original. <https://samuelculpeper.com/2015/05/31/el-diseno-original/>

Iglesia Misionera en Cuba (21 de mayo de 2021). IGLESIA MISIONERA EN CUBA NOTA OFICIAL. A partir del desarrollo político que viene trayendo cambios a la nación, pero si ningún beneficio para los grupos o iglesias no reconocidas o no registradas en Cuba. La iglesia misionera en Cuba ha [publicación de Facebook]. *Facebook*. <https://www.facebook.com/264254080437370/posts/1600488286813936/?app=fbl>

Jung, N., Wranke, C., Hamburger, K., y Knauff, M. (2014). How emotions affect logical reasoning: evidence from experiments with mood-manipulated participants, spider phobics, and people with exam anxiety. *Front. Psychol.* 5:570. doi: 10.3389/fpsyg.2014.00570

Kettemann, Bernhard y Marko, Georg (2005). "But what does the Bible really say?" A Critical Analysis of Fundamentalist Discourse. *AAA: Arbeiten Aus Anglistik Und Amerikanistik*, 30(1/2), 201–225. <http://www.jstor.org/stable/43025754>

Kim, Cheonsoo y Yang, Sung - Un (2017). Like, comment, and share on Facebook: How each behavior differs from the other. *Public Relations Review*, 43(2), 441-449.

Lakoff, George (1996). *Moral Politics. How liberals and conservatives think*. Chicago University Press.

Lakoff, George (2004). *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*. Madrid: Editorial Complutense.

La Tizza (17 de febrero de 2020). El fundamentalismo religioso en Cuba. <http://medium.com/la-tiza/el-fundamentalismo-religioso-en-cuba-8f7daa3f052a>

Lee, D. Y. (2001). Genres, registers, text types, domains and styles: Clarifying the concepts and navigating a path through the BNC jungle. <https://core.ac.uk/download/pdf/36987049.pdf>

Maingueneau, Dominique y Charaudeau, Patrick (2005). *Diccionario de análisis del discurso*. (pp. 671). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Malaver-Fonseca, L. F. et al. (2021). La pandemia COVID-19 y el rol de las mujeres en la economía del cuidado en América Latina: una revisión sistemática de literatura. *Estudios Gerenciales*, 37(158), 153-163. Epub. <https://doi.org/10.18046/j.estger.2021.158.4458>

Mancera, Ana y Pano, Ana (2015). Valores sintáctico-discursivos de las etiquetas en Twitter. *Círculo de lingüística aplicada a la comunicación*, 64, 58-83.

Mena-López, M., y Ramírez Aristizábal, F. M. (2018). Las falacias discursivas en torno a la ideología de género. *ex æquo*, (37), pp. 19-31.

Menéndez, Salvio Martín (2000). 'Estrategias discursivas: principio metodológico para el análisis pragmático del discurso'. En J.J. de Bustos y P. Charaudeau (eds.), *Lengua, discurso, texto (I Simposio Internacional de Análisis del discurso)*, (pp. 926-945). Madrid: Visor.

Menéndez, Salvio Martín (2016). Multimodalidad y estrategias discursivas: un abordaje metodológico. *Revista Latinoamericana de estudios del discurso*, 12(1), 57-73.

Meneses, D. (2019). Con Mis Hijos No Te Metas: un estudio de discurso y poder en un grupo de Facebook peruano opuesto a la "ideología de género". *Anthropologica*, 37(42), 129-154.

Ministerio de Educación de la República de Cuba (14 de septiembre de 2021). Mary Carmen Rojas Torres, jefa del Departamento de Salud Escolar del MINED informa que la tensa situación económica y epidemiológica presente en el territorio nacional, no ha permitido garantizar la producción de libros de textos, planes, programas, orientaciones metodológicas y [publicación de Facebook]. <https://www.facebook.com/1343275565760855/posts/4368332003255181/>

Morales, L. (2020a). Cuba Nuestra: ¿Cómo entender el fundamentalismo religioso? *OnCuba*. <https://oncubanews.com/canaldigital/cuba-nuestra-como-entender-el-fundamentalismo-religioso/>

Morales, L. (2020b). ¿Fundamentalismo religioso o grupos antiderechos en Cuba? La agenda contra el matrimonio igualitario (2018-2019). En Torres, A. *Derechos en riesgo en América Latina. 11 estudios sobre grupos neoconservadores*. Fundación Bogotá: Rosa Luxemburgo-Desde Abajo.

Onu Mujeres (2014). Declaración y Plataforma de Acción de Beijing. <https://www.unwomen.org/es/digital-library/publications/2015/01/beijing-declaration>

Palmero, Y. (2021). *Contribución de la Federación de Mujeres Cubanas a la agenda de cuidados en Cuba. Sistematización*. La Habana: Centro de Estudios de la Mujer.

Pardo, Guillermo G. (2008). Universo, ¿por diseño o por evolución? *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 9(18-19), 107-141.

Parker, Cristián (2005). ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. *América Latina Hoy*, 41, 35-56. Universidad de Salamanca. <https://www.redalyc.org/pdf/308/30804102.pdf>

Parker, Cristián (2008). Mentalidad religiosa post ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad de mutación cultural. En Alonso Tejada, A. (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/Gumucio.pdf>

Pérez, O. (2000). Religiosidad más extendida en Cuba. Su definición conceptual. Documento de trabajo. CIPS. <http://biblioteca.clacso.org.ar/Cuba/cips/20120827014718/gomez.pdf>

Pérez, Teresa G. (2010). Desigualdad, mujeres y religión: sesgos de género en las representaciones culturales religiosas. *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, (5), 467-505. <http://revistas.unileon.es/ojs/index.php/cuestionesdegenero/article/download/3797/2673>

Plantin, J. C. et al. (2018). Infrastructure studies meet platform studies in the age of Google and Facebook. *New Media & Society*, 20(1), 293-310.

Ramírez, Montserrat (2016). Marchan a favor del “diseño original de la familia”. *Periodismo*. <https://www.pperiodismo.com.mx/2016/09/11/marchan-a-favor-del-diseno-original-de-la-familia/>

Ramos, A. (2018). Análisis del discurso político y periodístico sobre los proyectos de ley del aborto, divorcio y matrimonio homosexual [tesis doctoral]. Universidad Complutense de Madrid.

Reese, Stephen (2001). Framing Public Life: A Bridging Model for Media Research. En S. Reese, O. Gandy y A. Grant (eds.), *Framing Public Life. Perspectives on Media and Our Understanding of the Social World* (pp. 7-31). Nueva Jersey: Lawrence Erlbaum.

Romero, C. et al. (septiembre de 2019-marzo de 2020). *Encartes*, 2(4), 252-283. <http://revistas.unileon.es/ojs/index.php/cuestionesdegenero/article/download/3797/2673>

Rondón, Manuel Alejandro (2017). La ideología de género como exceso: pánico moral y decisión ética en la política colombiana. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, (27), 128-148.

RT (22-9-2020). “Elaine Saralegui, activista social y pastora religiosa en Cuba: “Se usan ‘textos-garrote’ de la Biblia para condenar a los LGBTI y a las mujeres”. <https://actualidad.rt.com/programas/entrevista/367379-elaine-saralegui-activista-social-pastora-cuba-biblia-lgbt-mujeres>

Ruiz, Yinely, Madrazo, Dainelkis y Cedeño, Soilen (2019). Pentecostalismo en América Latina y Cuba. Aspectos de su historia y evolución. *Revista Universidad y Sociedad*, 11(1), 384-391. http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2218-36202019000100384

Sal, Julio C., y Maldonado, Silvia D. (2009). Estrategias discursivas: un abordaje terminológico. https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/78060/CONICET_Digital_Nro.fc64e531-20d0-4d3b-a4d8-cd96e42af113_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y

Sánchez-Solvang, M. (2020). Marcos cognitivos y argumentaciones en el debate sobre el aborto. Un análisis del debate de aborto por violación en Ecuador [Tesis de maestría]. UiT Norges arktiske universitet.

Searle, J. R. (1994). *Actos de habla; ensayo de filosofía del lenguaje*. Madrid: Editorial Cátedra.

Semán, Pablo (2019). ¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen?: Pentecostalismo y política en América Latina. *Nueva Sociedad* 280, 26-46.

Semetko, Holli A., y Valkenburg, Patti M. (2000). Framing European politics: A content analysis of press and television news. *Journal of communication*, 50(2), 93-109.

Soler, Laydis, y Gómez, Miguel Ernesto (2018). # MakeAmericaHateAgain. Análisis del discurso político de Donald Trump en Twitter. *Alcance*, 7(18), 153-172.

Tabbush, Constanza y Caminotti, Mariana (2020). Más allá del sexo: La ampliación de la oposición conservadora a las políticas de igualdad de género en América Latina. *Dossier: Las ofensivas antigénero en América Latina*. Programa Lasa. <https://forum.lasaweb.org/files/vol51-issue2/Dossier1-4.pdf>

Tamayo, Juan José (2011). Discriminación de las mujeres y violencia de género en las religiones. *Fundación Carolina*. https://usuarios.tinet.cat/teo_alli/forum13/docs/tamayo1.pdf

Tamez, Elsa (2011). Religión, género y violencia. *Agenda Latinoamericana*, 154-155.

Thaureaux, L y Guadarrama, L. (2020). Breve aproximación sociológica al pentecostalismo cubano. En Mansilla, M. A. y Mosquera, M (dirs.), *Sociología del pentecostalismo en América Latina* (pp. 315-332). Santiago: RIL Editores/ Universidad Arturo Prat.

Tello, K. (2019). La cruzada contra la ideología de género: causas de la politización del conservadurismo evangélico en el Perú contemporáneo [Tesis de grado]. PUCP.

Torres, Ailynn (24 de septiembre de 2020). El puerto cubano de “Con mis hijos no te metas”. *Oncuba*. <https://oncubanews.com/opinion/columnas/sin-filtro/el-puerto-cubano-de-con-mis-hijos-no-te-metas/>

Torres, Ailynn (23 de junio de 2020). Pandemonium: a propósito del programa religioso antiderechos cubano *OnCuba*. <https://>

oncubanews.com/opinion/columnas/sin-filtro/pandemonium-a-proposito-del-programa-religioso-antiderechos-cubano/

Torres, Ailyn (2020). Neoconservadurismos en América Latina: análisis desde la crisis. Torres, A. (ed.). *Derechos en riesgo en América Latina. 11 estudios sobre grupos neoconservadores* (pp 9-34). Fundación Bogotá: Rosa Luxemburgo-Desde Abajo.

Trujillo, Macarena (2019). Misoginia y violencia hacia las mujeres: dimensiones simbólicas del género y del patriarcado. *Atenea (Concepción)*, (519), 49-64. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0718-04622019000100049&script=sci_arttext&tlng=n

Vaggione, Juan Marco (2012). La "cultura de la vida": desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos. *Religião & Sociedade*, 32, 57-80.

Van Dijk, Teun (1996). Análisis del discurso ideológico. *Versión*, 6, 15-43.

Van Dijk, Teun (1998). *Ideology. A Multidisciplinary Approach*. Sage: London.

Van Dijk, Teun (2004). Discurso y dominación. *Grandes Conferencias en la Facultad de Ciencias Humanas*, 4. Facultad de Ciencia Humanas. Universidad Nacional de Colombia.

Van Dijk, Teun (2016). Análisis Crítico del Discurso. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 30, 203-222.

Vásquez-Rocca, Liliana y Varas, Magaly (2018). Usos de estrategias persuasivas en el discurso religioso digital de católicos, protestantes y testigos de Jehová. *Estudios del Discurso*, 4(2), 94-126.

Verdugo, Iber (1996). *Estrategias del discurso*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Viteri, María Amelia (2020). *Ecuador-la instrumentalización de la "ideología de género"*. Brasil: Observatorio de Sexualidad y Política.

Vuilleumier, Patrik (2005). How brains beware: neural mechanisms of emotional attention. *Trends Cogn. Sci.* 9, 585–594. doi: 10.1016/j.tics.2005.10.011

Weiblen, Ronja et al. (2021). The influence of anger on empathy and theory of mind. *Plos one*, 16(7), e0255068.

Bibliografía del corpus

AD (19 de octubre de 2018). La Iglesia Evangélica Pentecostal de Cuba (Asambleas de Dios) sesionó en dos días de intenso debate, para reflexionar y plasmar nuestra posición oficial con relación a la ideología de género. Primero, a la luz de la Palabra de Dios y [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=184135662476382&id=180056332884315&__tn__=%2As%2As-R&paipv=0184135662476382

AD (18 de noviembre de 2018). ¡Día de gran victoria! Hoy el cielo se conmueve. Se unen las Iglesias en Cuba para reclamar Derechos Constitucionales, sumamos 179,809 firmas recogidas en la feligresía de todo el país. Nos unimos con esperanza, de que nuestras voces sean oídas [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=2270891463142636&id=1699037846994670&__tn__=%2As%2AsH-R&paipv=0

AD (19 de junio de 2020). La buena semilla viernes 19 de Junio del 2020. El matrimonio (4): El ejemplo de Cristo Las casadas estén sujetas a sus propios maridos, como al Señor; porque el marido es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=575827316640546&id=180056332884315&__tn__=%2As%2As-R

AD (22 de junio de 2020). COMITÉ EJECUTIVO GENERAL IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL DE CUBA (ASAMBLEAS DE DIOS). Nota Oficial II 22 de junio de 2020 En respuesta a recientes debates, artículos, y criterios que cuestionan nuestros innegociables principios sobre la naturaleza de la familia, su función [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=577881936435084&id=180056332884315&__tn__=%2As%2As-R

AD (30 de junio de 2020). Un reto a las familias cristianas, postea una foto de tu familia en tu muro, usando los hashtag #estoeslafamilia y #mifamilia para Cristo [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=582894362600508&id=180056332884315&__tn__=%2As%2As-R

AD (29 de septiembre de 2020). Nota Oficial III 29 de septiembre de 2020 El pasado 22 de septiembre de 2020, el canal RT transmitió una entrevista realizada por el periodista Oliver Zamora Oria a Elaine Saralegui Caraballo, líder de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Cuba, con el objetivo de tratar [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=650563699166907&id=180056332884315&__tn__=%2As%2As-R

AD (17 de enero de 2021). 17/ENERO/2021 “LA IDEOLOGÍA DEL LIBERTINAJE” (Gn. 19:17) Por: Rev. Angel M. Toledo Fuentes. La impiedad desenfadada de la raza humana se multiplica a un ritmo alarmante. Vivimos los días malos y peligrosos profetizados en la infalible Palabra de Dios. Todo [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=730606441162632&id=180056332884315&__tn__=%2As%2As-R

AD (12 de febrero de 2021). NOS UNIMOS A LA CONVOCATORIA DE LA IGLESIA METODISTA Y LAS DEMÁS DENOMINACIONES, PARA QUE ESTE 14 DE FEBRERO LEVANTEMOS NUESTRAS VOCES A FAVOR DE LA FAMILIA, Y RENOVEMOS NUESTROS VOTOS

MATRIMONIALES. #PorLaFamiliaOriginal. [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=745951509628125&id=180056332884315&__tn__=%2As%2As-R

AD (13 de marzo de 2021). ¿Hecho o Fraude? Se pretende etiquetar a la iglesia o a los cristianos como homofóbicos, pero pregunto ¿esto es un hecho o un fraude? No somos de los que rechazan o discriminan a las personas por su preferencia sexual, o [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=751687745721168&id=180056332884315&__tn__=%2As%2As-R

AD (21 de mayo de 2021). Declaración oficial acerca del matrimonio y la familia. Desde hace algunos años en Cuba se viene desarrollando una campaña política en favor de los miembros de la comunidad LGTBQA+, abogando por los derechos igualitarios de esta minoría de la población cubana. [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=805727643650511&id=180056332884315&__tn__=-R

AD (20 de junio de 2021). “¡VAMOS PADRE, TRAE a tus hijos!!! Rev. Moisés de Prada, Superintendente Gral. AD “Un Mensaje actual, acorde a los tiempos difíciles que vive la iglesia #TraeTusHijosaJesús #NoloAbandone #PadresPreocupados #Comparte” [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=825294211693854&id=180056332884315&__tn__=-R

AD (18 de julio de 2021). DECLARACIÓN OFICIAL La Habana, Julio 18 de 2021. Referencia Expediente... No. 2-00-0017 Observando con tristeza y consternación los acontecimientos que cada día se agudizan en nuestra nación, el Comité Ejecutivo General, en representación del cuerpo ministerial y la feligresía nacional” [Publicación de Facebook]. Facebook. <https://m.>

[facebook.com/story.php?story_fbid=844630419760233&id=180056332884315&__tn__=-R](https://www.facebook.com/story.php?story_fbid=844630419760233&id=180056332884315&__tn__=-R)

AD (16 de julio de 2021). ¡Éxito Rotundo!!! Pero no nos detenemos. Continuamos tocando al Cielo. AMADOS, NOS JUNTAMOS VARIAS DENOMINACIONES CRISTIANAS, PARA CONVOCAR AL AYUNO Y LA ORACIÓN. NECESITAMOS CON URGENCIA, UNA INTERVENCIÓN DEL CIELO A FAVOR DE NUESTRO PUEBLO CUBANO. [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=843475803209028&id=180056332884315&__tn__=-R

IM (14 de julio de 2018a). Una Iglesia de rodillas que clama a Dios por la FAMILIA. Estamos a favor del diseño original. HOMBRE Y MUJER los creó Dios. [Publicación de Facebook]. Facebook. https://facebook.com/story.php?story_fbid=2182299342001849&id=1699037846994670

IM (14 de julio 2018b). La Isla del otro lado del mar, pero en el mismo espíritu que toda Cuba. Hoy además de ayunar y orar tuvieron talleres para adultos, jóvenes y niños sobre el Diseño de Dios para el Matrimonio y la Familia. Jose. [Publicación de Facebook]. Facebook. https://facebook.com/story.php?story_fbid=2182621568636293&id=1699037846994670

IM (15 de julio de 2018). Desde lo más intricado de Cuba, Jamaica dice presente al llamado de nuestra Iglesia. Ayuno apoyando el diseño original: el matrimonio entre un hombre y una mujer, como Dios lo instituyó. [Publicación de Facebook]. Recuperado de: https://facebook.com/story.php?story_fbid=2183292441902539&id=1699037846994670

IM (28 de julio de 2018). NOS PARECE BIEN, ACTUALIZAR Y PUBLICAR NUEVAMENTE LA DECLARACION QUE YA LA IGLESIA METODISTA HIZO EN MAYO DE 2008. DECLARACIÓN DE PRINCIPIOS DE LA IGLESIA METODISTA EN CUBA Con motivo

de la campaña de promoción desplegada por el Centro Nacional de. [Publicación de Facebook]. Facebook. https://facebook.com/story.php?story_fbid=2197016147196835&id=1699037846994670

IM (12 de agosto de 2018). Un pueblo listo para defender la Familia Original, La Familia Constituida por Dios Hombre+mujer. [Publicación de Facebook]. Facebook. https://facebook.com/story.php?story_fbid=2212815828950200&id=1699037846994670

IM (21 de septiembre de 2018). Líderes de 20 denominaciones evangélicas cubanas, coincidieron hoy en la Iglesia Metodista del Vedado, para orar e intercambiar opiniones sobre los cambios que se proponen en La Constitución, en Cuba. De ahí sale el siguiente documento. [Publicación de Facebook]. Facebook. https://facebook.com/story.php?story_fbid=2242297039335412&id=1699037846994670

IM (4 de octubre de 2018). #diseñooriginaldeDios #SalvemosalaFamilia #UnidosporCuba. [Publicación de Facebook]. Facebook. https://facebook.com/story.php?story_fbid=2248605802037869&id=1699037846994670

IM (7 de octubre de 2018). La Iglesia Metodista inicia la recolección de firmas en toda Cuba, para rechazar la propuesta del Artículo 68 presentada en el Proyecto de Constitución del 2018. Nuestro Obispo Ricardo Pereira fue el primero en firmar, y con carácter espontáneo. [Publicación de Facebook]. Facebook. https://facebook.com/story.php?story_fbid=2250159368549179&id=1699037846994670

IM (26 de octubre de 2018a). Empezamos. Estamos a Favor de Diseño Original. #salvemosalafamilia #CubaparaCristo. [Publicación de Facebook]. Facebook. https://facebook.com/story.php?story_fbid=2260772437487872&id=1699037846994670

IM (27 de octubre de 2018). Josué 24:15 Y si mal os parece servir a Jehová, escogeos hoy a quién sirváis; si a los dioses a quienes sirvieron vuestros padres, cuando estuvieron al otro lado del río, o a los dioses de los amorreos en cuya. [Publicación de Facebook]. Facebook. https://facebook.com/story.php?story_fbid=2261164834115299&id=1699037846994670

IM (13 de noviembre de 2018). ¡Día de gran victoria! Hoy el cielo se conmueve. Se unen las Iglesias en Cuba para reclamar Derechos Constitucionales, sumamos 179,809 firmas recogidas en la feligresía de todo el país. Nos unimos con esperanza, de que nuestras voces sean oídas. [Publicación de Facebook]. Facebook. https://facebook.com/story.php?story_fbid=2270891463142636&id=1699037846994670

IM (28 de enero de 2019). Declaración de la Iglesia Metodista en Cuba sobre los cambios en el anteproyecto de Constitución de la República de Cuba #SalvemosalFamilia #UnidosporCuba #DiseñoOriginal. [Publicación de Facebook]. Facebook. https://facebook.com/story.php?story_fbid=2318818328349949&id=1699037846994670

IM (29 de junio de 2019). La Alianza Evangelica de Cuba, no tiene nada que ver con la publicación atrevida que hacen algunos medios, incluyendo alguna de las observaciones de “pastores” que tratan de tergiversar las buenas intenciones de aquellos que no pertenecemos al CI, y. [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=2418601831704931&id=1699037846994670&__tn__=-R

IM (28 de enero de 2020). REAFIRMACIÓN DE VOTOS MATRIMONIALES Celebración en todas las Iglesias. FEBRERO 2020 Apoyando al matrimonio como Dios lo creo, fundamento de la familia cubana. #DiseñoOriginal #MatrimonioOriginal. [Publicación de Facebook]. Facebook. <https://m>

facebook.com/story.php?story_fbid=2594741410757638&id=1699037846994670&__tn__=-R

IM (16 de febrero de 2020a). Un evento sin precedentes hoy la Renovación de votos matrimoniales en la Resurrección. Más de 60 matrimonios renovando su Pacto y dando testimonio al mundo del diseño original de Dios. Son días de Avivamiento!!!! [Publicación de Facebook]. Facebook. https://facebook.com/story.php?story_fbid=2609384192626693&id=1699037846994670

IM (16 de febrero de 2020b). Renovación de Votos Matrimoniales Apoyando al Matrimonio como Dios lo Creó Fundamento de la Familia Cubana #DiseñoOriginal #FamiliaOriginal #IglesiaMetodista #Cuba. [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=2609432679288511&id=1699037846994670&__tn__=-R

IM (28 de septiembre de 2020). DECLARACIÓN OFICIAL DE LA IGLESIA METODISTA EN CUBA. El 22 de septiembre, se transmitió por el canal HD4 (RusiaToday) una entrevista realizada a una “pastora” de la “Iglesia” de la Comunidad Metropolitana en Cuba. Por causa de las repercusiones que. [Publicación de Facebook]. Facebook. https://facebook.com/story.php?story_fbid=2801778186720625&id=1699037846994670

IM (8 de febrero de 2021a). Gran celebración, Renovando nuestros votos matrimoniales con Dios. Distrito Sancti Spíritus. DOMINGO 14/2/2021 Únete a esta gran fiesta. #PORLAFAMILIAORIGINAL. [Publicación de Facebook]. Facebook. https://facebook.com/story.php?story_fbid=2913987855499657&id=1699037846994670

IM (25 de mayo de 2021). DECLARACIÓN OFICIAL En Cuba estamos a las puertas de un debate popular del proyecto de un nuevo “Código de las Familias”. Según declaraciones realizadas por los medios de comunicación oficiales, se anticipa una tendencia abierta a minimizar el diseño. [Publicación de Facebook].

Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=2991597417738700&id=1699037846994670&__tn__=-R

LEC (10 de julio de 2018). “Servicio especial para la familia Liga Evangélica de Cuba” [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/events/206808446646240?context=%7B%22source%22%3A%22%2C%22action_history%22%3A%22null%22%7D&aref=3&paipv=0&__tn__=HH-R

LEC (14 de julio de 2018). Únete si estás a favor del diseño original de Dios [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=1773250209411254&id=154276064642018&__tn__=%2As%2As-R

LEC (22 de julio de 2018). Hoy la iglesia, orando e intercediendo por las familias cubanas. Defendiendo el diseño original de Dios. Compartiendo un mensaje de amor y transformación para el pecador [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=1785437218192553&id=154276064642018&__tn__=%2As%2As-R&paipv=0

LEC (21 de septiembre de 2018). Declaración de 2º denominaciones evangélicas de Cuba que representan a más de 500 mil cubanos cristianos [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=1871691652900442&id=154276064642018&__tn__=%2As%2As-R&paipv=0

LEC (22 de septiembre de 2020). DECLARACIÓN OFICIAL Como iglesia rechazamos las declaraciones de la ciudadana Elaine Saralegui, que dice ser activista social y pastora de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM) en entrevista con el periodista Oliver Zamora Oria, corresponsal de la cadena Rusia [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=3301945826541677&id=154276064642018&__tn__=-R

LEC (10 de junio de 2021). Declaración oficial de las Iglesias de la Biblia Abierta en Cuba(2da parte). #pornuestroshijos #porlafamiliaoriginal #comoDiosmanda #amamosalpecador #aborrecemoselpecado. [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=4026086407460945&id=154276064642018&__tn__=-R

LEC (11 de junio de 2021). POSICIÓN OFICIAL DE LA IGLESIA LIGA EVANGÉLICA DE CUBA FRENTE A LA PERSPECTIVA O IDEOLOGÍA DE GÉNERO. [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=4028171857252400&id=154276064642018&__tn__=-R

2H1LEC (29 de mayo de 2020). Sugerencias en cuarentena por Anita Bautista del álbum Sugerencias en cuarentena por Anita Bautista [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=2629297087313857&id=1747679222142319&__tn__=%2As%2As-R&paipv=0 (incluye 5 postales)

2H1LEC (20 de mayo de 2020). Amiga, es importante entender que tu esposo se siente fuera de lugar al estar confinado y puede ser que se comporte de forma distinta a nosotras. También puede ser que tu esposo necesite salir porque su profesión lo requiera. No [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=2622163161360583&id=1747679222142319&__tn__=%2As%2As-R&paipv=0

2H1LEC (7 de mayo de 2020). Reflexiones para tiempos de cuarentena Amados hermanos y amigos deseamos tengan un día de bendición. Reflexionemos hoy acerca de la mejor manera de lograr éxito en nuestros matrimonios. Recordaremos que, para lograrlo, debemos comenzar con una actitud y una perseverancia [Publicación de Facebook]. Facebook. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=2611107175799515&id=1747679222142319&__tn__=%2As%2As-R&paipv=0

ANEXOS

Anexo 1. Categorías semánticas modales, sus perspectivas y valores

La modalidad semántica es el correlato en las unidades sistémicas y discursivas, de los rasgos que reflejan la posición subjetiva asumida de los usuarios de la lengua (Caballero, 2002; Galbán, 2003, p. 118).

La valoración es la categoría semántica modal que manifiesta la posición subjetiva del emisor según los valores pragmáticos adjudicados a los objetos que focaliza. El interés expresa el tipo de motivación que provocan en el emisor determinadas acciones y cómo los objetos y fenómenos estimulan en este la concentración de la atención. La expresividad muestra el estado emocional del hablante ante los objetos y fenómenos de la realidad que focaliza. La certidumbre expresa la certeza del emisor respecto a objetos y fenómenos, entre ellos, sus propias acciones. La categoría lealtad expresa la posición subjetiva del emisor según la correspondencia entre lo que dice y lo que siente, piensa, cree saber, pretende lograr, así como la manera en que este se posiciona estratégicamente frente al destinatario en dependencia de las capacidades intelectuales que le adjudique. La afectividad manifiesta los sentimientos y emociones que los objetos y fenómenos despiertan en el emisor (Galbán, 2003).

Categorías semánticas modales	Perspectivas	Valores
Valoración	-	bueno, malo, no bueno, no malo, ni bueno ni malo (ambigüedad); bueno y malo (ambivalencia)
Afectividad	-	agrado-no agrado-indiferencia-desagrado-desagrado (tensión mínima), afecto-no desafecto- no afecto-desafecto (tensión media) y amor-no odio-ambivalencia afectiva-no amor-odio (tensión máxima)
Interés	De la atención	interés, desinterés, no interés, no desinterés, o indiferencia
	Volitivo-accional	Interés, obligación, no obligación, no interés, deseo, conminación, compromiso y exclusión
Certidumbre	Cognoscitivo-discursiva	seguridad, inseguridad, no seguridad, no inseguridad
	Volitiva	decisión e indecisión

Lealtad	Discursiva	sinceridad-insinceridad
	Cognoscitiva-intelectual	astucia, ingenuidad
	Ética-intencional	buena intención, mala intención, no buena intención, no mala intención, ambivalencia intencional (buena y mala intención) y ambigüedad intencional (ni buena ni mala intención)
Expresividad	Modo de Expresión	contención, desbordamiento, no contención, no desbordamiento, contención y desbordamiento, y calma
	Tono emocional	satisfacción e insatisfacción, no insatisfacción, no satisfacción, ambivalencia (satisfacción e insatisfacción), e indiferencia

Fuente: elaboración propia a partir de Galbán Pozo, A. M. (2003). Aproximación al estudio de las categorías semánticas modales (valoración, lealtad, certidumbre, interés, afectividad y expresividad) y su expresión a través de verbos de las lenguas españolas y alemanas [Tesis en opción al grado científico de doctor en Ciencias Filológicas]. Universidad de la Habana.

Anexo 2

Este anexo presenta los indicadores en lenguaje cotidiano, de modo que la metodología sea útil para personas que no sean especialistas en estudios lingüísticos.

Actos de habla: unidad (muchas veces coincide con una oración) oral o escrita con la que un emisor, más allá de decir algo, transforma las relaciones entre los interlocutores o las de estos con los objetos a que el emisor se refiere. Por ejemplo, con un acto de habla se puede ordenar, orientar, pedir, aconsejar, declarar, vetar, anunciar, prometer, conveniar, contratar, felicitar, compadecerse, bendecir, desafiar, afirmar, negar, etc. Como resultado, el receptor puede quedar obligado o comprometido con algo o alguien, informado sobre algo, desafiado, felicitado, convocado a una actividad, etc.

Patrones retóricos: distintas formas de organizar un texto, como son: definición, argumentación, comparación, ejemplificación y enumeración.

Cocurrencias: palabras que aparecen juntas.

Elementos gráficos: mayúsculas, signos, ilustraciones, memes, postales, videos

Elementos prosódicos: acento, volumen e intensidad, entonación, ritmo, tono, pausas, melodía, velocidad.

Énfasis y atenuaciones: uso de elementos que refuerzan o debilitan determinados sentidos en el texto. Pueden ser mayúsculas, signos de exclamación, adverbios, complementos, etc.

Géneros y tipos de texto: Si bien son categorías diferentes, los especialistas a menudo las emplean de maneras que se superponen. En la presente investigación, se asume la visión de Lee (2001), para quien los tipos de texto están determinados por características internas (características formales y semánticas de los textos) y los géneros por características externas (como la audiencia esperada, propósito, tipo de actividad en que se insertan). En consecuencia, para este trabajo asumiremos como tipos de texto la narración, descripción, exposición y argumentación, y el género por excelencia será el religioso, en contraste con los géneros seculares. No obstante, aceptamos que cada género presupone el uso preferente de determinadas unidades lingüísticas, como puede ser el uso de determinado léxico.

Intertextualidad: referencias o citas a otros textos.

Lenguaje corporal: expresiones faciales, gestualidad, postura y otras formas por medio de las cuales los cuerpos, consciente o inconscientemente, comunican informaciones.

Modalidades semánticas, sus perspectivas y valores presentes: ver anexo 1.

Modos verbales: actitud del hablante frente a la acción que expresa el verbo. Modo indicativo para las acciones puntuales; el modo subjuntivo para las posibilidades y el imperativo para las órdenes u orientaciones.

Objetos focalizados: aquello en lo que se centra la atención en una unidad discursiva como la oración, el acto de habla, el enunciado, etc.

Presuposiciones e implicaciones: informaciones que se pueden inferir de un texto. Las presuposiciones son condiciones que deben haberse cumplido para que el texto sea válido (por ejemplo: si se dice que X fue a visitar a Y a su casa, tienen que haberse cumplido condiciones de diverso tipo como que X existe, Y tiene una casa, X estaba en un sitio del que se podía desplazar a esa casa, etc.) y las

implicaciones son situaciones que se desprenden de lo expresado en un texto válido (por ejemplo: si se dice que X fue asesinado, esto implica que X ha muerto).

Recursos estilísticos: formas especiales de presentar ideas, como pueden ser la metáfora, el símil, la prosopopeya, el hipérbaton, la hipérbole, etc. Se emplean tanto en el lenguaje ordinario como en el texto literario.

Relaciones lógico-semánticas: formas en que el emisor concibe las relaciones entre las ideas que conforman su texto. Por ejemplo, causa-consecuencia, adición, contrargumentación, etc.

Roles atribuidos (sujetos y objetos de acciones): papel que desempeña una determinada entidad (persona, institución, cosa, etc.) en una oración. Por ejemplo, agente (quien realiza la acción), objeto (quien la recibe).

Selección léxica: vocabulario con que se ha compuesto un texto.

Tipos de oración: clasificación de las oraciones según la intención del hablante. Pueden ser interrogativas, declarativas, desiderativas, dubitativas, exclamativas, exhortativas, copulativas, predicativas.

Anexo 3. Indicadores propuestos por Semetko y Valkenburg, como sugiere Gronemeyer, 2017.¹⁶

ENCUADRE DE ATRIBUCIÓN DE RESPONSABILIDAD

- ¿La publicación sugiere que alguna institución puede aliviar el asunto/problema?
- ¿La publicación sugiere que alguna institución es responsable del asunto/problema?
- ¿La publicación sugiere alguna solución al asunto/problema?

¹⁶ Aunque Gronemeyer hace su propia adaptación y traducción al español, la lista que aquí aparece ha sido nuevamente traducida y adaptada.

- ¿La publicación sugiere que algún individuo o grupo social es responsable del asunto/problema?
- ¿La publicación sugiere que el asunto/problema requiere acción urgente?

ENCUADRE DE INTERÉS HUMANO

- ¿La publicación da un ejemplo o “rostro” humano al asunto/problema?
- ¿La publicación sugiere adjetivos o caracterizaciones que puedan causar indignación, empatía, simpatía o compasión?
- ¿La publicación enfatiza cómo individuos y grupos son afectados por el asunto/problema?
- ¿La publicación profundiza en las vidas privadas de los actores?
- ¿La publicación contiene información visual que pueda causar indignación, empatía, simpatía o compasión?

ENCUADRE DE CONFLICTO

- ¿La publicación refleja desacuerdos entre partidos, individuos, grupos o países?
- ¿Algún partido, individuo, grupo o país reprocha a otro?
- ¿La publicación refiere la existencia de dos aristas o caras del asunto/problema?
- ¿La publicación refiere ganadores y perdedores?

ENCUADRE MORAL

- ¿La publicación contiene algún mensaje moral?
- ¿La publicación se refiere a la moralidad, Dios u otros valores religiosos?
- ¿La publicación refiere orientaciones sobre cómo comportarse?

ENCUADRE DE CONSECUENCIAS ECONÓMICAS

- ¿La publicación menciona pérdidas o ganancias financieras relacionadas con el asunto/problema?
- ¿La publicación menciona costos y gastos asociados al asunto/problema?
- ¿La publicación menciona las consecuencias económicas de tomar o no tomar acción respecto al asunto/problema?

Anexo 4. Categorías y preguntas que permiten dilucidar la representación de grupos –*el grupo propio (nosotros) y el contrario (ellos)*. Tomado de Van Dijk (1998, pp. 69-70, traducción de la autora):

Afiliación:

- ¿Quiénes somos? ¿de dónde somos? ¿cómo somos?
- ¿Quién pertenece a nosotros? ¿quién puede convertirse en miembro de nuestro grupo?

Actividades:

- ¿Qué hacemos? ¿qué se espera de nosotros? ¿por qué estamos en este punto?

Metas:

- ¿Por qué hacemos esto? ¿qué queremos lograr?

Valores / normas:

- ¿Cuáles son nuestros principales valores? ¿cómo nos evaluamos a nosotros mismos y a los demás? ¿qué debería y qué no debería hacerse?

Posición y relaciones grupales:

- ¿Cuál es nuestra posición en la sociedad? ¿quiénes son nuestros enemigos, nuestros oponentes? ¿quiénes son como nosotros y quiénes son diferentes?

Recursos:

- ¿Cuáles son los recursos sociales esenciales que nuestro grupo tiene o necesita tener?

Anexo 5

Cuestionarios según perfil del entrevistado. Tratándose de entrevistas semiestructuradas, estos cuestionarios funcionaron como matrices. En todos los casos, las preguntas reflejan las áreas sobre las que se indagó, pero en la práctica variaron en forma, contenido y cantidad en dependencia de la dinámica puntual con los entrevistados.

CUESTIONARIO #1 (para cristianos)

Edad _____ Sexo _____ Escolaridad _____ Ocupación _____
Denominación _____ Orientación sexual _____
Composición de su familia _____

¿Llegó a la fe por tradición familiar?

Si se convirtió a la fe, ¿cómo fue este proceso? ¿qué diferencias más evidentes encuentra entre su visión de la sociedad antes y después?

¿En las actividades de su comunidad religiosa se habla de la ideología de género? ¿qué se dice sobre esta?

¿Cómo reaccionó su iglesia ante la posibilidad de que se legalizara el matrimonio igualitario en la Constitución de 2019? ¿hay unanimidad, consenso o distintas posiciones al respecto dentro de su comunidad religiosa?

¿Cómo ha reaccionado su iglesia al anuncio del Programa de Educación Integral de la Sexualidad? ¿hay unanimidad, consenso o distintas posiciones al respecto dentro de su comunidad religiosa?

¿Cómo se siente ante leyes posibles e iniciativas como estas?

Algo que quisiera agregar.

CUESTIONARIO #2 (para no cristianos)

Edad _____ Sexo _____ Escolaridad _____ Ocupación _____
Denominación _____ Orientación sexual _____
Composición de su familia _____

¿Considera que las mujeres y los hombres tienen iguales oportunidades en nuestra sociedad? ¿por qué?

¿Qué piensa respecto a que las más jóvenes generaciones se formen de maneras que propicien la igualdad de oportunidades y derechos entre hombres y mujeres?

¿Considera que las personas no heterosexuales tienen iguales oportunidades en nuestra sociedad? ¿por qué?

¿Piensa que las personas no heterosexuales deben tener los mismos derechos que el resto de los ciudadanos?

¿Qué piensa de la posibilidad de que en Cuba se permita legalmente el matrimonio entre personas de un mismo sexo?

¿Qué piensa respecto a que se enseñe a las más jóvenes generaciones conocimientos y actitudes que propicien la equidad entre hombres y mujeres?

¿Qué piensa respecto a que se enseñe educación sexual en las escuelas y otros centros educativos?

¿Qué opinión le merece la posibilidad de que esa educación sexual enseñe sobre la existencia de distintas orientaciones sexuales y promueva la equidad entre todas las personas independientemente de su orientación sexual?

Algo que quisiera agregar.

CUESTIONARIO #3 (para especialistas)

Sexo _____ Edad _____ Escolaridad _____ Ocupación _____
Religión _____ Área de especialización _____ Tiempo dedicado al análisis de las prácticas religiosas _____

¿Cuál es su opinión sobre las actitudes religiosas que en los últimos años han emergido a la esfera pública en relación con la equidad de género y los derechos de las personas lgtqi+?

¿Cómo considera este fenómeno desde su área de especialización y su experiencia profesional?

¿Considera que este panorama genera nuevos desafíos a los estudios de las prácticas religiosas en Cuba para la academia en general y desde su área de especialización en particular? ¿cuáles?

Algo que quisiera agregar.

Mulheres indígenas na violência política da Guatemala

Sanación para além da reparação¹

Vivian Urquidi, Ana Carolina Moura
y Graziela Tavares de Souza Reis

Introdução

Esta pesquisa trata da luta das mulheres indígenas na Guatemala pelo resgate da memória na Guerra Civil (1966-1996) e para denunciar o tipo específico de violência à que foram submetidas, *e.g.* a violência sexual como arma de guerra, o que a teoria social designa como *femigenocídio*.

¹ Agradecemos às *Actoras de cambio*, pelo diálogo e generosidade para compartilhar das suas experiências. Também somos gratas à Dra. Rita de Cássia Alves Oliveira, docente e pesquisadora da Universidade Católica de São Paulo que, gentilmente, fez sugestões e críticas profundas a este trabalho. À Dra. Martha Patricia Castañeda Salgado, da Universidad Nacional Autónoma de México, reconhecemos sugestões e informações precisas que tanto contribuíram para enriquecer este trabalho. Às colegas e aos colegas do grupo de pesquisadores sobre “*Desigualdades y violencias de género en América Latina y el Caribe*” (Clacso) manifestamos também nossa gratidão pelas observações e estímulo solidário. Do mesmo modo, às colegas do Núcleo de Pesquisa Diálogos Interseccionais e Epistemologias Latinoamericanas, devemos todas as reflexões críticas no âmbito do feminismo decolonial. Finalmente, agradecemos à equipe de Clacso, na pessoa da Dra. Teresa Artiaga, pela colaboração com as tarefas administrativas da bolsa. Evidentemente, os problemas e inexatidões deste trabalho são de responsabilidade das suas autoras.

A historiografia contemporânea registrou de modo minucioso os episódios de violência política contemporânea em cenários das ditaduras latino-americanas da segunda metade do século XX. Além disso, fundamentais Comissões da Verdade foram instaladas para investigar a violência e produzir documentos de memória e reparação que garantam que, no futuro, episódios de graves violações aos direitos humanos não possam mais acontecer.

Os dados da Guatemala chamam em especial a nossa atenção não apenas pelos números absolutos - mais de 200.000 mortos e desaparecidos - o maior contingente de vítimas das ditaduras daquele período na América Latina- mas, porque este genocídio foi consumado principalmente contra a base social da guerrilha armada nos conflitos agrários: os povos indígenas.

A principal motivação deste trabalho responde ao clamor das mulheres indígenas, vítimas de um tipo específico de violência no cenário do conflito armado, que é a *violência sexual como arma de guerra*. Esta prática, que a antropologia da violência denomina como *femigenocídio*, ocorreu contra seus corpos e suas subjetividades e não foi retratada em sua real intensidade pela instituição que investigou e elaborou propostas de reparação às vítimas da violência na Guatemala, a *Comisión de Esclarecimiento Histórico - CEH*.

Como percurso da pesquisa, nesses mais de doze meses de trabalho, iniciamos analisando os resultados da CEH com foco no tratamento dos povos indígenas e destacamos fragilidades do documento, a partir das luzes trazidas pelo feminismo comunitário e das contribuições dos estudos de Rita Segato, sobre o *femigenocídio*, na Guerra Civil. O projeto aprovado pela CLACSO (submetido em novembro de 2020 e aprovado em janeiro de 2021) precisou de significativos redirecionamentos a partir da descoberta de novos caminhos de reflexão, da inclusão fundamental de sujeitas/ participantes da investigação, assim como da adoção de procedimentos, instrumentos de pesquisa e objetivos a serem alcançados e que não estavam previstos originalmente. A realidade pandêmica provocou nas pesquisadoras uma

busca por dados e informações para a pesquisa por novos métodos, a partir de caminhos virtuais.

Como segunda etapa, portanto, nos deparamos com o profícuo trabalho de Amandine Fulchiron, intelectual e ativista que investiga sobre as mulheres indígenas na Guatemala e acompanha suas lutas por superação das feridas da guerra. A partir daí desenvolvemos um diálogo com a coletiva *Actoras de cambio*, como uma “conversação” de “fluxo entrelaçado” (Maturana, 2021), por meio de encontros virtuais, precisando as violências não registradas no informe da Comissão e, principalmente, as estratégias coletivas destas mulheres - a partir da cosmovisão Maya -, para superar e *sanar* os traumas da guerra e do estupro.² Comparamos os relatos trazidos por mulheres que trabalham com as sobreviventes do conflito armado com algumas decisões do sistema de justiça interno e internacional sobre o caso dos massacres perpetrados na Guatemala e fizemos comparações estabelecendo duas perspectivas: a estatal e a das próprias mulheres sobreviventes.

A pesquisa realizou análises na historiografia crítica e em documentos oficiais da CEH e da Corte Interamericana de Direitos Humanos. Dialogou em trabalho de campo remoto com algumas participantes do movimento *Actoras de cambio*, apostando numa metodologia participativa, *sentipensante* (Fals Borda, 2009) que modificou os rumos desta pesquisa.³ O campo teórico das interpretações é o feminismo crítico decolonial e comunitário, além da antropologia da violência de Rita Segato. A delimitação temporal, inicia-se desde os

² Como diria Humberto Maturana, em “Cognição, ciência e vida cotidiana”: “chamo de conversação nossa operação nesse fluxo entrelaçado de coordenações consensuais do linguajar e emocionar e chamo de conversações diferentes redes entrelaçadas e consensuais de linguajar e emocionar que geramos ao vivermos juntos como seres humanos” (Maturana, 2021, p. 132)

³ O trabalho de campo ocorreu por meio de diálogos virtuais entre as bolsistas e as ativistas guatemaltecas do Coletivo *Actoras de cambio*, dado o cenário da pandemia de COVID-19, com as restrições de circulação por questões sanitárias. Tais diálogos foram realizados na segunda etapa da pesquisa, que do total de 10 meses, ocupou cinco meses entre os encontros, análise dos dados e redação do texto. Além do diálogo com as *Actoras*.

Acordos de Paz, até 2020, quando começa esta pesquisa, com esparsas informações públicas noticiadas recentemente. Considerando o momento pandêmico, a metodologia é original, tendo se realizado por meio de webinários e diálogos virtuais por meio de seminário, com a acadêmica Marta Elena Casaus (Universidade de Madrid) e com as representantes das *Actoras de cambio*, Liduvina Mendez; Victoria Galvez e Elsa Rabanales, além de oficinas com a comunidade de pesquisadores sobre “*Desigualdades y violencias de género en América Latina y el Caribe*” (CLACSO) e no grupo de estudos do Núcleo de Pesquisa Diálogos Interseccionais e Epistemologias Latinoamericanas (Nupedelas) da Universidade de São Paulo.⁴ Ainda acompanhamos a página das *Actoras de cambio* pelas redes sociais e assim, após a leitura do livro escrito em coautoria por elas, passamos a compreender as perspectivas que trazem sobre medidas de prevenção e reparação da violência sexual contra as mulheres maia na Guatemala.

Ditadura, crimes da guerra civil: justiça de transição e direitos à verdade

O período pós-revolução cubana e de Guerra Fria na América Latina e no Caribe foi marcado pela emergência de regimes de exceção e ditaduras, a maior parte civis-militares, o que resultou em massacres, assassinatos, desaparecimentos, estupro e outras graves violações de direitos humanos. O caso da Guatemala é extremo.

A partir da década de 1960, houve intensos enfrentamentos armados entre as Forças Armadas e a Unidade Revolucionária Nacional Guatemalteca (URNG), com lutas que se estenderam por mais de

⁴ O grupo de pesquisadoras e pesquisadores sobre “*Desigualdades y violencias de género en América Latina y el Caribe*” está formado por bolsistas pesquisadores selecionados pelo CLACSO em 2020 com diferentes projetos sobre a temática. O grupo de pesquisadores se reuniu em foros de debate em que fundamentais sugestões metodológicas e bibliográficas, além de questionamentos foram interpostos a este trabalho de pesquisa.

trinta anos, entre 1962 e 1996, havendo o agravamento da violência principalmente a partir de 1982.

O surgimento deste conflito foi o resultado do acúmulo de fatores estruturais, enraizados na história econômica, social, política e cultural da sociedade, o que resultou segundo estimativas (Tabela) no *genocídio* de 200 mil mortos e desaparecidos.

Tabela 1: Estimativas de pessoas mortas para o período 1966-1996 na Guatemala⁵

Resumo das diferentes estimativas sobre pessoas vítimas de execução								
Fonte	Total	1966-1967	1967-1968	1969-1969	1970-1974	1970-1977	1966-1977	1978-1996
CEH (projeção) ¹								132.000
CIDH (fontes jornalísticas) ²				1.507		1.940		3.113
REMHI ³	200.000							
JONAS ⁴	200.000		8.000			20.000		
La Violencia en Guatemala ⁵		4.000	2.000					
Melville & Melville ⁶			2.800					
Aguilera Peralta ⁷		6.000						
Anistia Internacional ⁸							20.000	
Torres-Rivas ⁹					7.200			

[1] A projeção do CEH é apresentada na seção seguinte.
 [2] Os dados informativos coletados pelo CIDH incluem assassinatos e desaparecimentos documentados; não é uma mera estimativa. Ver: Patrick Ball, Paul Kobrak e Herbert E. Spier, *Violencia institucional en Guatemala, 1960 a 1996: una reflexión cuantitativa*, Washington DC: AAAS, 1999, para corroborar os números, veja: <http://hrdata.aaas.org/cidh/data.html>
 [3] Este número foi apresentado em conferência de imprensa antes da entrega do Relatório do projeto REMHI, abril de 1998.
 [4] Susan Jonas, *La batalla por Guatemala*, FLACSO, Editorial Nueva Sociedad, Guatemala, 1994.
 [5] *La violencia en Guatemala: dramática y documentada denuncia sobre el "tercer gobierno de la revolución"*, México D.E., Fondo de Cultura Popular, 1969.
 [6] Thomas Melville e Marjorie Melville, *Guatemala: The Politics of Land Ownership*, Nova York, The Free Press, 1971.
 [7] Gabriel Edgardo Aguilera Peralta, *La violencia en Guatemala como fenómeno político*, San José, Costa Rica, Centro Intercultural de Documentación, Cuaderno 61, 1971.
 [8] *Informe Anual*, Amnistia Internacional, Londres, 1977.
 [9] Edelberto Torres-Rivas, *Introducción. Perfil de Guatemala*, Tribunal Permanente de los Pueblos, IEPALA, 1994.

Fonte: Informe Guatemala, Memoria del Silencio (CEH, 1999, pág. 72) - (tradução nossa).

⁵ Os dados são estimativas obtidas por diversos estudos em momentos distintos da busca da verdade sobre as mortes. A diferença de dados resulta da metodologia e conceitos utilizados para definir a vítima, do tipo de prova produzida e, evidentemente, da participação mais ativa ou não das comunidades afetadas.

Nota-se que na Tabela as variáveis *raça* e *gênero* não foram consideradas nas estimativas de vítimas desses massacres. A teoria social vem afirmando que na Guatemala o Estado praticou uma política de *terra arrasada* cujo ápice ocorreu a partir de 1982, com massacres principalmente dos povos indígenas.⁶

Foi em resposta a tais massacres que, em 1994, pela pressão internacional, os *Acuerdos de Paz* iniciaram um processo de justiça de transição pela implementação da *Comisión para el Esclarecimiento Histórico* (CEH).⁷ A *Comisión* teria como propósito analisar não apenas o momento de maior influxo da violência, iniciado na década de 1980, como resgatar todo o período do conflito, iniciado em 1962 com o golpe de Estado até 1996, data da assinatura definitiva dos Acordos de Paz.⁸

Em 1999, depois de dois anos de investigações e análise de documentos, a CEH divulgou seu Relatório final “*Guatemala: Memoria del Silencio*” (CEH, 1999), com quatro volumes, que juntos possuem mais de 4.000 páginas. Traz um relato das consequências e mecanismos da violência no país, descreve o contexto histórico do conflito armado, identifica as vítimas e os vitimados e, por fim, faz recomendações

⁶ A política da terra arrasada foi uma campanha de contra-insurgência lançada pelo governo de Lucas García (1978-1982), que tinha como objetivo a repressão massiva da população, a fim de dispersar ou expulsar as comunidades Maya rurais do ocidente e do noroeste do país, ligadas a Unidade Revolucionária Nacional Guatemalteca (URNG). Nesta política milhares de homens, mulheres, crianças e idosos foram vítimas de execuções extrajudiciais, homicídios, torturas e demais graves violações de direitos humanos (Amnistia Internacional, 2005).

⁷ Os Acordos de Paz de Oslo ocorreram em 23 de junho de 1994, após vários anos de negociação entre o governo e a guerrilha, período durante o qual a mediação das Nações Unidas e de vários governos amigos foi fundamental. Os Acordos foram assinados entre o governo guatemalteco e a Unidade Revolucionária Nacional Guatemalteca (URNG) no contexto das negociações de paz.

⁸ O Secretário Geral das Nações Unidas, em comum acordo com o governo da Guatemala, escolheu o jurista alemão Christian Tomuschat como primeiro membro da CEH. Tomuschat, por sua vez, nomeou os dois comissionados de nacionalidade guatemalteca: Alfredo Balseáis Tojo, jurista e ex membro do Tribunal Constitucional, escolhido a partir de um grupo de pessoas propostas pelos reitores das universidades do país; e Otilia Lux de Cotí, especialista em assuntos indígenas e ministra de Cultura no governo de Alfonso Portillo.

específicas para avançar no processo de paz, mediante ações judiciais e políticas de reparação às vítimas. Forma parte de um conjunto de mecanismos políticos e jurídicos desenvolvidos pelo direito internacional e é um suporte fundamental para a justiça transicional, por isto, é também um dos instrumentos oficiais de determinado Estado na retomada da democracia e da paz social e política depois de períodos de graves violações aos direitos humanos. Assim, o seu propósito não é apenas trazer à tona a verdade e a memória dos acontecimentos, identificar as vítimas e os violadores, como também elaborar recomendações para remediar as violações e prevenir sua repetição.

A Corte Interamericana de Direitos Humanos, em 1988, sancionou obrigações fundamentais do Estado que estão na base jurídica da *Justiça de Transição*, entre elas, realizar investigações profundas quando violações foram cometidas; impor sanções adequadas aos responsáveis das violações; e garantir a reparação das vítimas.

Sob esta base de princípios e obrigações, a estrutura do Relatório, de modo geral, segue um roteiro já consolidado: é precedido de uma investigação e entrevistas, cujo objetivo inicial é determinar os crimes, as vítimas e os vitimados, finalizando com a formulação de recomendações que busquem tanto o castigo aos causantes das violações, como a remediação dos abusos e a prevenção futura de novas violações. Para sua eficácia, estimula-se, finalmente, em relação ao Estado, as reformas institucionais e em relação à sociedade, a participação ativa das vítimas no exercício da cidadania em geral, o que se considera como avanços.

Segundo os registros oficiais da Comissão, o conflito provocou 42.275 vítimas, das quais 83% eram maias, pertencentes a alguma das 22 etnias existentes na Guatemala, e 17% eram ladinos (Gamarra, 2018, p. 17). Além disso, o Exército da Guatemala foi responsável por 85% das violações registradas pela CEH, seguidos pelos grupos de Autodefesas Cívicas (18%), os comissários militares (11%), outras forças de segurança do Estado (4%) e as organizações de guerrilha (3%) (CEH, 1999, p. 317).

A partir da análise dos documentos da Comissão como uma narrativa formal da violência - narrativa impulsionada pelos mecanismos internacionais de direitos de onde advém seus alcances e suas limitações - atentamo-nos à narrativa das vítimas de um tipo específico de violência na Guerra Civil guatemalteca, a violência sexual contra as mulheres indígenas, resgatando assim as críticas que as *sobreviventes* fazem ao processo de Paz.⁹

É neste cenário que novamente devem ser analisadas as críticas das coletivas organizadas por mulheres indígenas e mestiças pelo resgate da memória e contra a violência. A partir da recuperação das suas tradições e formas comunitárias ancestrais de cura - *sanación*, como elas chamam -, as mulheres indígenas da coletiva *Actoras de cambio* vêm definindo as estratégias que as permitam não apenas reafirmar-se como sujeitas, mas também como agentes de mudança da sociedade.

Mobilizamos o conceito central de *femigenocídio*, para explicar os crimes sofridos pelas mulheres indígenas na Guatemala, ponderando sobre a omissão estatal ao não prevenir, nem punir as violações conforme ditam os mecanismos criados pela *Comisión para el Esclarecimiento Histórico*, tampouco, dando cumprimento às decisões da Corte Interamericana de Direitos Humanos que condenou o Estado Guatemalteco por diversas vezes, inclusive determinando a localização de pessoas desaparecidas por conta do conflito. Por este motivo, identificaremos os limites do Relatório final, no que se refere às mulheres indígenas, para também apresentaremos algumas das estratégias utilizadas por elas, junto à colectiva feminista *Actoras de cambio*.

⁹ Destacamos o termo “sobrevivente” porque é o modo como as mulheres mobilizadas pelo resgate da verdade e organizadas contra a violência se autodefinem para apontar o percurso que realizaram de “vítimas” a “actoras” sobreviventes.

Cenário do conflito guatemalteco e a busca por uma Justiça de Transição

A história da Guatemala, assim como de outros países da América Latina, está marcada pelo legado de colonialidade (Quijano, 2005) nas relações de produção, modelo que se arrasta desde o século XIX até os dias atuais. A visão dos povos indígenas como uma “raça miserável” e inferior, mas força de trabalho compulsória, é comum no imaginário social e político não indígena.¹⁰

Diante de um cenário de conflito, sob o governo de liberais, que a Guatemala, a partir da década de 1960, se torna um território marcado por intensos enfrentamentos entre as Forças Armadas estatais e grupos insurgentes, como o *Movimiento Revolucionário 13 de Noviembre*, emanado no seio do próprio exército - que seria logo derrotado - e, posteriormente, um movimento de estudantes que em 1962 se levantaram em Jornadas massivas com apoio popular. A repressão das Forças Armadas contra a ação do *MR-13 de Noviembre* e depois contra as *Jornadas* levou os estudantes, aliados a outros setores médios e ao Partido Guatemalteco del Trabajo a radicalizar suas lutas, organizando-se em 1963 as *Fuerzas Armadas Rebeldes* (FAR) de luta armada popular.

Em 1966, Júlio César Montenegro (1966-1970) realizou um pacto com o Exército, outorgando-lhe controle total do poder, condicionando o Poder Executivo à Doutrina de Segurança Nacional, a despeito de futuras eleições em “democracias de fachada” (Torres Rivas, 2006). Surgiram nesse contexto “esquadrões da morte”, formados por comissionados militares, empregados de alguns donos de fazendas e militantes de partidos políticos de ultradireita.

¹⁰ A socióloga guatemalteca Marta Elena Casaús Arzú (2008, p. 28), cita no seu trabalho sobre o racismo na Guatemala, que nos primeiros anos da República, diversos artigos do jornal *La Gaceta* de Guatemala discutem os inconvenientes de dar aos indígenas o mesmo *status* que os dos ladinos. Assim, nestas publicações se manifesta que os povos indígenas “*son una casta infeliz, que nada puede por sí y que todo lo espera de la parte más aventajada de la población*”.

Foi um período de crescimento econômico sem distribuição de rendas, que ampliou as desigualdades sociais, e que incidiu no aumento de conflitos de terras e de força de trabalho nos setores rurais (Torres-Rivas, 2006).

Nessa lógica, o crescimento econômico pelo sucesso da agroexportação consolidou o latifúndio sem aumento de ingressos para os povos indígenas. Pelo contrário, a perda de terras e a insegurança jurídica, seguidas da violência estatal e paraestatal deram o tom do crescimento econômico em Guatemala ao longo das décadas de 1960 e 1970.

Tais contradições características das economias dependentes latinoamericanas são as circunstâncias históricas que precedem e dão sustento ao Estado terrorista guatemalteco, mas também ao acirramento da violência política, o descontentamento social e a revolta popular (CEH, 1999, p. 150).

Nos setores rurais, no final da década de 1970, surgiu o *Comité de la Unidad Campesina (CUC)*, com uma força política de organização de camponeses pobres, operários rurais, cooperativistas e comunidades indígenas, propõem pela primeira vez demandas étnicas afinadas com a questão de classes. Articulado o Comitê no cenário do desastre do terremoto em 1976, o CUC logo se vinculou com setores sociais urbanos da luta de resistência antiestatal.

Em 1980, um grupo de indígenas do CUC, junto a operários e estudantes tomaram a Embaixada espanhola, num ato de pressão extrema para chamar a atenção contra os abusos do governo. A ocupação da Embaixada, porém, foi logo derrotada pela invasão da polícia ao estabelecimento, com o resultado da morte dos insurgentes e de diplomatas espanhóis.¹¹

¹¹ A relevância dos fatos ocorridos na Embaixada de Espanha vai além do massacre de militantes e diplomáticos. As forças de segurança guatemaltecas produziram as mortes na Embaixada, considerado território de soberania espanhola no Direito Internacional. Por este episódio que levou a vida de funcionários da Embaixada, inclusive o Cônsul, o governo espanhol não apenas rompeu relações diplomáticas com a Guatemala, como processou mais tarde, dentro da justiça espanhola, as autoridades guatemaltecas.

No mesmo ano, o CUC se uniu à *Frente Popular 31 de Enero* (FP-31), abandonando a luta política pelas instâncias formais, para se assumir como uma *organización revolucionária de massa* (Arias, 1985) na luta armada.

O episódio da Embaixada iniciará a etapa do ápice dos grandes massacres dos anos 1980, como corolário de uma campanha de repressão iniciada nas décadas anteriores.

Os indígenas entraram na luta armada - conforme afirma a CEH - em situação subordinada; enquanto os ladinos/mestiços assumiram posições de comando na luta.

A segunda situação contraditória ocorre quando o movimento armado se fortalece, entre 1980 e 1982. Com a estratégia de terra arrasada, os militares cometem atos de barbárie sem paralelo na história latino-americana: em dois anos mais de 75 mil indígenas foram assassinados e 600 povoados destruídos (CEH, 1999).

O episódio mais sórdido desta etapa ocorreu sob o governo do general Efraín Ríos Montt, entre 1981 e 1982, quando o exército organizou um grupo paramilitar rural, as *Patrullas de Autodefensa Civil* (PAC), que se encarregou dos piores atos e massacres dos povos indígenas.

A partir da década de 1990, o desgaste dos governos militares, em conjunto com campanhas internacionais e o apoio das Nações Unidas, além da atuação da cúpula da Igreja Católica, resultaram em pressões por redemocratização e diálogo. Depois de um longo processo de construção do diálogo, iniciado em tempos ainda de Guerra Civil, em março de 1990 na cidade de Oslo (Noruega), governo e guerrilha estabelecem as bases para um futuro acordo de Paz que será construído pela aprovação inicial de nove acordos menores sobre Democracia, Direitos Humanos, Identidade dos Povos Indígenas, Situação Agrária e Poder Civil, entre outros. Finalmente, em 1996, os acordos foram integrados no *Acuerdo de Paz Firme y Duradero*, documento de compromisso assinado pelas forças insurgentes, as URNG, por membros civis e militares do governo de Guatemala e chancelado pelo Secretário Geral das Nações Unidas.

Entre os nove acordos, um dos principais será o *Acuerdo sobre el Establecimiento de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico de las Violaciones a los Derechos Humanos y los Hechos de Violencia que han Causado Sufrimiento de la Población Guatemalteca* - a CEH -, de 1994.

A CEH deveria entregar dois produtos: um *Relatório* contendo informações e os resultados das investigações realizadas, e *Recomendações* específicas destinadas à promoção da paz, à reparação das vítimas e à reconciliação nacional. Desse modo, o trabalho da CEH ficou sintetizado num importante Relatório Final, como instrumento fundamental contra a violência, a impunidade e o esquecimento.

Em seu Relatório Final, concluiu-se que no auge do enfrentamento, entre 1981 e 1983, cometeram-se *atos de genocídio* contra as etnias Maya nas regiões de Ixil, Zacualpa, na zona norte de Huehuetenango e Rabinal (CEH, 1999, p. 422).^{12 y 13}

A CEH indicou que os massacres e devastações de aldeias ocorridos entre 1981 e 1983, desencadearam a fuga massiva de comunidades e famílias maias. Cerca de 150 mil pessoas buscaram sua segurança no México. Cerca de um terço são localizados em campos e tiveram o reconhecimento da condição de refugiados pelo escritório do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR).¹⁴

¹² A CEH diferencia os “atos genocidas” e as “políticas genocidas” (CEH, 1999, Volume II, p. 310). A diferença estaria na intenção final da violência perpetrada. A “política genocida” tem como intenção a eliminação de algum grupo protegido, enquanto os “atos genocidas” podem ser incidentais, e estar dentro de uma série de medidas com objetivos militares.

¹³ A CEH realizou uma investigação de quatro regiões geográficas selecionadas (Maya-Q'anjob'al, em Barillas, Mentón e San Mateo Ix Tatán do norte de Huehuetenango, Maya-Ixil em Nebaj, Cotzal e Chajul, Quiché, Maya-K'ich'é em Joyabaj, Zacualpa em Chichén, Quiché; e Maya-Achí de Rabinal, Baja Verapaz.

¹⁴ Cfr. Caso Coc Max y otros (Masacre de Xamán) Vs. Guatemala. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 22 de agosto de 2018. Série C No. 356, párr. 31.

Sobre silenciamentos, invisibilizações e distorções: violências contra a mulher indígena

Quando a Nobel da Paz em 1992, a indígena maya Rigoberta Menchú, narrou pelas mãos de Elizabeth Burgos (1985) o ensaio *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, obra sobre a memória revolucionária de uma mulher maia, um antropólogo estadunidense, David Stoll (1999), desqualificou o testemunho da indígena como tergiversações de fatos e inexatidões para adaptar a realidade aos objetivos revolucionários.

O silenciamento, invisibilização e distorção das experiências indígenas e femininas nas narrativas cientificistas ou institucionais, geralmente produzidas por homens brancos/ladinos, é uma das características dos poderes coloniais. Ao deslegitimar a narrativa de Menchu, o antropólogo Stoll não apenas negou o testemunho de uma vítima da guerra, como também as memórias de longa duração da sua aldeia marginal e pobre, e das lutas ancestrais da comunidade e da família contra o regime de expropriação da terra.

Na tese doutoral de Amandine Fulchiron, que resulta do diálogo com a coletiva *Actoras de cambio* e com as indígenas guatemaltecas, trata-se das consequências dessa negação numa sentença judicial que tratava de estupro de mulheres indígenas durante os anos do conflito:¹⁵

La humillación y la exclusión persisten en Sepur Zarco después de la sentencia judicial, mientras la vergüenza comunitaria, y el silenciamiento masculino que de allí se deriva, siguen culpabilizando a las mujeres en Libertad. De ahí que [as víctimas] afirman que “eso no me va a revivir por dentro”, mientras las mujeres q’eqchi’ dicen que “eso no nos va a reparar el daño que nos han hecho”. La voz y la

¹⁵ Referência fundamental para este trabalho é a tese de doutorado de Amandine Fulchiron (2018), pela Universidad Nacional Autónoma de México, intitulada “*La Ley de Mujeres: Amor, poder propio y autoridad - Mujeres sobrevivientes de violación sexual en guerra reiventan la justicia desde el cuerpo, la vida y la comunidad*”, que trata das mulheres cujas vidas e corpos foram violados por estupro e genocídios.

experiencia de las mujeres de Sepur Zarco y de Libertad ponen en entredicho el planteamiento generalizado según el que un proceso judicial exitoso es reparador en sí (Fulchiron, 2020, p. 74).

A violação sexual, principalmente em cenários de conflitos armados, é um dos maiores silêncios da história dos conflitos de alta intensidade.

No caso da Guatemala, conforme reconhece oficialmente o Relatório da CEH, a violência sexual tornou-se uma prática comum e sistemática por parte dos integrantes da força pública nacional, em seu propósito de afetar e enfraquecer a Unidade Nacional Revolucionária da Guatemala, especialmente entre os anos de 1982 e 1988. Ao reconhecer o estupro como crime na esfera pública, desmente-se a voz oficial, segundo a qual os estupros eram “erros das tropas”, que os soldados “tiveram que estuprá-las” porque não tinham “suas mulheres”, ou porque as mulheres indígenas “se entregaram ao exército”.

Los soldados dicen que nosotras, las mujeres, decimos mentiras. “Los indígenas mienten”, dicen los ladinos. Pero no, nosotras no podemos mentir, vimos mucho y nos hicieron mucho daño. El gobierno fue el que mandó a violar, a los niños que se mataron, a las muchachas o muchachos que fueron torturados. El gobierno, es él que lo hizo (Fulchiron, 2020, p. 351).

Assim, de acordo com os Relatórios “Memoria del Silencio” da Comissão de Esclarecimento Histórico (CEH, 1999) e o “Guatemala Nunca Más” do Projeto de Recuperação da Memória Histórica (REMHI, 1998), os objetivos da violência sexual foram: a) o estupro como demonstração de poder por parte da estratégia do terror que buscava definir quem dominava e quem deveria ser subordinado, b) uma vitória sobre os oponentes, com base não apenas no que eles representavam para si, mas também com base no que representavam para os outros e como objetivo político para atacar as comunidades, c) uma moeda de troca em alguns casos como a única forma de sobreviver, d) como consequências da guerra, recompensa ou compensação aos

soldados por sua participação no conflito, e) como tortura sexual cruel.¹⁶

A CEH afirma que os estupros contra mulheres foram uma prática incluída no treinamento militar, já que havia prostitutas para acostumar o soldado a essa prática. Logo, a objetificação a que foram submetidas as mulheres era de desumanização absoluta, o que permitiu que elementos do Exército as atacassem com total impunidade. No capítulo “Violencia sexual contra la mujer”, o Relatório da CEH distingue dois tipos de violência sexual do Exército da Guatemala, especialmente entre 1981 e 1983: estupros massivos contra mulheres maias e estupros no contexto de repressão seletiva.

Assim, constata-se que estupro foi dirigido principalmente contra mulheres maia. O CEH registra que 88,7% das vítimas desse crime eram mulheres maia, 10,3% eram ladinos e 1% pertencia a outros grupos (CEH, 1999, p. 23). Esses números mostram que o estupro fazia parte da ideologia racista dominante e do desejo de destruir o povo Maya. A grande maioria dos estupros ocorreu no contexto de massacres como uma preliminar para a eliminação das mulheres e suas comunidades. A natureza massiva e indiscriminada do crime, e a extrema perversidade e crueldade contra as mulheres grávidas e seus fetos, mostram que o objetivo da guerra não era apenas a ocupação do território, mas também a aniquilação dos povos indígenas.

Feministas e ativistas guatemaltecas, como Yolanda Aguilar, registraram em relatos comoventes como as atrocidades foram cometidas contra as indígenas na clara intenção de esgarçar o tecido social: foram cruelmente violadas, muitas vezes na presença de seus filhos e companheiros; outras escravizadas sexualmente; abusadas de todas

¹⁶ O informe REMHI “*Guatemala: Nunca Más*” foi produto de uma iniciativa da Igreja Católica dentro do Projeto Interdiocesano de Recuperação da Memória Histórica (REMHI), sob a coordenação da Oficina de Direitos Humanos do Arcebispo da Guatemala (ODHAG). Criado em 1995, o Projeto não estabeleceu nenhum vínculo formal com a Comissão de Esclarecimento Histórico, mas procurou contribuir de forma complementar ao trabalho da CEH, em busca da memória, verdade e justiça (Reginatto, 2012).

as formas possíveis ou obrigadas ao deslocamento forçado.¹⁷ Na busca corajosa de reconstrução e de liderar processos contra a violência, algumas acabaram rompendo com suas próprias comunidades, sendo vistas, em algumas situações, como aquelas que usaram do sexo para sobreviver, perdendo os laços em sua cultura e sobrevivendo com profundos traumas e tristeza, sem qualquer reparação eficaz do Estado, e discriminadas em sua própria comunidade.

O caso do massacre de Sepur Zarco é um exemplo emblemático dos estupro sistemáticos e da exploração dos indígenas q'eqchi nas comunidades e uma grande exceção quando se trata de investigação e punição. Atravessada a comunidade por uma história de conflitos agrários - muito embora as terras fossem ancestralmente ocupadas por povos indígenas - a pequena comunidade de Sepur Zarco, município de El Estor, departamento de Izabal, foi cenário nos anos 1980 do assassinato das suas lideranças, de torturas e desaparecimentos, e suas mulheres foram submetidas à escravidão sexual e doméstica na base militar erguida no local. A partir das provas e perícias realizadas sobre o massacre dessa comunidade, se tem a noção da igual gravidade de outras violações, como o caso do massacre de *Los Josefinos* ou o massacre em Rabinal.

Em *Peritaje Antropológico de Género: Causa del Caso Sepur Zarco*, elaborado pela antropóloga da violência, Rita Segato (Sentencia Caso Sepur Zarco, 2016), se expõe que com a chegada do exército se desintegrou a comunidade e a destruição do corpo da mulher foi a forma que utilizaram para essa desintegração.

As provas de femigenocídio coletadas das perícias do caso foram evidentes para que responsáveis pudessem ser processados em julgamento por crimes contra a humanidade:

Parte importante de su peritaje, es la correlación que efectúa la perito SEGATO, al indicar que los soldados utilizaron a la inversa, la mitología del Popol Vuh, que exalta a la mujer como depositaria de

¹⁷ A antropóloga Yolanda Aguilar é coordenadora do Centro de Formación-Sanación e Investigación Transpersonal Q'anil Guatemala.

vida, mientras que los soldados destruyen a las mujeres, violentadas. Es de hacer notar que la mujer es símbolo de poder en el pueblo, pues son las portadoras de vida, lo que explica su eliminación. De tal forma que al producirse el daño a las mujeres de Sepur Zarco, también se ha dañado a la humanidad, no se trata sólo del sufrimiento de las víctimas, sino la lesión a todo el vínculo humanitario (GUATEMALA, Sentencia C-01076-2012-00021 Of. 2º, 2016, p. 487).

O caso Sepur Zarco é paradigmático nos termos da justiça formal, pois abre uma brecha histórica de reconhecimento da verdade de sobreviventes de escravidão sexual no período de guerra. Isso ocorreu porque as palavras das mulheres foram consideradas como testemunhos importantes, como provas das violações, impactando a perspectiva jurídica que começa a considerar a voz das mulheres que sofrem violências, sobretudo a sexual (Ramírez, 2018).

A gravíssima violência ali praticada sentou um precedente para tratar a violência da guerra e a condenação dos militares pelos crimes de violência estatal. Todavia, ainda é um caso excepcional sob o aspecto de investigação e de punição dentro da Guatemala, considerando que a maior parte das violações no país ficaram impunes e as medidas de reparação que desencadeou foram ineficazes.

Extrai-se desses casos que há um tipo de *pedagogia* cujo método é a *crudeldade* que tem duas consequências nos vitimadores e nas vítimas: a primeira consequência imediata se refere a quem recebeu treinamento do estupro e que concretiza sua formação no assalto aos corpos femininos ou feminizados, agora convertidos em corpos-territórios ocupados.¹⁸ Esta prática naturaliza em longo prazo formas de dominação e práticas socioculturais cruéis na violência cotidiana contra a mulher. Na Guatemala de hoje, bem como em outros países submetidos ao femigenocídio, como El Salvador, o crime organizado

¹⁸ Tomamos a descrição de *pedagogia da crudeldade* da antropóloga da violência Rita Segato (2014). Definiremos com maior profundidade o conceito no próximo tópico.

nas periferias das cidades ainda utiliza o estupro das mulheres dos inimigos derrotados.¹⁹

A segunda lição da *pedagogia da crueldade* é para a mulher e seu corpo violentado e sangrado pela violência sexual. A violência aqui é uma forma de lição que funciona pela humilhação contra o corpo da mulher para atingir não apenas à pessoa, mas também, por meio da posse do seu corpo, perseguir os *donos originais*, seus maridos e companheiros, os verdadeiros inimigos. O efeito desta *pedagogia* é a submissão e a autonegação na guerra pela vergonha sobre seus corpos ou pelo silêncio. As mulheres estupradas evitam falar, mas quando quebram o silêncio, costumam afirmar que foram separadas dos seus corpos, que não mais lhes pertence ou não mais lhes permite o gozo. Que elas perderam sua força vital e suas possibilidades de felicidade. O estranhamento do próprio corpo tem um resultado em longo prazo, pois reafirma as posições de gênero na comunidade. A violência sexual coloca as vítimas como estranhas e marginais nas suas famílias, repudiadas regularmente rebaixadas pelos companheiros ou pela comunidade.

Assim, o estupro tanto em tempos de *paz* quanto em tempos de guerra é a manifestação mais cruel e exacerbada contra o corpo da mulher. Sem analisar o caráter sexual desta violência naturalizada, não é possível explicar ou compreender a estrutura fundadora do sistema patriarcal e o *entronque patriarcal* (Paredes, 2008), nem a sistemática impunidade institucional, social e comunitária à qual sobreviventes enfrentam quando decidem denunciar os crimes sexuais de que foram vítimas.

Sabe-se que nas sociedades colonizadas, esse *entronque patriarcal* (Paredes, 2008; Cabnal, 2010, p. 15) se caracteriza pela soma do patriarcado ancestral indígena com o patriarcado colonial

¹⁹ Sobre este assunto, ver: <https://observatoriodeviolenciaormusa.org/violencia-feminicida/> e https://www.cicig.org/wp-content/uploads/2019/08/InformeLegadoJusticia_SI.pdf

judaico-cristão.²⁰ Esta soma de sistemas opressores castiga física e nega moralmente os corpos femininos que sofreram violação sexual.

Segundo Fulchiron:

El análisis del modus operandi de la violación sexual durante el conflicto armado en Guatemala, así como la dimensión y la crueldad que cobró, evidencian que lejos de ser un “daño colateral”, la violación sexual fue utilizada como estrategia de guerra. (2016, p. 395)

Assim, estes crimes sexuais não foram atos isolados e individuais de soldados em busca de prazer como recompensa individual pelo trabalho durante a guerra, nem foram crimes cometidos por insanidade. Durante o conflito armado na Guatemala, os rituais de extermínio incluíam regras muito claras e definidas. Para isso, normas foram estabelecidas dentro do Exército para subjugar, instalar o terror e massacrar o “inimigo interno” por meio de corpos de mulheres.

Apesar de os documentos oficiais reconhecerem a dimensão sistemática, massiva e generalizada das violações sexuais durante a guerra, nenhuma das ações de violência sexual foram investigadas com a mesma profundidade quanto se investigaram outros crimes. Tampouco há recomendações sobre a violência sexual, como condição para a paz, para o Estado da Guatemala dar seguimento aos crimes de lesa humanidade:

Un silencio espeso ha caído sobre esta violación a los derechos humanos (...) Este silencio ha fomentado la impunidad en torno a estos crímenes, y legitimado este tipo de violación a los derechos humanos de las mujeres como algo poco importante y hasta natural (Fulchiron, 2009, p.3).

Desse modo, entende-se que silenciar os aspectos da crueldade que envolvem a violência sexual massiva contra as mulheres maias

²⁰ “Con esto, afirmamos que el patriarcado originario ancestral se refuncionaliza con toda la penetración del patriarcado occidental, y en esta coyuntura histórica se contextualizan, y van configurando manifestaciones y expresiones propias” (Cabnal, 2010, p. 15).

significou promover o apagamento da memória coletiva, quando não naturalizar a prática no cotidiano da violência contemporânea. Por isso, a ausência de mulheres indígenas nas narrativas e ações institucionais para a recuperação da memória histórica da Guatemala e da subjetividade violentada das mulheres indígenas, não foi acidental, e sim arbitrária.

Em geral, a memória histórica é um campo de batalha no qual o Estado e as forças envolvidas em graves violações contra a humanidade procuram impor suas narrativas ou o silêncio. A negação das experiências das mulheres maias na memória social apresenta-se como uma concepção misógina, racista e classista do mundo, onde a experiência masculina ocidental é imposta à totalidade da experiência humana.

A invisibilização da violência contra a mulher indígena ocorreu inicialmente pela falta de dados específicos na CEH sobre determinadas formas de violência. No Relatório Final da Comissão a apresentação dos dados foi dividida pelas categorias independentes de *sexo* e *etnicidade*, sem evidenciar o grau de incidência da violência particular nas mulheres indígenas.²¹ Estudos recentes indicam que mais de 100 mil mulheres indígenas teriam sido estupradas e tornadas escravas sexuais de militares na guerra.^{22 y 23}

A invisibilidade destrói a existência social, provocando uma desvalorização genérica do grupo de mulheres, limitando as

²¹ Na Guatemala foi registrado que uma de cada quatro vítimas diretas das violações de direitos humanos foram mulheres, e que além de serem alvo dos mesmos abusos que os homens, foram afetadas quase exclusivamente pela violação sexual (99%). A CVR relata que as mulheres representaram 25% do total de vítimas e o 99% dos casos de violência sexual (Gamarra, 2018).

²² Dados publicados pela Fundação Horizons (2018), organização não governamental que atua com as comunidades indígenas da América Central e do México. Entre as preocupações da fundação está o fortalecimento da luta contra as mulheres, mediante parcerias com organizações que lutam pelos direitos das mulheres. A matéria foi publicada no dia 5 de janeiro de 2018 no site oficial da fundação sob o título Guatemala: Two Women Murdered Every Day. 2018. Vide: <<http://www.horizons.ca/blog/2018/1/3/guatemala>. Acesso em: 20 de agosto de 2021

²³ Para saber mais acesse o site do Grupo Guatemalteco de Mujeres, disponível em: <http://ggm.org.gt>

possibilidades de mudança. Ademais, evita a discussão sobre as relações de poder e as ideologias racistas, sexistas e classistas que sustentaram a apropriação coletiva e violenta dos corpos das mulheres durante a guerra.

Observa-se que há diversas formas de negação da subjetividade do ser: a invisibilização, o silenciamento, o rebaixamento ou a deturpação da identidade.

Tais são as condições para que essas relações sejam perpetuadas e reorganizadas na sociedade pós-conflito, considerando-se a estreita relação entre o passado e o presente. A história contemporânea da Guatemala confirma desafiadoramente a hipótese do crime de *femigocídio* no pós-conflito:

Las consecuencias del conflicto armado interno en términos de destrucción de comunidades, desplazamiento, aumento de la pobreza y exclusión social han influido en el grado de violencia que se ejerce sobre las mujeres hoy, así como en la impunidad de que gozan los responsables de las violaciones de derechos humanos que se cometieron. La gran mayoría de las mujeres que fueron víctimas de violaciones de derechos humanos durante las campañas de contra-insurgencia emprendidas por el ejército guatemalteco a principios de la década de 1980 eran miembros de grupos indígenas Maya que vivían en zonas rurales, mientras que en la mayoría de los casos de asesinato de mujeres que se registran hoy en Guatemala las víctimas son mujeres ladinas que viven en zonas urbanas. Sin embargo, la brutalidad de los homicidios y los signos de violencia sexual que presentan ahora los cuerpos mutilados de las víctimas tienen muchas de las características de las terribles atrocidades cometidas durante el conflicto que quedaron impunes, y revelan que en la sociedad guatemalteca persisten formas extremas de discriminación y violencia sexual (Amnistía Internacional, 2005, p. 8).

O trauma do estupro e a resposta político-social colocam a mulher indígena na situação de questionar seus valores sociais e sua identidade cultural.

A esse respeito, a CEH afirma que “todas las culturas atribuyen valor a la mujer sobre la base de su función biológica reproductora y de crianza” (CEH, 1999, p. 50). Compreende-se que, além de reprodutoras biológicas, elas são responsáveis pela reprodução social e transmissão, por meio dos laços íntimos e cotidianos, pela linguagem, a cultura ancestral e comunitária, a visão de mundo e das normas de vida e relações entre os membros da comunidade, ou seja, os conteúdos da identidade comunitária e herança social.

Assim, se estes valores forem afetados, toda a comunidade sofre. Nas cosmovisões indígenas, isso tem um significado maior, dada a equivalência possível entre a mulher e a *mãe terra*, que assume a representação da vida e da reprodução social. Muitas vezes, porém, elas não conseguem assumir seus papéis, segregada e estigmatizada na família, por vizinhos ou pela sociedade

Assim, o ataque à sexualidade das mulheres representa um ataque aos fundamentos culturais do grupo ao qual elas pertencem, por causa dos significados que seus corpos e papéis assumem. Após o estupro, as mulheres indígenas não puderam voltar naturalmente a seus grupos afetivos, pois foram apontadas como culpadas por alterarem as normas sociais monogâmicas, de não cuidarem de sua sexualidade, quebrando os valores impostos pelo grupo ao qual eram inseridas (Fulchiron, 2020).

Nesse contexto, as mulheres, além de sofrer a perda de pessoas significativas para suas vidas, precisaram muitas vezes silenciar sobre a violência sexual, pois tiveram de viver sob constante ameaça e violência contra seus próprios corpos. Para destruir o corpo social, foi realizada a destruição dos corpos físicos e espirituais das mulheres. Para estas, o Exército as estuprou como punição por serem mulheres de guerrilheiros. A Anistia Internacional já havia identificado nos anos 1980 estas punições no testemunho e justificativa dos próprios soldados sobre os estupros: “eliminar las simientes de la guerrilla” (Amnistía Internacional, 2004, p. 13).

Havia uma lógica de atuação do Exército nas comunidades indígenas: eliminar os homens como principais responsáveis pela

atividade política local, incluindo o apoio à guerrilha. Na ausência dos homens, os militares atacaram mulheres, crianças e idosos, como demonstração de poder absoluto e para humilhação constante (Fulchiron, 2020). Por isso, o estupro em frente de toda a comunidade foi a forma específica pela qual o Estado, por meio de seus agentes militares, agrediu e exterminou mulheres indígenas.

Logo, no contexto em análise, a violência contra as mulheres transformou-se em objetivo estratégico de guerra, e é nesse sentido que Segato designa o *femigenocídio*: a destruição física e simbólica do corpo das mulheres indígenas, impedindo potencialmente a reprodução subjetiva e material, a procriação das comunidades.

Trazer esta temática ao debate é questionar o tabu, que se constitui em um mecanismo social de invisibilização e naturalização das relações de poder que operam no corpo e na vida das mulheres. Além disso, permite apoiar e validar a sua verdade, reconhecendo a brutalidade e injustiça do crime ocorrido, de forma a racionalizar tanto o imaginário social, que considera violações como atos isolados de soldados em busca de prazer, como a racionalidade patriarcal segundo a qual as mulheres são as culpadas, porque “queriam” ou “gostavam”.

Para compreender as injustiças que as sobreviventes enfrentaram em suas próprias comunidades e ambiente familiar - após terem sobrevivido à tortura sexual e escravidão sexual pelo exército - é essencial entender as normas sexuais que organizam alianças de parentesco entre homens em comunidades rurais Maya; isto é, o papel que o controle da sexualidade das mulheres tem na organização do parentesco e no poder que os homens têm nas comunidades. Nesse sentido, é necessário indagar sobre o lugar da sexualidade feminina no *entronque patriarcal* (Paredes, 2008), nas relações de poder historicamente situadas entre mulheres e homens maias. Isso nos leva a desvendar o contrato sexual colonial que também organiza as comunidades, sem o qual não se entende por que o estupro foi utilizado como arma de femigenocídio, nem se avaliam os danos gerados na vida das mulheres maias.

Assim, as limitações sobre a interpretação da violência sexual em países colonizados exigem que sejam combinadas análises históricas e sociológicas que permitam interpretar o momento ético-político do país com a finalidade de entender as culturas jurídicas ou os valores sociais capazes de visibilizar e dar voz às vítimas de uma violência sexual.

Tais limitações na hermenêutica social em momentos de crise profunda como o conflito armado, quando a ocupação dos corpos - e não apenas a eliminação - é parte da estratégia da guerra, são a chave para entender o motivo, por exemplo, para que as violações não tenham acabado após o processo de paz implementado mediante a *Comisión para Esclarecimiento Histórico*.

Finalmente, a negação da violência sobre as mulheres na guerra civil permitiu que a impunidade seja um dos elos entre a violência sexual de ontem e os assassinatos e estupros de hoje, realizados por exemplo, pelas *maras* guatemaltecas.

Em 2016, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) indicou que nos anos seguintes à CEH, o acesso à justiça pelos povos indígenas foi limitado por barreiras linguísticas, geográficas e culturais; e que o Estado continuou a violar as garantias judiciais da Convenção Americana sobre Direitos Humanos e da Interamericana sobre prevenção, sanção e erradicação de tortura e violência contra a Mulher (CIDH, 1994).²⁴

Tal perspectiva é corroborada pela legislação penal guatemalteca, em que se verifica que o Código Penal vigente (Código Penal de Guatemala, Decreto No. 17-73, 1973) ainda traz elementos conceituais

²⁴ El 14 de marzo de 2016, los Comisionados James L. Cavallaro y Enrique Gil Botero, presentaron en la Ciudad de Guatemala el Informe de la CIDH “Situación de los Derechos Humanos en Guatemala: Diversidad, desigualdad y exclusión”. Disponível em <http://www.oas.org/es/cidh/docs/anual/2016/docs/informeannual2016cap.5-guatemala-es.pdf> no CAPÍTULO V - SEGUIMIENTO DE RECOMENDACIONES FORMULADAS POR LA CIDH EN SUS INFORMES DE PAÍS O TEMÁTICOS INFORME ANUAL DE 2016 DA Comissão Interamericana de DH. Também disponível em <<http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/guatemala2017-es.pdf>> em Informes Anuais 2016 da Comissão Interamericana de Direitos Humanos. Acesso em: 22 jan 2022.

que se pautam numa moral patriarcal, cristã e colonialista. Veja-se, por exemplo, o conceito de “mulher honesta” como princípio para qualificar a possível vítima do crime de estupro. Esse conceito traz em si uma carga de opressão de *gênero* no sentido que o feminismo comunitário (Paredes, 2008) outorga ao gênero, como uma categoria que define o tipo de relação de opressão no regime do patriarcado, e que os estudos de *colonialidade de gênero* (Lugones, 2008) denunciam como o padrão de dominação nas sociedades colonizadas, que também são hierarquizadas racialmente. A colonialidade de gênero gera um princípio organizador da sociedade, pautado por valores de ética patriarcal e militarista, quando não cristã na perspectiva da subordinação da mulher.

A colonialidade de gênero significa a continuidade da naturalização da inferioridade das mulheres indígenas cuja situação de subordinação se mantém independente do regime de governo imperante no Estado. Na Guatemala, as mulheres indígenas continuam isoladas do poder político, ao mesmo tempo que continuam a exercer funções econômicas que desempenham desde a colônia, onde nas áreas rurais se dedicam ao trabalho agrícola, realizam serviços domésticos (sempre sujeitas ao abuso sexual pelos patrões), enquanto nas cidades realizam principalmente o comércio ambulante informal.

Note-se que a cultura patriarcal e as relações de gênero plasmadas nos códigos guatemaltecos sobre a *mulher inexperiente* reproduzem as intenções da sociedade machista, racista e elitista.²⁵ Ao se categorizar quem seriam as mulheres puras, honestas, inexperientes, se justifica a prática de crimes contra aquelas que não foram objetificadas dessa forma. O conceito, por um lado, infantiliza a mulher e, por outro, transfere a responsabilidade do crime sexual

²⁵ O termo de “mulher honesta” está incluído no Código Penal da Guatemala que trata, no Capítulo II - Del Estupro (art. 176), onde também podem ser encontrados adjectivações como “mulher honesta”; “acesso carnal com mulher honesta”, “engano” e outra terminologia que indicam a posição inferiorizada da mulher. Sobre o tema ver Díez e Herrera (2005).

para a vítima. Nessa perspectiva, justifica-se tanto a tutela do Estado, quanto o abandono das ativistas indígenas que lutam pelos direitos humanos, e que por isto dificilmente serão consideradas sujeitos de proteção estatal.

Na moral jurídica, o conceito de estupro precisa ser reconfigurado principalmente nos textos normativos do país. O estipulado pela Constituição da Guatemala de 1985, por exemplo, em seu capítulo destinado ao estupro, Artigo 176, compreende a violência sexual como uma situação de vínculo carnal, correspondente ao ambiente privado, ou doméstico, perpetrado contra uma *mulher honesta*.

De resto, a palavra e testemunho das vítimas só passou a ser considerado a partir dos trabalhos da perícia antropológica com perspectiva de gênero realizada por Segato (2016), impactando a condução do processo penal, ao admitir como prova dos crimes ocorridos o relato das próprias vítimas.

Observa-se assim, a necessidade de se conhecer as normas jurídicas do país, porque elas traduzem o momento histórico da ética jurídica.

Limites da “Ley de Hombres”: sistema internacional de proteção às vítimas de estupro

O viés, extremamente limitado da legislação guatemalteca na interpretação da violência sexual, corroborando a invisibilização das agressões, da dominação de gênero e raça, e da rapina sexual sofrida pelas mulheres indígenas, motivou em 2014 a CIDH a manifestar sua profunda preocupação com a negação do genocídio. A posição adotada pela delegação da Guatemala nas audiências em relação à aplicação de anistias para graves violações de direitos humanos, segundo a manifestação da CIDH, “considera[ba] que ningún hecho ocurrido durante el enfrentamiento armado interno constitu[í]ria delito de genocidio” (CIDH, 2015, p. 189).

Some-se a isto a fragilidade das instituições democráticas atuais na Guatemala.²⁶

Desde a Constituição de 1985, introduziu-se no Congresso o Projeto de Lei 5.377 cujo propósito seria alterar a Lei de Reconciliação Nacional, de 1996, anistiando os crimes políticos entre 1960 a 1996. Dessa forma, extinguir-se-ia a responsabilidade criminal relacionada ao conflito armado interno, dando condições para aplicar o princípio da não retroatividade da lei.

O Estado da Guatemala, indiferente à existência de um sistema de proteção internacional de direitos humanos, não teve pudor em inserir em seus documentos oficiais a autorização da violência sexual, como prática militar, realizando treinamentos nesse propósito. E mesmo após as decisões da CIDH, não conseguiu efetivar um sistema de reparação e punição eficiente.

De fato, somente em 1946, no pós-Segunda Guerra Mundial, o estupro passou a fazer parte das discussões de crimes de guerra e violações de direitos humanos no Tribunal para Crimes de Guerra de Tóquio. Adotando em 1949 as Convenções de Genebra para as situações de guerra, e entre elas, o destaque para a previsão de que “as mulheres serão especialmente protegidas contra qualquer ataque à sua honra, e particularmente contra violação, prostituição forçada ou qualquer forma de atentado ao seu pudor” (CICV, 2016, p. 173).

Desde aquele momento, a negociação de compromissos e de acordos internacionais como a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher - CEDAW (1979) tem incidido diretamente sobre a legislação e as políticas públicas nos países-membros do tratado.

A IV Conferência das Nações Unidas sobre a Mulher, realizada em Pequim, em setembro de 1995, foi importante para definir marcos

²⁶ Vejam-se alguns fatos recentes como o afastamento do ex-presidente Otto Molina, em 2015, por casos de corrupção; e o fechamento do Congresso pelo impopular presidente Alejandro Giammattei, ato que foi seguido da adoção do Estado de Sítio, em julho de 2021, sob pretexto do avanço da COVID no país, mas que de fato era uma estratégia para reprimir e impedir as mobilizações populares.

internacionais protetivos das mulheres intitulada “Ação para a Igualdade, o Desenvolvimento e a Paz”, a Conferência de Pequim partiu de uma avaliação dos avanços obtidos desde as conferências anteriores (Nairobi, 1985; Copenhague, 1980; e México, 1975) e de uma análise dos obstáculos a superar para que as mulheres possam exercer plenamente seus direitos e alcançar seu desenvolvimento integral como pessoas.

Em seus objetivos estratégicos destaca que as imagens de violência contra a mulher que aparecem nos meios de comunicação, em particular as representações de estupro ou de escravidão sexual, assim como a utilização de mulheres e meninas como objetos sexuais, inclusive a pornografia, são fatores que contribuem para a prevalência dessa violência, prejudicial à comunidade e, em particular, às crianças e aos jovens.

No tópico sobre “as mulheres e os conflitos armados - tópico 131” destaca-se que deve ser objetivo o alcance de “um ambiente que mantenha a paz mundial, promova e proteja os direitos humanos, a democracia e a solução pacífica de controvérsias”. Afirma-se, ainda, que “a paz está indissolúvelmente vinculada à igualdade entre mulheres e homens e ao desenvolvimento”. Reconhece que os conflitos armados, bem como o terrorismo e a tomada de reféns, ainda persistem em muitas partes do mundo ocasionando severas violações.

Tais violações e obstáculos incluem, além da tortura e dos tratamentos ou punições cruéis, desumanos e degradantes, execuções sumárias e arbitrárias, desaparecimentos, detenções arbitrárias, todas as formas de racismo e de discriminação racial, ocupação estrangeira e dominação, xenofobia, pobreza, fome e outras formas de denegação dos direitos econômicos, sociais e culturais, intolerância religiosa, terrorismo, discriminação contra a mulher e ausência de um estado de direito (CMDH, 1993, p. 8).

O direito internacional humanitário que proíbe o ataque a populações civis é sistematicamente ignorado, afetando a população civil,

especialmente as mulheres, as crianças, os idosos e os deficientes físicos.

Todavia, para além da perspectiva de gênero, faz-se necessário compreender as políticas e práticas racistas, que ainda excluem diversos povos originários, na América Latina e Caribe, do real acesso à justiça e à dignidade humana.

As violações sofridas por mulheres em situações de conflito armado constituem, assim, violações dos princípios fundamentais dos direitos humanos internacionais e do direito humanitário. A violação maciça dos direitos humanos, especialmente sob a forma de genocídio, de depuração étnica como estratégia de guerra e suas consequências, o estupro, inclusive o estupro sistemático de mulheres em situações de guerra, que criam o êxodo em massa de refugiados e de pessoas deslocadas, são práticas vigorosamente condenadas e os perpetradores de tais crimes devem ser punidos.

Também em âmbito regional interamericano essa preocupação se acentua, ao menos formalmente. A Convenção Interamericana para prevenir, punir e erradicar a violência contra a mulher, a Convenção de Belém do Pará (CIDH, 1994), traz um capítulo específico sobre a previsão do crime sexual.

Em *Situación de derechos humanos en Guatemala*, a CIDH indica a vulnerabilidade de mulheres e indígenas em relação a “delitos [que] se atribuyen a las maras, los carteles del narcotráfico y el crimen organizado” (CIDH, 2017, p. 14). E muito embora a maior parte da violência sexual contra as mulheres ainda seja doméstica, a teoria social considera errado o tratamento desta violência como problema de foro privado.²⁷ Constatando que a cultura do estupro ainda não te-

²⁷ Un comunicado à prensa realizado da *Secretaría Contra la Violencia Sexual, Explotación y Trata de Personas* (Vice-presidência da Guatemala) informou que na primeira metade de 2021 houve mais de 8 mil denúncias de violência sexual contra crianças e adolescentes, sendo que a maior parte dos agressores de menores de idade estão dentro do círculo familiar. A informação foi publicada em outubro de 2021 pela *Deutsch Welle* sob o título “*Guatemala reporta más de 8.000 agresiones sexuales a niñas*”. Ver: www.dw.com/es/guatemala-reporta-m%C3%A1s-de-8000-agresiones-sexuales-a-ni%C3%B1as/a-59475497.

ria sido superada, Segato (2016) qualifica a esta nova etapa da violência pós-conflito, como a *sexualização extensiva da violência*, como uma forma de guerra interna nos bairros periféricos ou regiões em que poderes paraestatais estruturam os poderes locais e de culturas de violência paraestatal.

A Guatemala era o terceiro país em violência de gênero na América Latina em 2016: duas mulheres morriam por dia em situação de feminicídio. Os dados de 2018 trazem informações de quinze países da América Latina e três do Caribe, mostrando que pelo menos 3.287 mulheres foram vítimas de feminicídio em 2018.²⁸ Quando somados a esses os dados de dez países da região que registram apenas feminicídios cometidos pelo parceiro ou ex-parceiro da vítima, é possível afirmar que o número de feminicídios em 2018 foi de ao menos 3.529 mulheres. Os países da América Latina em que a taxa de feminicídios por cada 100.000 mulheres é mais alta são: El Salvador (6,8), Honduras (5,1), Bolívia (2,3), Guatemala (2,0) e República Dominicana (1,9) (OIG, 2020, 2018).²⁹

Dessa forma, apesar de, atualmente, a Guatemala se adequar às normas internacionais de Direitos Humanos, reconhecendo direitos específicos dos povos originários, as populações indígenas compõem o setor da população mais pobre, com menos acesso à terra, educação, saúde e justiça, e dentro desse grupo, são as mulheres indígenas as mais afetadas pelas brechas de equidade.

Tais dados só não são mais objetivos por dificuldades concretas em se obter estatísticas. O último censo populacional, de 2018, p. ex., gerado em um cenário de conflito político intenso, fez concluir que os dados reproduzem o censo de 2002 (Berger, 2019). Logo, há falta de

²⁸ Feminicídio é um termo traduzido pela autora Marcela Lagarde, do conceito de Femicídio feito por Diana Russell (1992), definido como “*conjunto de hechos y conductas violentas contra las mujeres por ser mujeres, que conduce en algunas ocasiones al homicidio de algunas de ellas*”. A tradução intenta trazer uma perspectiva de gênero para o conceito, objetivando que este não seja apenas entendido como homicídio feminino (Lagarde, 2006).

²⁹ Disponível em: <https://oig.cepal.org/pt/indicadores/feminicidio-ou-femicidio>. Acesso em 20.nov. 2021.

dados confiáveis ou específicos sobre a situação dos povos indígenas e, dentro deste grupo, mais especificamente das mulheres indígenas.

Esta lacuna é corroborada pelo Observatório de Igualdade de Gênero da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (OIG, 2020) que define indicadores comuns para gênero na América Latina, mas deixa em branco espaços específicos para as mulheres indígenas: mortes provocadas pelo (ex)companheiro.

O estudo do OIG sobre feminicídios aponta que em 2018, 3.529 mulheres foram assassinadas em razão de gênero. Traz dados de países com altos índices de feminicídio como El Salvador e Colômbia, mas não oferece dados da Guatemala. Os dados de feminicídios deste país, quando existem, não especificam a origem indígena, nem o tipo de conflito, se são vítimas do Estado ou mortas por companheiros ou familiares, o que impede que se conheça a realidade do assassinato das mulheres.

Contribuição das perspectivas teóricas situadas

Ao se observar a violência contemporânea na Guatemala descobre-se que, longe da Paz duradoura, o país parece ainda carregar a herança dos tempos do terror, desta vez, porém, capitaneada não apenas por poderes militares, religiosos, jurídicos, políticos ou culturais que, desde o *Acuerdo*, tem colocado travas à justiça e à reconciliação, impondo uma violência mais simbólica. Atualmente, atores não estatais assumiram os métodos da violência física contra civis. A teoria social vem estudando este fenômeno, como extensão do terror dos tempos da Guerra Civil, no papel especialmente das *maras* e de grupos (paraestatais ou estatais) de crime organizado que perpetuam a violência nas regiões periféricas e cidades do interior da Guatemala, onde o contingente populacional está formado por setores populares e principalmente indígenas.³⁰ Segundo Rita Segato:

³⁰ As *maras* são os grupos de crime organizado que promovem a violência social atual na Guatemala. As *maras* são consideradas como principais causantes das altas taxas

Los grupos o corporaciones armadas que se enfrentan en esta nueva modalidad de la guerra son facciones, bandos, maras, patotas, gangs, grupos tribales, mafias, mercenarios corporativos y fuerzas para-estatales y estatales de varios tipos –incluyendo aquí los agentes de la así llamada “seguridad pública” en el ejercicio de su discrecionalidad en Estados cuya “duplicidad” creciente ya no se disimula (Segato, 2014, p. 344).

Com isso, as vítimas prioritárias do crime organizado são as mulheres indígenas, restando a elas, como consequências, a migração por expulsão e deslocamento forçado, ou o êxodo para países vizinhos e para os Estados Unidos.³¹

Rita Segato (2014) designa sob o rótulo de *pedagogia da crueldade* – conceito central na sua produção teórica – a prática instituída nas

de feminicídio no país. Segundo o *Anuario Estadístico* da CEPAL (2016), a Guatemala é o terceiro país com maior taxa de assassinatos de mulheres por cada 100 mil. Depois de El Salvador (11) e Honduras (10,2) na Guatemala 2,5 mulheres são mortas em 100 mil. Segato (2016) considera que a violência contra as mulheres produzido pelas maras e outros grupos organizados de crime pode ser comparada à violência estatal contra as mulheres indígenas nos anos do conflito armado. Nesse sentido, de modo semelhante o conceito de *femigenocídio* teria aplicação para o caso do estupro das mulheres nas mãos das *maras*, uma vez que também elas utilizam a violência contra o corpo das mulheres como arma de guerra contra o inimigo.

³¹ Organizamos um Seminário Virtual com o tema: *Violencia Política contra las Mujeres: recomendaciones y sanaciones a partir de la experiencia de Guatemala*, em 20 de agosto de 2021. No evento, a acadêmica Marta Elena Casaus, da Universidade de Madrid, pontuou aspectos centrais para o caso da violência contra as mulheres na Guatemala: houve etnocídio, pois houve intencionalidade de extermínio de um grupo (mais de 88% de vítimas eram indígenas, de ascendência Maia), corroborando o “*racismo histórico cultural*” - conceito emprestado do sociólogo brasileiro, Octávio Ianni - que indica a estigmatização dos indígenas, negros, mestiços e “mulatos” e redundando na banalização, na naturalização da violência contra essas pessoas. Além disso, as mulheres foram usadas como armas sexuais, armas de guerra, para promover o genocídio e o femigenocídio (10 mil mulheres foram vítimas, 33% executadas arbitrariamente, 19% torturadas e mais de 50% foram violadas sexualmente, corroborando os dados da CEH). O caso de Sepur Zarco, segundo a pesquisadora, é um exemplo de tortura e estupro como a arma de guerra, e tal violência contra os corpos das mulheres se repetiu em outros grupos étnicos na Guatemala. Fazendo paralelo com os casos de Ruanda, isso deve ser categorizado como a “*protocolização das violências sexuais*”, i.e., um padrão de conduta, como elemento sistemático, determinante para o crime de genocídio, de lesa humanidade ou de femigenocídio.

rotinas da guerra civil e dos massacres, algo que vai além do extermínio de pessoas. Segundo a autora o que caracteriza esse modo de violência é a *rapina*, i.e., a atitude de *saquear* os corpos femininos ou feminizados de forma arbitrária e violenta, o que “se manifiesta tanto en formas de destrucción corporal sin precedentes como en las formas de trato y comercialización de lo que estos cuerpos puedan ofrecer, hasta el último límite” (Segato, 2014, p. 342).

O aspecto pedagógico da violência recairia em que os corpos atacados no momento da luta não são apenas os *corpos guerreiros*, mas os corpos fragilizados: os femininos ou os feminizados. Para Segato, há aqui uma violência pedagógica: “la agresión sexual passa a ocupar una posición central como arma de guerra productora de crueldad y letalidad” (Segato, 2014, p. 342), como já vimos acima. Este fenômeno é o *femigenocídio*.

Nesse cenário, muito embora a Comissão tenha dedicado um tratamento à violência contra as mulheres indígenas, a instituição não conseguiu interpretar o grau de crueldade e dano coletivo e subjetivo específicos que se realizou contra estas mulheres e seus corpos durante a guerra.

Quando a reparação não dá conta da sanación

Para tornar visível o estupro cometido contra as mulheres durante a guerra e para contribuir para quebrar o círculo da impunidade, a Unión Nacional de las Mujeres de Guatemala, e o Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial – de direitos humanos – se organizaram no pós-guerra. Dessa aliança surgiu, em 2003, a Coletiva *De víctimas de violencia sexual a actoras de cambio: la lucha de las mujeres por justicia* em sua forma abreviada, *Actoras de cambio*.

Desacreditadas que as forças estatais pudessem efetivamente reparar e sanar as mulheres vitimadas por brutais violências, o movimento vem promovendo um processo político, social e comunitário com o objetivo de quebrar o silêncio e fazer justiça aos crimes sexuais

cometidos de forma sistemática e massiva contra as mulheres maia no âmbito da política de contra insurgência genocida da Guatemala.

La historia de Actoras de cambio es la historia de complicidades feministas que se han tejido a lo largo de los años entre mujeres, feministas y no feministas, de diferentes culturas: Maya, mestiza y francesa. Es la historia de una pasión común por la vida, la justicia y la libertad. Es la convicción de que es posible reconstruir la vida después de haber vivido el horror. Es la materialización de un sueño compartido: eliminar la violación sexual, la guerra y el racismo de la vida de las mujeres. Desde el 2008, podemos afirmar con satisfacción y alegría: el sueño se hizo realidad (Actoras de cambio, 2020).³²

Trata-se de um trabalho coletivo de memória histórica para superar o terror da violência sexual contra as mulheres pela recuperação e reconstrução de seus próprios corpos e vidas, algo que ocorre a partir do relato das histórias e experiências das mulheres maias. Por meio de ações coletivas de prevenção e punição da violência sexual, apoio mútuo e defesa dos corpos, da vida e do território das mulheres, as Actoras promovem a organização comunitária entre as mulheres, e permitem assim a não repetição.

A *reparação* de um dano causado a uma vítima é peça central da *Justiça de Transição* e condição da paz. Em harmonia com esta exigência, as Comissões da verdade não apenas oferecem estimativas da violência como também incorporam um capítulo de *Recomendações*, detalhando procedimentos para enfrentar o legado da violência e explicitem planos que garantam a reparação às vítimas.

Para as mulheres guatemaltecas, porém, pelo que se viu, não houve uma reparação efetiva, inclusive nos casos em que a justiça avançou na punição dos culpados, como em Zapur Sarco. Nesse caso, por exemplo, a reparação econômica não foi uma resposta adequada ao imenso dano moral e social que o estupro gerou:

³² Texto que apresenta o movimento no site das *Actoras*. Disponível em: <https://www.actorasdecambio.org.gt/historia/>. Acesso em 20 ago. 2021.

¡Nuestro cuerpo no tiene precio! Todo lo que pasamos... A los ladinos no les cuesta dar dinero. Nunca se pueden borrar estas cosas. Los sustos, las enfermedades, las infecciones, los dolores [...]. Si no estuviera con el grupo de mujeres, sabría cómo estaría. He logrado reparar en los grupos [das Actoras]. Aunque me pagaran con dinero, pero estuviera igual. Ahora ya estoy en el grupo, con las sanaciones se me calmó, ya salí, ya estoy bien.³³

Diante deste cenário, as mulheres organizadas em coletivas têm apostado em formas diferentes e mais sensíveis daquilo que, resgatando sua memória ancestral, chamam de *sanación*.

A Coletiva é pioneira em processos comunitários de recuperação da memória histórica a partir da voz e da experiência de mulheres sobreviventes de estupro durante o período de conflito armado na Guatemala. A pesquisa de Fulchiron (2020, p. 5) considera a *sanación* como uma proposta política de justiça que resulta de “las acciones, metodologías y reflexiones políticas que hemos realizado como colectiva feminista en un ejercicio de praxis permanente con los grupos de mujeres mam, chuj y q’eqchi”.

Esses grupos de mulheres tornaram-se o único ambiente social no qual elas se sentiram validadas em seus relatos, sendo então denunciada toda a injustiça perpetrada contra elas. A partir disso, são criadas condições para que suas existências sejam reconhecidas, começando um processo de acreditar em si mesmas e de ter suas próprias palavras e experiências aceitas como legítimas.

Realizam festivais de memória comunitária, sob o lema “Sobrevivi. Estoy aquí. Estoy viva”, rituais de afirmação que sintetizam seus propósitos e utopias. Esse espaço permitiu também a realização do

³³ Depoimento extraído da pesquisa de doutorado de Amandine Fulchiron (2020, p. 330). Fulchiron é co-fundadora da *Actoras*, e pesquisou o movimento na tese “*La Ley de Mujeres: amor, poder propio y autoridad. Mujeres sobrevivientes de violación sexual en guerra reinventan la justicia desde el cuerpo, la vida y la comunidad*” junto à Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Apresenta-se no livro como feminista, sanadora, bruxa, escritora, biodançaarina e politóloga latino americanista de origem francesa.

primeiro fórum público na história do país, em Huehuetenango, em novembro de 2008, quando as sobreviventes quebraram o silêncio em torno dos crimes sexuais que vivenciaram na guerra.

Desde então, e como uma das iniciativas de justiça social, de forma a criar espaços de verdade para as mulheres, de dignidade e um caminho de não repetição da violência, as sobreviventes organizam anualmente seus próprios festivais de memória em suas comunidades na região Mam e na região de Chuj de Huehuetenango, sob o nome de “Festivales comunitarios por la voz, la memoria y la libertad de las mujeres” (Fulchiron, 2020, p. 27).

[Si las emociones] son legítimas entonces pueden sentirse, pueden fluir, podemos aprender de ellas; y como son legítimas y podemos aprender de ellas, no se normaliza la violencia. Me estoy sintiendo así por algo concreto, no que estoy loca. No soy loca. La justicia también es sentir legítima la propia palabra; es decir, se recupera la voz, pero además se siente que la palabra que estoy diciendo, vale.³⁴

Apesar do horror que compartilham, as mulheres se escutam e se validam. Em grupo, elas não se julgam, não desconfiam, porque sabem que os relatos são verdadeiros. Compartem o mesmo sofrimento e legitimam as experiências umas das outras. Suas vozes e sofrimentos encontram então um espaço de escuta.

Assim, apoiadas nas memórias ancestrais, e em ferramentas da psicologia social, do feminismo comunitário, as *Actoras* apostam em conceitos como a resiliência e o empoderamento, e fomentam recursos individuais e sociais que permitam às sobreviventes enfrentar a experiência traumática do estupro, reorganizar suas vidas e saírem mais fortalecidas dessa situação (Fulchiron, 2009, p. 23).

Considerando que as ações estatais não deram conta da reincorporação das mulheres, muitas avós e mães se mobilizaram, não desejando que as violências já ocorridas na Guatemala continuassem

³⁴ Depoimento também extraído da pesquisa de doutorado de Amandine Fulchiron (2020, p. 23).

ameaçando novas gerações de mulheres. Diante das dores e consequências de toda a violência também sexual que sofreram, começaram a desejar um processo de *sanación*, assim constituído:

La sanación es una mirada que integra al cuerpo, energía, emociones y pensamientos con la vibración del planeta y todo lo que existe. Es romper el silencio alrededor de la violación sexual y la guerra en espacios seguros de contención entre mujeres, para entender las causas de estos crímenes y a través de terapias corporales y energéticas [...], conectarse con la vida y las capacidades innatas para sanar la memoria corporal de la violación sexual y la guerra. De esta manera las sobrevivientes reconstruyen su vida como sujetas.³⁵

Para tanto, optaram por uma metodologia de *formación-sanación*, de autoconhecimento, reapropriação dos próprios corpos e sexualidades e a construção de outras formas de se relacionarem entre si, com a terra e com o cosmos,

Los procesos de sanación llevados a cabo colectivamente les han permitido dignificarse y sentirse reparados. Ya no esperan que alguna institución del estado lo haga. Entonces, encontraron el valor de romper el silencio en sus propias familias y comunidades, y actuar juntas para crear condiciones de no-repetición, atravesando el terror a la estigmatización y a las represalias violentas por parte del entorno familiar y comunitario. Los procesos organizativos impulsados para hacer memoria y crear condiciones de no-repetición en sus comunidades han desembocado en el afianzamiento de su autoridad ante sus propios ojos, los de sus familias y de su comunidad. Se sienten “grandes” e “importantes”. La voz de la autoridad moral se ha desplazado desde afuera hacia adentro. Pasaron de obedecer a una autoridad masculina externa, jerárquicamente superior y que aterroriza –ya sea dios, el juez, el patrón, la autoridad comunitaria, o el marido–, a construir su propia autoridad en colectivo, de forma horizontal con otras mujeres y validada por ellas mismas (Fulchiron, 2020, p.11).

³⁵ Definição apresentada no sítio das Actoras, disponível em: <https://www.actorasdecambio.org.gt/sanacion/>. Acesso em: 20 de nov. de 2020.

É nesse sentido, que o método de escuta e sanación tornam-se necessários para que as mulheres maias, tanto chuj, mam, quanto q'eqchi, possam se libertar da dor da crueldade vivida em seus corpos, a exclusão, a humilhação, a incompreensão, e a impotência que as impediam de viver com dignidade. Ao ter um espaço onde podiam chorar, um espaço que realmente as valorizava, as mulheres indígenas puderam aliviar seus corações e voltar a sentir que suas vidas valiam a pena e ainda tinham importância.

He querido morirme, pero ya no tengo esto. Hay cura; cuando he llorado, he sacado lo malo. Ahora estoy feliz [...]. Es algo que siento en mi corazón, que por las organizaciones me fui sanando, porque hay quienes me ayudaron. Por eso estoy viva, no me dejaron morirme.³⁶

É neste sentido, que é possível afirmar que a *reparação* não dá conta da *sanación*. Aprofundamos nesta distinção no próximo item.

A contribuição da Ley de Mujeres e a coletiva das Actoras de Cambio

Foi a partir do livro *Ley de Mujeres*, de autoria de Amandine Fulchiron com a coletiva, publicado em 2020, que tomamos conhecimento das críticas das mulheres indígenas e de uma importante Coletiva que busca ir além da reparação formal oferecida pelo Estado. As *Actoras de cambio* empenham-se por uma solução substantiva que elas chamam de *sanación* dos males e danos suportados, por meio do resgate de valores e práticas comunitárias, num processo de *dignificación* das sobreviventes.

De 2005 até 2009, a Coletiva *Actoras de cambio* iniciou o que Amandine Fulchiron denomina como um *processo político e social*, acionado por 54 mulheres de origem Maya de quatro grupos étnicos diferentes - Q'eqchi', Mam, Chuj, e Kaqchikel - em busca de justiça e

³⁶ Depoimento extraído da pesquisa de doutorado de Amandine Fulchiron (2020, p. 11).

reconhecimento da violência sexual como genocídio contra mulheres indígenas.

O projeto das *Actoras de cambio* se propunha a denunciar o quanto de política havia na violação dos corpos das mulheres indígenas guatemaltecas estupradas durante a Guerra Civil para destruir a continuidade biológica, social e cultural. Com esse desígnio, havia um desafio que as *Actoras* tinham em vista: propor um processo reparador para as suas vidas, já que depois da violência sexual na Guerra, afirmam que se sentiam mortas - *muertas em vida* (Funchiron, 2020, p. 385). Agora sabem, porém, que são sobreviventes, e por isto querem se conectar novamente com a terra, com a vida, com suas tradições, suas comunidades e *ancestras*.

Para tal, reconhecem e delineiam juntas um caminho de força e construção para mais mulheres, de forma comunitária. E assim conseguem lidar com a violência de suas próprias casas, de suas famílias e comunidades, pela estratégia de *sanación*, que envolve o conhecimento tradicional e a sabedoria das avós ancestrais - como o uso de ervas, a busca de conexão com plantas e com a natureza. Pela cosmovisão Maya, entendem que a terra fala, sente e que seus corpos são energia.

Elsa Rabanales ao dialogar conosco nos revelava quanto a cosmovisão Maya vinha sendo utilizada como forma de cura e cuidado para as vítimas de violência, ainda tão feridas, para que pudessem se sentir confiantes a falar sobre os traumas vividos e ainda não cuidados pelo Estado:³⁷

Nuestro cuerpo es energía... estamos llenas de agua, fuego. Respiramos el aire y la tierra... cuatro elementos muy importantes en la cosmovisión Maya. Cuando nos conectamos en círculo con las mujeres, hay fuego, flores, plantas medicinales, hierbas... energía en nuestros chakras... el chakra de la garganta nos permite (sanar) hablar,

³⁷ Elsa Michelle Rabanales Vásquez é uma mulher maia, feminista com trajetória rural e parte da equipe das *Actoras de cambio*. Conversamos com ela nos dias 30 de agosto e 19 de outubro de 2021.

comunicarnos y crear... El chakra del corazón es el chakra del amor incondicional, y el chakra del reflejo solar que es el poder de las mujeres. El chakra de la raíz que nos conecta con la tierra. *La tierra nos sostiene, nos nutre, nos transforma también. Estas plantas pueden sanarnos. Arruda, hierbas... nos quitan las penas de nuestras almas.* Pedimos a las plantas que transformen nuestras vidas bendiciendo con vapor y ramos de plantas (grifo nosso).

Formadas em círculos que permitem que se conectem, as mulheres sentem o aroma das plantas ancestrais e, assim, podem tirar as tristezas da alma, transformando suas vidas. O “Padre Sol” e a “Madre Tierra” – deidades da sua ancestralidade – seriam sabedoria e conhecimento. Todavia, esse conhecimento seria autoconhecimento conquistado a partir do momento que conseguem falar sobre o que sentem, unidas umas com as outras, em relação de confiança, afeto e credibilidade ao que sentem e relatam. Para elas, as mulheres sobreviventes do conflito armado interno na Guatemala, desprotegidas e violentadas pelas próprias forças policiais trazem sequelas da violência vividas de diferentes maneiras. Recuperar o corpo, portanto, resgatar a energia para poder falar sobre a violência sofrida seriam a primeira etapa da *sanación* e de transformação de uma vítima, sujeito passivo, para ser sobrevivente: Atora de Transformação (*Actoras de cambio*). Nos expressou Elsa Rabanales (Elsy entre as Actoras): “no somos víctimas. Somos sobrevivientes. Podemos crear otras formas de sentirnos vivas nuevamente”.

Enquanto isso, o Estado só as enxergaria como vítimas e ainda assim as desacreditando e não dimensionando a profundidade de suas dores. Logo, o Estado não as repara.

Virgínia Elizabeth Gálvez Rafael (Vicky), ao dialogarmos sobre as violências continuadas contra as mulheres na Guatemala e sobre a militarização da sociedade, indica que a transformação cultural e de vínculos nasce nesse contexto de pós conflitos e é uma proposta tão

importante.³⁸ Evidencia o quanto esse processo de militarização da sociedade guatemalteca trouxe como consequência uma sociedade bélica e violenta para as mulheres:

Eso marcó la importancia de dar otra mirada a la vida, lo que las mujeres estaban viviendo en ese momento. La magnitud del problema, el contexto en que las mujeres vivimos amenaza a nuestras vidas. *Un sistema policial y legal no podrá nunca resolver la magnitud de las violencias que vivimos las mujeres. [...] Es una violencia que atravesó a la sociedad. (...) Esa es una transformación intercultural, de vínculos. Así, hay un cambio en lo que las mujeres pueden decir, y menos lo que las mujeres pueden decir para la discusión* (grifo nosso).

Tendo como marco o momento em que as mulheres denunciaram as violações sofridas a partir das assembleias comunitárias, aí perceberam que a união entre as mulheres indígenas colocava as bases de uma nova solidariedade, permitia que se sentissem acompanhadas e fortes para provocarem as autoridades comunitárias e o Estado. Passaram assim a ter alianças com outras mulheres e outras comunidades, se reunindo em debates e em festivais, denunciando as violências e o descaso estatal, mas também dançando, celebrando a vida.

As sobreviventes assim deixaram de ser indivíduos vitimados e passaram a se constituir cada vez mais em rede de mulheres. Esse é o esforço das *Actoras de cambio*, que já atuam em três municípios grandes, em que há três comunidades em um deles; cinco ou seis comunidades em outro e duas comunidades no outro. Há lideranças de cada comunidade. Cada liderança faz a réplica em seus próprios grupos e isso permite a projeção dos projetos. As próprias mulheres passam a ser *Actoras de cambio* e praticamente todas elas se convertem em potenciais lideranças, na medida em que estão mudando as suas próprias vidas, sentindo-se vivas, sendo agentes de multiplicação de

³⁸ Virginia Elizabeth Gálvez Rafael é ativista feminista de *Actoras de cambio*, se identifica como mestiça. Conversamos com ela no dia 8 de setembro de 2021.

mudanças, formando na comunidade redes que acompanham outras mulheres... As lideranças tomam as próprias decisões, são as que conhecem o seu próprio contexto.

Finalmente, nos festivais, há organizações internacionais que participam e trazem apoio, de modo que as redes de mulheres progressivamente deixam de ser uma experiência local ou nacional.

Contudo, este processo não está livre de forças cuja reação tem conteúdo, como veremos, patriarcal.

Quando as mulheres sobreviventes se organizam em reuniões, em festivais ou em rodas de *sanación* com ervas medicinais, elas são ainda alvo de críticas por serem consideradas bruxas, e em suas próprias comunidades há ameaças às *curandeiras*.

Elsa compartilhou esse temor conosco:

Nos critican por ser brujas, y en nuestras propias comunidades hay amenazas a las curanderas. Los hombres de nuestras comunidades nos ven con miedo, miedo a perder el machismo en la comunidad [...] Poder hablar de violencia en grupos de mujeres (es un poder). También hay aliados (hombres que dicen que pueden contar con nosotras, reconociendo el “hermoso trabajo” que se realiza). No importa quién seas. No importa qué castellano hables o dónde vivas, o cómo te vistas. Lo que importa son los cambios en tu vida y en la vida de toda la comunidad.

O poder que outorga a masculinidade numa comunidade ainda marcada pelo entronque patriarcal (Paredes, 2008; Cabnal, 2010) e pelas sombras de uma religiosidade ocidental misógina são desafios permanentes. Conseguir falar sobre a violência em grupos de mulheres, por conseguinte, é um poder de matriz feminista, e esse poder é dado comunitariamente. Não importa a quem seja. Não importa a origem geográfica ou étnica, quando são sobreviventes. O que importa, segundo elas, são as mudanças capazes de concretizar em suas vidas

e na vida de toda comunidade contra uma violência que tende a se renovar dentro das práticas estatais e fora delas.³⁹

Observe-se assim que, para além das denúncias da violência e das práticas de *sanación*, ao resgatarem um sentido feminista da comunidade há um claro processo de decolonização das subjetividades indígenas: contextualizam que não houve uma conquista, mas uma *invasão* espanhola, que usurpou todas as riquezas e que pretendia aniquilar os povos originários. Com a construção das estradas coloniais do México, destacam que seus antepassados foram escravizados e trabalharam forçados para o invasor colonial. Desse modo singelo, sem precisar apontar teorias modernas sobre as relações sociais de exploração, as mulheres indígenas lembram e interpretam a situação de opressão que acompanha secularmente os povos indígenas e que, com o conflito interno da guerra - e ainda hoje -, a história da destruição de territórios e corpos ainda se repete.

A formação de uma consciência crítica e prática não se limita, assim, ao resgate da memória curta e longa da exploração e violência, ou à denúncia e confronto das situações de agressão sexual. Elas observam que a educação escolar, por exemplo, não chega para as mulheres indígenas, o que provoca a migração forçada para que possam estudar. Dizem que a falta dessa formação reproduz hierarquias históricas entre homens e mulheres, e entre ladinos e maias.

Por esse motivo, o trabalho de prevenção inclui *Actoras* indígenas e não indígenas, e a formação de professores para trabalhar com todas as crianças - meninas e meninos: “tenemos que tomar el comando, como sociedad, de como parar [com o abuso sexual]”.⁴⁰

³⁹ Num episódio lembrado por Elsa Rabanales, sobre uma assembleia comunitária, as mulheres denunciaram que havia um violador na comunidade, identificando-o. A partir desta experiência, os homens entenderam que havia mulheres organizadas que sabiam como se reunir e o que fazer para defender-se.

⁴⁰ A afirmação é de Liduvina Méndez García, ativista e terapeuta nas *Actoras de cambio*. Observa-se que no trabalho da Coletiva há participação também de mulheres mestiças - “*mestiça de influência africana*”, como Liduvina se define. Este diálogo e acompanhamento às mulheres indígenas se concretiza principalmente nos cursos de “*formação de grupos de autoconsciencia feminista*”, e a partir dos “*diversos feminismos*”.

Assim, os povos indígenas têm logrado avanços significativos porque postulam direitos coletivamente e deste modo, superam a etapa imediata dos interesses ou das identidades primárias para definir objetivos mais substantivos. Veja-se na significação que Elsa Rabanales outorga ao processo de *dignificación* que as mulheres indígenas postulam. Ela estabelece uma distinção fundamental que supera o estatuto material da luta pela terra para um âmbito mais abstrato de luta pelo território, pelo ‘corpo-território’.

Pretendemos recuperar las tierras que nos han robado, pero también recuperar el territorio-cuerpo, que es sagrado, compuesto de energía, vibraciones y emociones. Utilizaron la violencia sexual como arma. Algo planeado y para matar. La *dignificación* sería la diferencia entre tierra y territorio... territorio-cuerpo es nuestro propio territorio. Este cuerpo es sagrado. Tenemos energía, vibraciones y emociones. La sanación trabaja con este cuerpo, y ¿cómo trabajar las emociones y devolver las vibraciones en ese cuerpo? ¿Cómo descifrar los mensajes dados por nuestro cuerpo? ¿Cómo ser plenamente consciente de estos mensajes? No sabía cómo defenderme de la agresión sexual y cómo ayudar a otras mujeres para que lo sepan, para que no volviera a suceder. ¡Este cuerpo no toca, no viola, y mucho menos se asesina!

Ainda destacou,

¿Cómo reconectar conmigo misma, con mi corazón? La *dignificación* es volver a darme sentido, rescatar mi centro, mi esencia. ¡Cómo volver a mi centro y saber de qué manera y qué cosas me hacen sentir bien!

Saberes ancestrais, saberes femininos, saberes dos corpos/territórios: são diversos os caminhos combinados para se conectar consigo mesmas e com o coletivo. A *dignificación* seria todo o processo de retorno a se reconectarem consigo mesmas, com o próprio coração.

Liduvina foi entrevistada remotamente nos dias 8 de setembro e 11 de outubro de 2021.

Assim, as mulheres a partir de sua própria liberdade e legitimidade buscam unir-se, incorporar-se, ao que Elsa Rabanales descreve como *acorpamiento*:

Acorparnos es algo que también estamos construyendo, es más que acompañar, no solo con el cuerpo, sino también con su esencia. O sea, estar contigo con la energía, con el cuerpo, estar conectadas. No solamente ¡estoy! y ¡ya!, sino que estoy con calor, siento el grupo, la manada de mujeres, por eso nos sentimos acuerpadas.⁴¹

O “acorar-se” lhes permite que sejam recuperadas coletivamente, buscando seu próprio espaço social, criando condições para uma vida justa para si individual e socialmente:

Construimos una red de mujeres con el sueño de acorparnos, caminamos por las casas y esto nos hace sentir vivas y presentes. Estas calles también son nuestras y no solo de grupos de militares, hombres o autoridades comunitarias. Todo esto permite que otras mujeres se beneficien del proceso de sanación.

O conceito de justiça também adquire um sentido histórico na perspectiva das mulheres, pois nos festivais comunitários se permite falar e recuperar a memória e a vida. Falam e relembram da violência porque desejam que se conheça a verdade sobre a guerra. “Hablar de eso es hacer justicia, sin culpa y sin vergüenza por lo que pasó. Construimos lo que entendemos que es justicia para nosotras mismas, continua Elsa, sobre as *Actoras de cambio*. Es sanarnos y que la violencia nunca vuelva a ocurrir en nuestros hogares y comunidades. Que se establezca la verdad sobre la guerra. Que las mujeres estén libres de toda violencia”.

E, como um anseio da alma dessas mulheres, afirma:

¡Eso es justicia! Recuperar la alegría y la vida es justicia, sin opresión. Trabajar juntas en las comunidades es justicia. Creen que hay sueños

⁴¹ Os diálogos virtuais com Elsa Rabanales ocorreram nos dias 20 de agosto e 19 de outubro de 2021.

y otras formas de vivir, con esperanzas para las mujeres de todo el mundo. Una construcción colectiva que ha permitido sanar todos los dolores.

De fato, segundo Liduvina Mendez García, “desde antes de los Acuerdos de Paz, el movimiento feminista en Guatemala ya tocaba el tema de la violencia contra las mujeres”, isto é, dos *incestos, estupro*s e as temáticas que agora as aproxima das mulheres indígenas que sofreram violência sexual. Nessa empreitada a Coletiva atua na perspectiva do feminismo comunitário e latino-americano sobre as dores vividas em que as mulheres “colocan sus fuerzas en la sobrevivencia”.⁴²

[Os] grupos de feminista de autoconciencia [servem para] reflexionar sobre lo que está sucediendo en nuestras vidas, trabajando en grupo y en el trabajo colectivo [...], vernos como víctimas... sería no tener mucho más que hacer.

Deste modo, é possível sintetizar que a proposta do trabalho das *Actoras de cambio* tem três fontes principais, designadas por Liduvina: o feminismo; a cosmovisão Maya e as terapias energéticas, onde o corpo é o centro, o componente principal, mas não está dissociado do espírito:

lo biológico, lo psicológico, la mente y el espíritu [...]. Es fundamental recuperar estas fuerzas para que la vida tenga una visión cosmocéntrica, como propone la visión de Maya, donde todo esté conectado, con responsabilidad y corresponsabilidad. Que puedan crear, recrear...

Observa-se assim, que a lógica de organização, a ética e princípios perseguidos, bem como as estratégias da *sanación* seguem etapas e procedimentos totalmente distintos aos propostos pela lógica da

⁴² Além da feminista comunitária guatemalteca, Lorena Cabnal, foram citadas algumas feministas, como as chilenas, Margarita Pisano e Andrea Franulich, do Movimiento Rebelde del Afuera; e Luz Méndez de la Vega, poetisa que resgatou a obra das escritoras guatemaltecas.

Justiça de Transição promovida pelos Sistemas Internacionais de Direitos Humanos.

Consideramos que esta tensão não significa que tenha se aberto uma rachadura abissal entre dois sistemas de justiça. Pelo contrário, consideramos que a ética de diálogo das *Actoras* abre uma brecha ou ponte para a reconstrução entre modelos de justiça de restauração e sanção.

Falta apenas a disposição e sensibilidade também para o diálogo seja do Estado, das leis dos homens, ou do sistema jurídico internacional, isto é, de todas as instâncias institucionais e acadêmicas para ouvir as vozes até agora desconsideradas.

Considerações Finais

Ao iniciar esta pesquisa, nos propusemos a analisar os instrumentos de memória e reparação da *Comisión de Esclarecimiento Histórico*, como um mecanismo formulado com apoio do Sistema Internacional de proteção de Direitos Humanos, e acordado pelos sujeitos do conflito guatemalteco para a garantia da Paz. Nosso propósito era identificar o tratamento que havia sido dado à questão de gênero no resgate da memória, priorizando a violência sexual contra as mulheres indígenas.

O relatório da *Comisión para el Esclarecimiento Histórico* (CEH) estima o número de pessoas executadas no período de massacres, mas negligência as variáveis raça e gênero. E mesmo quando há dados relativos à morte de indígenas, não precisa especificamente de quais comunidades e etnias esta população era originária. Com isso foi fortalecido o sentimento de descrença das vítimas quanto à vontade e interesse, ou competência do Estado para desenvolver os mecanismos de reparação material e simbólica.

As consequências do conflito armado interno, em termos de destruição de comunidades, deslocamento forçado, aumento da pobreza e exclusão social, têm naturalizado o tipo de violência que hoje

ainda é exercido contra as mulheres, bem como consagrado a impunidade de que gozam os responsáveis pelas violações dos direitos humanos. Além disso, vai se tornando banalizada a violência, sendo naturalizada e repetida nas relações dos homens com as mulheres na sociedade atual.

Observamos que, apesar da assinatura de normativas de direitos humanos pelo Estado da Guatemala para proteger, prevenir e reparar as mulheres vítimas, as recomendações da CEH recebiam muitas críticas quanto à efetividade. Nesta pesquisa foi possível identificar que as conclusões, a despeito das estatísticas apresentadas e das violações nomeadas, não foram sensíveis para captar o sofrimento psíquico, físico, sexual e espiritual das mulheres maia violadas sexualmente, na Guatemala. Tampouco, receberam reparação, e quando o fizeram, não foram de modo justo nem para restituir sua dignidade.

A explicação das dificuldades na realização da Justiça de Transição, no que foi possível corroborar, tem a ver principalmente com a carga de colonialidade que há no Estado que o incapacita para criar instrumentos em clave feminina e comunitária para a reparação, o que tem a ver em essência com aspectos de ordem racista e patriarcal. A tais relações de gênero, todavia, se soma o legado do patriarcado ancestral colonial, vigente ainda nas comunidades. A luta das mulheres indígenas precisa ser, então, tanto no plano nacional com as estruturas estatais, quanto no interior das comunidades, com os poderes locais.

Muito embora se saiba que, no período maior do terror de Estado, no início dos anos 1980, as principais vítimas da violência sexual foram indígenas maia que viviam em áreas rurais, e que agora a violência contemporânea contra mulheres atinge as mulheres ladinas que vivem em áreas urbanas, a brutalidade das matanças e os sinais de crueldade da violência sexual sobre os corpos mutilados das vítimas têm muitas características das atrocidades experimentadas durante o conflito. Logo, há um modo de operar na violência sexual que persiste em diversos níveis da sociedade guatemalteca.

Como conclusão do trabalho e sobretudo por conta dos diálogos virtuais realizados com algumas representantes das *Actoras de cambio*, percebemos que a justiça interna e o sistema internacional de direitos humanos ainda estão muito distantes de sentir a real dimensão dos traumas continuados de mulheres vítimas de violência sexual. Para além da impunidade dos agentes estatais e do quase inexistente comprometimento do Estado da Guatemala com a reparação dessas mulheres, os dados oficiais de documentos internos e internacionais ainda revelam a barreira linguística e a negligência sobre os dados que se referem às mulheres indígenas, deixando de descrever quais etnias, que línguas falam e muito menos traduzindo os seus documentos ou disponibilizando tradutores para elas.

As barreiras ao acesso à justiça são evidentes. Uma vítima de violência sexual na Guatemala de origem indígena, ainda hoje, sabe que enfrentará barreiras com deslocamento, transporte, alimentação para chegar até os órgãos de justiça para denunciar e periciar a violência que sofreu, fora os relatos de revitimização. As mulheres ainda não se sentem à vontade para serem ouvidas pelos agentes do Estado.

Por estes indícios, percebemos que apenas os documentos históricos, decisões e denúncias internacionais não nos trariam os sentimentos e a realidade de como viviam as mulheres vítimas da *pedagogia da crueldade*. Logo, fazia-se necessário buscar um diálogo mais direto com as mulheres indígenas que lutam pela verdade, a memória e para superar os traumas da guerra.

As primeiras luzes vieram da teoria feminista comunitária e a denúncia do entronque patriarcal, bem como de aportes conceituais que permitem especificar crimes, como os aqui estudados, como o femigenocídio.

Consideramos um avanço realmente importante para as teorias do direito e para o pensamento social sobre a violência o aporte deste feminismo localizado.

As principais respostas, de fato, vieram de um setor que atua periféricamente em relação às instituições, acordos internacionais e, inclusive, ao *mainstream* acadêmico sobre direitos humanos.

Foram as *Actoras de cambio*, mulheres indígenas e mestiças, ativistas e sobreviventes, as que trouxeram uma nova compreensão sobre o tipo de limitações da Justiça estatal para a reparação das vítimas. Livro essencial para esta compreensão foi a tese inicial *Ley de Mujeres*, de Amandine Fulchiron, e após, em co-autoria com as *Actoras de cambio*, a partir da qual tomamos conhecimento de *sanación* como estratégia do feminismo comunitário que vai além da reparação formal proposta pelo Estado.

O trabalho de campo “remoto” mediante diálogos virtuais com algumas participantes das *Actoras de cambio* nos fizeram reformular pressupostos desta pesquisa, como nossa aposta na centralidade do Estado e seu papel reparador, mesmo quando críticas sobre sua eficácia fossem feitas. Mais do que frustração pela falta de efetividade das ações do Estado, observamos que as mulheres sobreviventes não mais consideram o Estado como um interlocutor legítimo nas suas demandas. Elas podem até estabelecer diálogos com a justiça, com a polícia ou com instituições públicas. E podem repetir rituais da formalidade institucional burocrática, mas afirmam irredutíveis, abundando em exemplos, que as políticas de reparação do Estado não conseguem mudar o sentimento dos tempos do terror, de que: “se sentían muertas después de una violencia sexual en la guerra”.

Com o trabalho coletivo das *Actoras*, articulado nacionalmente em redes, e temporalmente vinculado às avós e ao seu espírito das “*ancestras*” do passado, agora, as mulheres se sentem *sobreviventes* no sentido que se outorga a sujeitos que ativamente participam da restauração das suas vidas. Por isso não são mais as *vítimas*.

É o caminho de força e construção para mais mulheres, de forma comunitária, e assim estão conseguindo lidar com a violência de suas próprias casas, de suas famílias e comunidades.

A dimensão espaço-temporal aqui precisa ser repensada no cenário pandêmico do confinamento, distanciamento e sofrimento. Da

imaginação treinada ao isolamento. O que o trabalho traz de mais original nesse cenário foi que, por meio de adaptações metodológicas, foi preciso estabelecer *diálogos remotos de campo*, webinários e foros virtuais no momento do isolamento global para a pesquisa. Na distância que afasta inclusive às próprias pesquisadoras deste projeto, pudemos *sentipensar* o calor do fogo das rodas de formação, o cheiro das ervas que purificam os corpos, ouvir a música dos festivais das *Actoras*.

Em diálogos que nos aproximaram, ouvindo-as, questionando-as e observando o que trazem nas redes sociais, enquanto movimento do feminismo comunitário, fomos compreendendo a descrença nas forças do Estado e suas estratégias para realmente sanar as sobreviventes de violações.

Compreendemos que o sistema internacional de direitos construiu mecanismos importantes para a defesa e promoção dos direitos humanos. Consideramos que o Estado democrático é fundamental para a consolidação desses direitos. No cenário de luta das *Actoras* e das mulheres de Guatemala, porém, é preciso interpretar com elas a sua luta por uma ruptura social com o modelo repressor, colonial, militarizado e profundamente misógino. Olhar para a perspectiva das mulheres que rompem com as perspectivas patriarcais, chamando a atenção para mudanças sociais que precisam ocorrer.

Logo, pensar tais violações a partir de novas perspectivas que produzam mudanças teórico-metodológicas é fundamental para uma reinterpretação das narrativas sobre a história indígena latino-americana e caribenha.

Isto posto, destaca-se, por último, que o presente artigo deixa o caminho aberto para futuras pesquisas, uma vez que as experiências das relações coloniais, das ditaduras, da ausência de democratização social e estatal, da falta de projetos para e com os povos indígenas são realidades que em grau diverso podem ser estendidas para a América Índia. Também nos deixa como reflexão futura, pesquisas acerca de como o Estado pode realmente sanar e compensar sobreviventes violadas sexualmente, para que voltem a viver de forma plena com

real dignidade humana. Como prevenir e sanar tais feridas, tem sido uma questão necessária e ainda esperando respostas. Também por isso essa violência precisa ser objeto de estudos, para que as causas que as promovem e justificam sejam esmiuçadas e afastadas.

Bibliografia

Amnistía internacional (8 de diciembre de 2004). *Vidas Rotas, crímenes contra mujeres en situaciones de Conflicto: No más violencia contra las mujeres..* Index Number: ACT 77/075/2004. <https://www.amnesty.org/es/wp-content/uploads/sites/4/2021/08/act770752004es.pdf>

Amnistía internacional (junio de 2005). *Guatemala: Ni protección, ni justicia, homicidios de mujeres en Guatemala.* <https://www.amnesty.org/en/wp-content/uploads/sites/4/2021/08/amr340172005es.pdf>

Arias, Arturo (1985) *El movimiento indígena en Guatemala: 1970-1983.* In Menjívar, Rafael y Daniel Camacho (coords.), *Movimientos populares en Centroamérica.* FLACSO – UNU – IISUNAM.

Berger, David Nathaniel (2019). *The Indigenous World 2019.* Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs. <https://www.iwgia.org/en/documents-and-publications/documents/4-the-indigenous-world-2019/file.html>

Burgos, Elizabeth (1985). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia.* Editora Siglo XXI.

Cabnal, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción y la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In Asociación para la cooperación (eds.), *Feministas siempre. Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 1073-1092). España: ACSUR-Las Segovias.

Casaús Arzú, Marta (2008). *El genocidio, la máxima expresión del racismo en Guatemala: una interpretación histórica y una reflexión*. F&G Editores.

CEH (Comisión para el Esclarecimiento Histórico) (1999). Informe Guatemala, Memoria del Silencio. Guatemala: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas (UNOPS). <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/guatemala-memoria-silencio/guatemala-memoria-del-silencio.pdf>.

CEPAL (2016). Anuario estadístico de América Latina y el Caribe. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/40972/4/S1601037_mu.pdf

CICV (Comitê Internacional da Cruz Vermelha) (2016). Convenções de Genebra de 12 de agosto de 1949.

CIDH/OEA. (Comisión Interamericana de Derechos Humanos) (1994). Convenção Interamericana para prevenir, punir e erradicar a violência contra a mulher, Convenção de Belém do Pará. CIDH/OEA <http://www.cidh.org/basicos/portugues/m.belem.do.para.htm>.

CIDH (Comisión Interamericana de Derechos Humanos). Situación de los derechos humanos en Guatemala: Diversidad, desigualdad y exclusión. Aprobado en 31 dic. 2015. <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/guatemala2016.pdf>

CIDH (Comisión Interamericana de Derechos Humanos). Situación de los derechos humanos en Guatemala: Aprobado 31

dic, 2017. <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/guatemala2017-es.pdf>

CMDH (Conferência Mundial de Direitos Humanos) (1993). Declaração e Programa de Ação de Viena..

Código Penal de Guatemala. Decreto n° 17-73. Guatemala, 1973. https://www.oas.org/juridico/spanish/mesicic2_gtm_codigo_penal.pdf

CVR (Comisión de la Verdad y Reconciliación - Peru) (2021). Justicia y reparación para mujeres víctimas de violencia sexual en contextos de conflicto armado interno. Lima: Consejería en Proyectos, 2007. <https://www.corteidh.or.cr/tablas/24457.pdf>

Diez, Andrea y Herrera, Kenia (2005). Violencia contra las mujeres. Tratamiento por parte de la justicia penal de Guatemala. Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales y Sociales, UNECIP https://biblioteca.cejamericas.org/bitstream/handle/2015/691/violenciacontramujeres_informeguatemala.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

Fals Borda, Orlando (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina* (Antología). In Moncayo, Victor Manuel (org.). Siglo del Hombre Editores/CLACSO.

Fulchiron, Amandine (2009). *Tejidos que llevan el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*. Consorcio Actoras de cambio, Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial.

Fulchiron, Amandine (2016). La violencia sexual como genocidio: Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado en Guatemala. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. UNAM. *Nueva Época*, Año LXI, (228), 391-422.

Fulchiron, Amandine (2020). *Ley de mujeres. Amor, poder propio, autoridad y comunidad*. Colectiva Actoras de cambio.

Gamarra, Jimena (2018). As mulheres indígenas como vítimas de violência nos Relatórios Finais das Comissões da Verdade da Guatemala e do Peru. [Dissertação-Mestrado]. São Paulo: PROLAM/USP.

Lagarde, Marcela (2006). *Del femicidio al feminicidio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Lugones, María (2008). Colonialidade e Gênero. *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*, (9), 73-101.

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación (2015). Palabras Preliminares - Registro Unificado de víctimas del terrorismo de Estado. Secretaria de Derechos Humanos de la Nación. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/1._palabras_preliminares-investigacion_ruvte-ildid.pdf

OIG. Observatório de Igualdade de Gênero da América Latina e do Caribe (2020). <https://oig.cepal.org/pt>

ONU (Organização das Nações Unidas). Convenção sobre a eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher - CEDAW. (adotada em 18 dez, 1979, entrou em vigor em 3 set. 1981), UN Doc A / 34/46, 1980.

ONU (Organização das Nações Unidas) (15 de septiembre de 1995). Declaração de Pequim e plataforma de ação – IV Conferência Mundial sobre a Mulher da ONU. https://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2013/03/declaracao_beijing.pdf.

Paredes, Julieta (2008). *Hilando Fino - Desde el Feminismo Comunitario. Mujeres*. La Paz: Creando Comunidad.

Quijano, Aníbal (2005). *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: Clacso.

Ramírez, Eva Rocío Herrera (2018). Caso Sepur Zarco e o uso do testemunho como prova fundamental. Publicado em Regras de Procedimento de Provas, Tribunal Penal Internacional (pp. 135-145). https://sistemasjudiciales.org/wp-content/uploads/2018/05/temasgenerales_herreraramirez-1.pdf.

Reginatto, Ana Carolina (2012). Justiça de transição e democratização na Guatemala (1985-1996). XVIII Encontro Regional (ANPUH-MG)..

REMHI (Recuperación de la Memoria Histórica) (1998). Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica Guatemala: Nunca Más. Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala. <https://www.odhag.org.gt/publicaciones/remhi-guatemala-nunca-mas/>

Segato, Rita (2014). Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. *Revista Sociedade e Estado*, 29(2). <https://www.scielo.br/j/se/a/XSfjZV5K7f9HkTy5SLTp7jw/?lang=es>.

Segato, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.

Sentencia caso Sepur Zarco (20 de noviembre de 2021), C-01076-2012-00021 O f. 2 (Primero de Sentencia Penal, Narcoactividad y Delitos contra el Ambiente febrero de 2016). https://reparations.qub.ac.uk/assets/uploads/sentencia_caso_sepur_zarco.pdf.

Stoll, David (1988). *Rigoberta Menchu and the story of all poor Guatemalans*. Colorado: Westview Press.

Torres-Rivas, Edelberto (2006). Guatemala. In: Sader, Emir et al. (coord.) *Enciclopédia Latinoamericana* (pp. 612-625). São Paulo: Boi tempo.

Desigualdades y violencias territoriales

La expansión piñera en Costa Rica y sus efectos en las mujeres migrantes y transfronterizas de Los Chiles de Alajuela¹

Andrea Artavia Vargas

En las zonas fronterizas de Costa Rica, las mujeres nos enfrentamos diariamente a las desigualdades y violencias territoriales ancladas a la expansión del extractivismo agrícola, en este caso de estudio, la expansión del monocultivo de la piña.² Las mujeres como principales encargadas de sostener la vida dentro de los territorios, encarnamos en nuestros cuerpos los procesos de acumulación y despojo producidos por un modelo de desarrollo que impone territorialidades incompatibles con la vida.

¹ Esta propuesta surge a partir de mi proyecto de investigación para optar por el título de maestría en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo, de la Facultad de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Ecuador, la cual lleva por título: “Expansión piñera en Los Chiles de Alajuela: violencias y resistencias territoriales desde las vivencias corporales de las mujeres”.

² En este trabajo, se reconoce la expansión del monocultivo de piña como una forma de *extractivismo agrícola* (Gudynas, 2009), ya que es una actividad de acumulación y apropiación, más que de producción, que maneja grandes volúmenes de materiales extraídos y destinados a la exportación, los cuales tienen escaso o ningún procesamiento. Además, se expresa a través de una economía de enclave, donde se concentra la cadena de valor y se da la desarticulación sectorial. Asimismo, tiene una alta intensidad de degradación ambiental y serias consecuencias sociales (Gudynas, 2013).

*Imagen 1. Fotografía de Antonia, participante del Proyecto FotoVoz
(Medio Queso de Los Chiles, Costa Rica, junio 2021)*



Durante las últimas dos décadas, la región norte de Costa Rica ha experimentado una acelerada y descontrolada expansión del monocultivo de la piña, siguiendo una lógica de acumulación por despojo (Harvey, 2005), como en el resto de la región centroamericana. No obstante, como ha sido discutido ampliamente por diversas autoras, las políticas neoliberales de mercado basadas en la economía de exportación, no son más que una nueva cara del mismo sistema de “acumulación originaria” (Federici, 2014), que ha estado presente en Latinoamérica y demás territorios empobrecidos del tercer mundo desde tiempos coloniales, sostenido desde los cuerpos-territorios, en particular de los cuerpos feminizados mediante la extracción de su fuerza de trabajo, sea esta remunerada o no.

Contrario al desarrollo esperado, los territorios en los cuales este cultivo se ha expandido con mayor fuerza presentan los índices de desarrollo humano más bajos a nivel nacional (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD]/Universidad de Costa Rica [UCR], 2016), siendo este el caso del cantón Los Chiles. Su ubicación fronteriza convierte a Los Chiles en “un espacio de oportunidad” dentro del mercado global debido a la alta movilidad de personas

que ingresan a Costa Rica en busca de fuentes laborales (Rodríguez y Prunier, 2020, p. 16). La piña, a diferencia de otros monocultivos, requiere una constante mano de obra durante todo el año, por lo que este sector se vuelve clave para la búsqueda de empleo. Ante esto, se hace necesario observar el papel que los procesos migratorios juegan en la expansión del extractivismo agrícola en Costa Rica.

Las transformaciones territoriales producidas por la expansión piñera afectan de manera diferenciada a las mujeres en esta zona fronteriza, y en particular a las mujeres nicaragüenses que han migrado a Costa Rica, ya sea para trabajar en las piñeras o que habitan los territorios afectados por la expansión de este monocultivo. Partiendo de lo anterior, en este estudio, busco analizar el fenómeno de la expansión piñera en la frontera norte de Costa Rica, desde la mirada, las voces y los cuerpos de mujeres nicaragüenses y transfronterizas de Medio Queso y Santa Fe de Los Chiles, haciendo énfasis en las desigualdades y violencias vinculadas a la lógica agroextractivista anclada a las exigencias del mercado global.

Para alcanzar los objetivos planteados, es necesario partir de un enfoque feminista que comprenda los procesos socioterritoriales que se enmarcan dentro de un contexto que articula las dinámicas locales, regionales y globales, y desde la experiencia situada de las mujeres migrantes nicaragüenses y transfronterizas como actrices políticas y figuras centrales en la reproducción de la vida de sus territorios. En este sentido, se hace fundamental hablar del cuerpo-territorio como una categoría que permite entender la relación simbiótica e interdependiente entre los cuerpos y los territorios físicos donde estos habitan. A su vez, el hogar y la comunidad como espacios transitados cotidianamente por las mujeres constituyen territorios próximos e íntimos, desde los cuales podemos entender las dinámicas locales- globales.

El trabajo de campo para esta investigación se llevó a cabo de marzo a julio del 2021 y se dividió en dos etapas (una presencial y otra a distancia). A través de entrevistas, talleres de cartografía social, el método FotoVoz y la convivencia diaria con las mujeres, pudimos

entre todas ir comprendiendo las diversas formas de violencia que permean los territorios y cómo les afecta de manera diferenciada a las mujeres migrantes y transfronterizas, así como las formas de resistencia y reexistencia que, desde sus posibilidades, producen diariamente.

Además, es fundamental señalar que, para la realización de esta investigación, se contó con el consentimiento oral de las participantes, así como un consentimiento escrito para la publicación de las fotografías. A su vez, como parte del acuerdo de confidencialidad, se cambiaron los nombres de las participantes y algunas fotos fueron modificadas.

Este artículo se organiza en cuatro secciones. En la primera, incluyo un abordaje contextual del fenómeno en estudio; seguidamente, abordo los principales elementos teórico- metodológicos que acompañaron la propuesta; en la tercera sección, presento los principales resultados obtenidos; y, finalmente, concluyo con una serie de consideraciones sobre el trabajo realizado.

Abordaje teórico-metodológico

Desde una perspectiva crítica, el territorio se puede concebir como una construcción social compleja que se produce a través de múltiples relaciones de poder (Haesbaert, 2013; Alonso- Fradejas, 2014), y que refiere a su vez, a un proceso histórico de producción vinculado a sentimientos de pertenencia e identidad, por un lado, y por límites y dominio, por otro (Santos, 2000). Por lo tanto, no existe una sola manera de producir el territorio. Por el contrario, Zambrano (2001) plantea el concepto de territorios plurales para comprender cómo en un mismo espacio, se da una multiplicidad de territorios, en los cuales se articulan múltiples y complejas relaciones de poder.

Svampa y Viale (2014) señalan que los agronegocios presentan una mayor complejidad en comparación con otros proyectos extractivistas debido a su capacidad para vincular diversos actores sociales

y económicos, y por los supuestos beneficios que trae como la generación de empleo y servicios. Esto convierte a dichos proyectos en un enemigo silencioso, el cual se va expandiendo sin generar mayor resistencia, y cuya presencia se naturaliza hasta llegar a formar parte del paisaje (Rodríguez, Obando y Acuña, 2018; Rodríguez y Prunier, 2020).

Ante el incremento de “escenarios ambientales de la apropiación y el despojo” (Ulloa, 2016, p. 124) en nuestra región latinoamericana, los feminismos han centrado su interés en comprender los procesos de transformación y violencia territorial anclados a los extractivismos que vivencian específicamente las mujeres y otros cuerpos feminizados.³ Desde estos aportes, situar a las mujeres como figuras centrales en la reproducción de la vida dentro de los territorios (Velásquez, 2019), así como la vida cotidiana como categoría de análisis, permite comprender cómo confluyen los procesos de producción de territorialidades extractivistas con “las reconfiguraciones del territorio corporal, local, nacional y global” (Marchese, 2019, p. 23).

Desde esta perspectiva, el territorio es comprendido como un espacio biofísico, geográfico, pero también social y corporal (García-Torres et al., 2017). De esta manera, los cuerpos también constituyen territorios atravesados por conflictos y disputas, y encarnan las desigualdades producidas por los extractivismos. En este sentido, la categoría “cuerpo-territorio” planteada por los feminismos comunitarios y territoriales, permite comprender desde una escala íntima, como lo es el cuerpo de las mujeres migrantes y transfronterizas, los procesos de producción y disputa territorial. El cuerpo-territorio constituye entonces, el lugar donde se encarnan las violencias territoriales, y es a su vez, el primer territorio de lucha y resistencia (Cabnal, 2010; Zaragocín, 2019; Cruz, 2020).

³ En este trabajo, se parte de los aportes feministas sobre los efectos del extractivismo en términos generales, pues permiten comprender cómo la lógica de acumulación y despojo que subyace a las actividades extractivistas impacta de manera diferenciada a los cuerpos feminizados dentro de los territorios.

Otros aportes se centran en la producción de territorialidades masculinizadas, y exploran la relación entre el estado-nación, el mercado, y la dominación masculina, lo cual genera una masculinización de los territorios que va a afectar de manera diferenciada los cuerpos (Brown 1992; Segato 2016; Ruiz 2019). De forma similar, diferentes investigaciones se inclinan a afirmar que el extractivismo produce una (re)patriarcalización del territorio (García-Torres et al., 2017; Féliz y Migliaro, 2017; Ayala, Zapata y Cortés, 2017; Cruz, 2020). Esta (re)patriarcalización se evidencia en una lógica masculinizada en la toma de decisiones, una mayor división social del trabajo y un aumento de la violencia sobre los cuerpos de las mujeres. Además, estudios sobre la relación entre género y espacio, concluyen que los espacios masculinizados producen y aumentan las relaciones asimétricas de poder, las cuales se encarnan en los cuerpos de las mujeres (Soto, 2013; Ahmed, 2014; Sabido, 2020). En este sentido, los proyectos extractivistas reproducen territorialidades masculinas que se imponen sobre otras formas de territorialidad en un mismo espacio, generando rupturas que exacerban las relaciones de poder disimétricas y aumentan las desigualdades sociales que atraviesan la vida de las mujeres.

Por otra parte, también se vuelven fundamentales los análisis sobre la relación entre género y migración en los contextos globales. En esta línea, los trabajos de Sassen (2003) y Brah (2011) señalan que el aumento de las mujeres migrantes en el mercado laboral en puestos cada vez más precarizados es un fenómeno global. Además, hacen énfasis en cómo “El trabajo de las mujeres, tanto dentro como fuera de casa, es un elemento constitutivo de la economía global” (Brah, 2011, p. 114), que es aprovechado por diferentes sectores de la economía, entre ellos el sector agroexportador. De manera similar, otras autoras plantean que junto a la fuerza laboral flexible femenina que es explotada por las empresas, el extractivismo no podría funcionar como lo hace sin el trabajo de mantenimiento y cuidados de la clase trabajadora, ya sea dentro del hogar como en los servicios sexo-afectivos vinculados al trabajo sexual en las zonas extractivistas (Ayala, Zapata y Cortés,

2017; Moncada, 2017; Ruiz, 2019). A raíz de esto, Constanzo (2017) plantea el concepto de *extracción de mujeres* para evidenciar la centralidad que tienen las mujeres en el sostenimiento del sistema extractivista y describir las distintas estrategias “deliberadas de violencia contra las mujeres para el control de los cuerpos y de los territorios a fin de mantener la reproducción del sistema” (p. 224).

Propuesta metodológica

A partir de mi estancia en las comunidades afectadas por la piña en la frontera norte de Costa Rica, observé que la mayoría de las mujeres guardaban una relación muy cercana con ambos países y con la frontera como espacio transitado cotidianamente. La frontera constituye un territorio dinámico, complejo y en constante devenir, marcado por diversas relaciones de poder y disputas territoriales en las que las mujeres migrantes y transfronterizas constituyen un actor central.

Para este estudio, me centré en analizar las violencias y desigualdades de género ancladas a la expansión piñera en Costa Rica a partir de las vivencias cotidianas de las mujeres migrantes nicaragüenses y transfronterizas que habitan Medio Queso y Santa Fe de Los Chiles. De este objetivo, surgieron diferentes preguntas que buscaron comprender el fenómeno de la expansión de este monocultivo en la zona fronteriza y su relación con las mujeres de estos territorios. Entre ellas me cuestioné sobre las formas de violencia y desigualdad que enmarcan y posibilitan la expansión de los agronegocios en la región centroamericana; el papel de las mujeres migrantes y transfronterizas en la expansión de la piña en esta zona; y las formas en que las mujeres encarnan y resisten ante las diferentes formas de violencia y desigualdad vinculadas a la expansión piñera en su vida cotidiana.

Elegí el método etnográfico y feminista para tener un mayor acercamiento a las mujeres en su día a día. A través de la convivencia diaria y las conversaciones informales, fui comprendiendo poco a poco cómo

la expansión piñera atraviesa y reconfigura los escenarios cotidianos donde transitan las mujeres: la comunidad, el hogar y el trabajo. Al mismo tiempo, la estancia en estos territorios me permitió comprender desde mi propia vivencia las violencias territoriales sentidas en mi propio cuerpo. Aunque nací en Costa Rica, crecí en Pital de San Carlos, uno de los territorios donde se ha expandido con mayor fuerza el monocultivo de piña en Costa Rica. Tanto yo como mi madre, mi abuela, mis tías, y mis primas, somos mujeres afectadas por la piña. Mi femealogía da cuenta de un continuum de violencia anclado a diversas formas de extractivismo agrícola encarnadas en nuestros cuerpos. Es por esta razón, que convivir con estas mujeres en sus hogares, acompañarlas en actividades comunitarias, observar las plantaciones de piña que las rodean, activó recuerdos y memorias que estaban adormecidas. Sentir la expansión de la piña en mi propia piel ha sido un proceso doloroso pero necesario para comprender a las mujeres, sus memorias de dolor y despojo, pero también entender sus estrategias para producir otras territorialidades que buscan sostener la vida en los territorios.

Las participantes

Somos mujeres valientas, emprendedoras, luchadoras, independientes, mujeres que de verdad la pulseamos, que día con día vamos echando para adelante, sin mirar los obstáculos, sin pensar en qué dirán de nosotras. Somos mujeres sin fronteras, fuertes y valientes; dueñas de nosotras mismas (Comentarios de Vanesa y Marina, participantes del Proyecto Foto-Voz, Santa Fe de Los Chiles, Costa Rica, junio 2021).

El grupo que formó parte de este estudio estuvo conformado por 21 mujeres (14 de Medio Queso y 7 de Santa Fe), quienes participaron en diferentes actividades propuestas con el fin de recoger la información necesaria. La edad promedio de las participantes fue de 35 a 45 años. Excepto una de las participantes, todas son madres, 13 son jefas de hogar y principales proveedoras de su familia. De las mujeres, 14 son nicara-güenses y proceden de diferentes regiones de este país o han habitado en varias partes del mismo. La mayoría de ellas proviene de las regiones

autónomas de la costa caribe y del departamento Río San Juan, y en menor medida de otros departamentos como Estelí, Chontales y Carazo. Algunas de ellas llegaron a Costa Rica de muy pequeñas y han vivido entre ambos países. El promedio de años de residir en Costa Rica es 23 años, sin embargo, tres de ellas tienen menos de 10 años y han migrado principalmente por la expansión de la piña que abrió nuevas posibilidades laborales. De las mujeres nacidas en Costa Rica, todas son hijas de padre o madre nicaragüenses y tres nacieron en comunidades transfronterizas, por lo que gozan de doble nacionalidad. Por otra parte, 8 mujeres han trabajado o trabajan actualmente en las plantaciones de piña y quienes no, han trabajado en su mayoría en la recolección de naranja o en otras actividades agroextractivistas, ya sea en Nicaragua o en Costa Rica. Además, 16 de ellas se dedican con su familia al trabajo de la tierra, ya sea en su propia parcela o en tierras prestadas o alquiladas. Todas trabajan en sus hogares y realizan un sinnúmero de actividades con el objetivo de obtener ingresos adicionales para el sostenimiento de sus familias, lo cual las convierte según sus propias palabras en “mujeres multifuncionales” (Comentario de Patricia, participante del Proyecto FotoVoz, Medio Queso de Los Chiles, Costa Rica, junio 2021).

Imagen 2. Fotografías de Patricia, participante del Proyecto FotoVoz (Medio Queso de Los Chiles, Costa Rica, junio 2021)



Imagen 3. Mapa sobre los flujos migratorios y migración femenina de las mujeres de Medio Queso y Santa Fe de Los Chiles, Costa Rica



Cartografía elaborada por Dany Villalobos para esta investigación (Setiembre, 2021).

Arriba se presenta un mapa (imagen 3) con los principales lugares de origen de las mujeres, así como los flujos migratorios que transcurren por esta porción fronteriza. De acuerdo con las participantes, Los Chiles constituye un punto de paso para muchas de las personas migrantes, quienes posteriormente deciden migrar, ya sea de manera temporal o permanente, hacia otras zonas del país en busca de mejores posibilidades laborales. La provincia de Heredia emerge como uno de los principales destinos en las últimas décadas, debido a la demanda de mano

de obra en las zonas francas, así como en las plantaciones de café. Esta dinámica se pudo observar principalmente en los hijos e hijas de las participantes, lo cual da cuenta de que la migración con fines laborales sigue siendo parte importante de la dinámica familiar como una estrategia para mejorar sus ingresos y calidad de vida, incluso cuando las familias ya han encontrado un lugar donde establecerse.

Técnicas de recolección de la información

El trabajo de campo lo realicé en dos etapas. La primera etapa la llevé a cabo directamente en las comunidades fronterizas Santa Fe y Medio Queso de Los Chiles, durante febrero y marzo del 2021. Las técnicas que empleé fueron la observación, talleres de cartografía social y entrevistas individuales. Durante esta etapa pude convivir con las mujeres en sus hogares, sus parcelas y en la comunidad, y vivir desde mi propia corporalidad los efectos de la expansión territorial de las formas de extractivismo establecidas en estos territorios. Además, pude tener un mayor acercamiento a la frontera entre Costa Rica y Nicaragua, específicamente el pueblo La Trocha, para conocer mejor la dinámica transfronteriza, y la relación de las mujeres con la frontera. Las entrevistas me permitieron profundizar en la temática a estudiar desde la voz de las mujeres como actoras políticas. En total entrevisté a 15 mujeres, 10 de Medio Queso y 5 de Santa Fe. Las categorías analíticas que estructuraron las entrevistas fueron: vida cotidiana, desigualdades de género en el hogar y en la comunidad, expansión piñera, y estrategias de lucha y resistencia.

Por su parte, realicé 2 talleres de cartografía social en cada comunidad. En Medio Queso participaron 9 mujeres y en Santa Fe 5 mujeres. A través de esta técnica, busqué conocer la percepción de las mujeres sobre el territorio y las transformaciones producidas a partir de la expansión piñera, así como la relación que existe para ellas entre el territorio donde habitan y sus cuerpos como territorios también afectados. A partir de la información obtenida de las cartografías sociales y contrastada con la información cartográfica

investigada, se crearon una serie de mapas para ver de manera gráfica la expansión de la piña en los territorios.

La segunda etapa la realicé durante los meses de abril a agosto en Nicaragua, con el fin de comprender los procesos estructurales y regionales de la migración femenina hacia Costa Rica. Durante esta etapa, decidí visitar algunas comunidades nicaragüenses para entender el contexto socioeconómico y las condiciones estructurales de violencia y desigualdad que enfrentan las mujeres en Nicaragua. Observé cómo viven las mujeres nicaragüenses su día a día, qué tipo de trabajos realizan y su papel en la economía de su país. Conversé de manera informal con las mujeres sobre los temas observados y también sobre su percepción acerca de la migración femenina y el trabajo en las plantaciones de piña, el cual parece estar bastante invisibilizado, especialmente en las zonas urbanas.

Por otro lado, esta segunda etapa sirvió para profundizar en las vivencias y los imaginarios de las mujeres migrantes y transfronterizas de Medio Queso y Santa Fe sobre la expansión piñera en sus territorios. Para esto, implementé el Proyecto FotoVoz, que consiste en una metodología narrativo-visual (Yáñez-Urbina et al., 2018), la cual permite el acercamiento a la representación social visual de la realidad que viven los sujetos –en este caso las mujeres migrantes y transfronterizas–, donde ellas son quienes eligen qué quieren compartir a través de las imágenes (Meirinho, 2017). Para Wang (1999, citado en Meirinho, 2017, p. 270), en la FotoVoz, es fundamental que la fotografía sea tomada por la población con la cual se trabaja y no por un sujeto externo a la realidad local, lo cual la diferencia de otras formas de representación social visual. Abrir un espacio para comentar y reflexionar sobre lo que las otras participantes miran, permite que las mujeres como actoras políticas construyan activamente conocimientos de forma colaborativa con otras mujeres de su comunidad.

Esta técnica fue elegida debido a su flexibilidad para ser implementada de forma virtual, opción elegida debido al aumento de casos por COVID-19 en las comunidades estudiadas durante este periodo. Las limitaciones encontradas en el campo (falta de recursos

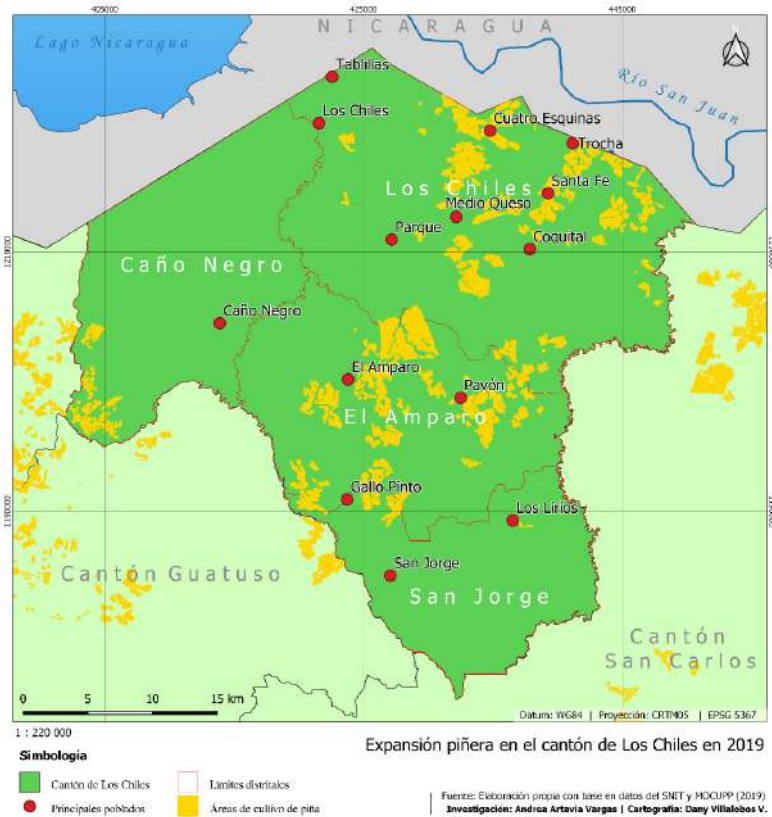
tecnológicos, internet limitado, pocos conocimientos sobre el uso de tecnologías), no fueron un impedimento para que un grupo de mujeres se animaran a participar en este proyecto. Por lo tanto, se adaptó la FotoVoz a un contexto virtual partiendo de los saberes y prácticas cotidianas de comunicación de las participantes. A través de sus teléfonos personales y la aplicación de WhatsApp, las mujeres pudieron tomar y compartir sus fotografías, acompañadas de comentarios orales o escritos, en respuesta a una pregunta vinculada a una categoría analítica. Esta dinámica se llevó a cabo durante 5 semanas, donde trabajamos las siguientes categorías: a) contexto y vida cotidiana; b) identidad y migración; c) retos y dificultades; d) luchas y resistencias; e) implicaciones de la expansión piñera en la vida de las mujeres.

Extractivismo agrícola, territorio fronterizo y migración femenina

Durante las últimas dos décadas, el extractivismo agrícola y en particular, la producción de piña, ha sido parte de una estrategia de desarrollo que ha buscado posicionar a Costa Rica dentro del mercado global. En la actualidad, con tan solo 51.100 km², Costa Rica es el principal exportador de piña a nivel mundial. Según el Monitoreo de Cambio de Uso de Paisajes Productivos (MOCUPP) del PNUD, en el 2018, se contabilizaron 65.671 hectáreas sembradas de piña en todo el país, muchas de las cuales no se encuentran registradas ante la Secretaría Técnica Nacional Ambiental (SETENA), lo cual muestra la falta de información en las fuentes oficiales (Federación Costarricense para la Conservación [FECON], 2019).

La Región Huetaar Norte ha experimentado una mayor expansión, ya que alrededor del 67% de las plantaciones de piña registradas se encuentran en este territorio (Ministerio Nacional de Ambiente y Energía [MINAE], 2020). En el caso concreto de Los Chiles, para el año 2015, la información satelital muestra 4924,1 hectáreas dedicadas al cultivo de piña solo en el cantón de Los Chiles, mientras que para el año 2019 el área total dedicada a la piña aumentó en 4000 hectáreas, para un total de 8 936,3 hectáreas en el cantón.

Imagen 4. Mapa sobre la expansión piñera en Los Chiles en 2019



Cartografía elaborada por Dany Villalobos para esta investigación (Julio, 2021).

Cabe mencionar que, durante este periodo, en la zona del distrito de Los Chiles en la que profundiza esta investigación, se multiplicó casi 5 veces el área de cultivo de piña como se indica en el cuadro 1.

Cuadro 1. Hectáreas cultivadas de piña en 2015 y 2019

Área	Hectáreas en 2015	Hectáreas en 2019	Porcentaje de aumento
Cantón	4 924,1	8 936,8	81,5%
Área de estudio	793,8	3861,7	486,5%

Fuente: datos tomados de MOCUPP.

La expansión acelerada de la producción de piña ha hecho que la economía de la región dependa en gran parte de este agronegocio, el cual se ha convertido en el primer producto de exportación de la zona (Hernández, 2012).

Para Acuña (2014), el aumento del extractivismo agrícola en la región forma parte de una fase de expansión del sistema capitalista a nivel global, “en el que emergen en la estructura económica regional los denominados nuevos ejes de acumulación sustentados en el desarrollo de actividades productivas, cuya orientación es hacia la satisfacción de la demanda externa” (p. 84). Para Rodríguez y Prunier (2020), en este proceso, las fronteras centroamericanas son transformadas en sitios estratégicos que cumplen un papel de “ventaja comparativa” dentro del mercado global (p. 20).

La frontera entre Costa Rica y Nicaragua

La zona fronteriza abordada en este estudio se ubica en el cantón de Los Chiles de Alajuela, el cual junto con los cantones de Guatuso y Upala, conforman el territorio norte-norte, uno de los 28 territorios en los que desde el Instituto Nacional de Desarrollo Rural (In-der) se ha dividido este país centroamericano como parte de una estrategia de ordenamiento territorial. A su vez, este territorio forma parte de la Región Huetar Norte (RHN), una de las seis regiones

político-económicas establecidas a finales de los años setenta y que se ha constituido bajo el modelo de desarrollo neoliberal como una Zona Económica Especial (ZEE) (León, 2015).

Esta zona fronteriza muestra un creciente dinamismo en relación al flujo de personas, bienes y servicios, además es una región que ha venido experimentando transformaciones económicas, geográficas y demográficas importantes en los últimos años, por lo que se ha consolidado como un espacio transfronterizo con una alta presencia de población móvil y migrante, principalmente de origen nicaragüense (Comisión Económica para América Latina [CEPAL], 2010, p. 17). A partir de la apertura de la carretera que conecta a Costa Rica con el Río San Juan en el 2011 y la llegada de las piñeras, esta zona fronteriza se ha convertido en uno de los puntos de paso más dinámicos de toda la frontera, pero que carece de regulación y control por parte del Estado, por lo que las disputas territoriales se dan a través de actores locales principalmente.

Al respecto, una de las participantes de Santa Fe menciona que “Antes había puesto de policía, pero lo quitaron porque dieron plata y empezaron a decir que el puesto no era necesario en la comunidad. Entonces todo empezó a andar clandestinamente y meter todo” (Marina, comunicación personal, Santa Fe de Los Chiles, Costa Rica, marzo 2021). Esto hace referencia al poder económico que tienen ciertos actores que son quienes toman decisiones pasando por encima de las mismas instituciones estatales.

Actualmente, el pueblo transfronterizo La Trocha se ha convertido en uno de los principales puntos de intercambio comercial para las comunidades cercanas, quienes prefieren recurrir a la frontera en busca de alimentos, medicamentos y otros servicios, pues movilizarse hasta las ciudades principales del lado costarricense sale caro y es más difícil debido a la distancia y el poco acceso a transporte público. Además, la carencia de controles en esta zona facilita la movilización a las personas que se encuentran en situación irregular dentro del país. Esta facilidad para movilizarse entre ambos países, permite a sus habitantes seguir fortaleciendo los lazos familiares y

comerciales. No obstante, las transformaciones que ha experimentado esta zona fronteriza de forma acelerada y descontrolada, han tenido muchas implicaciones en las comunidades y, como se verá más adelante, en las mujeres quienes son las principales gestoras de los territorios.

Por otro lado, bajo la gobernabilidad de esta frontera aparentemente descontrolada, subyacen discursos securitarios que crean “zonas graduadas de tolerancia’ y criminalización selectiva de prácticas del cruce irregular de frontera ” (Kron, 2010, p.55). Como apunta Kron (2010), esto conlleva a que las fuerzas de seguridad dentro de ciertas áreas, tengan permitido tolerar determinados movimientos y prácticas de cruces de frontera irregulares, como en el caso de los y las niñas que van a la escuela o las personas trabajadoras de la piña o la naranja, mientras que otros movimientos no son permitidos. Dicha tolerancia es permitida únicamente en el espacio fronterizo que ha sido definido por las fuerzas de seguridad, mientras no intenten ingresar hacia el centro de Costa Rica. Se podría pensar el territorio transfronterizo entonces como un espacio cercado y vigilado, cuya circulación dependerá de los intereses del estado- mercado.

Al mismo tiempo, existe un temor latente en la población de que las prácticas cotidianas y de sobrevivencia puedan ser criminalizadas, así como que surjan conflictos bélicos entre ambos países, o el ingreso de actores vinculados a prácticas delictivas como el narcotráfico y la trata.^{4 y 5} Al respecto, la investigadora Tania Rodríguez, quien

⁴ Durante el trabajo de campo, se pudo observar toda una red de vecinos que utiliza el WhatsApp para mantenerse informados en caso de que aparezca la policía migratoria, el tráfico u otra institución del gobierno, que pueda obstruir en sus actividades cotidianas.

⁵ Desde finales de los setenta hasta los noventa, la guerra en Nicaragua tuvo un impacto muy fuerte en las poblaciones transfronterizas, afectando a su vez las relaciones bilaterales (CEPAL, 2010). De acuerdo con las participantes, a estos conflictos se debe sumar la emergencia sanitaria por COVID-19, la cual generó una serie de imaginarios en los cuales la persona inmigrante fue vista como potencial portador del virus y por lo tanto una amenaza para el país. Ante esto, la frontera fue cerrada y vigilada, las comunidades fueron sitiadas por la policía, lo cual generó miedo en la población e intervino en sus actividades diarias. Sobre este punto, se recomienda ver el reportaje La

ha realizado diversos trabajos en esta zona fronteriza, menciona que los conflictos que ahora observamos en la frontera se han incrementado a partir de la construcción de la carretera 1856 y el conflicto con Isla Calero, conflictos entre los gobiernos de ambos países que tuvieron consecuencias a nivel local marcando una diferencia para la población transfronteriza pues se da una militarización de la frontera. Antes de esto, existía una mayor coordinación entre países a nivel de gobiernos locales: actividades para el mejoramiento cultural, social, etc. Ahora, se prohíbe a las instituciones reunirse y coordinar en conjunto (Tania Rodríguez, investigadora y profesora en la UCR, comunicación personal, mayo 2021). Esto muestra cómo “la violencia ha estado y sigue presente en las relaciones fronterizas y ha impactado directamente en los movimientos de la población” (CEPAL, 2010, p. 58). En resumen, como indica Hannerz “los escenarios de las zonas intersticias [como las fronteras] parecen llenos de vida, mas no completamente seguros” (1997, p. 23, traducción propia).

Migración nicaragüense a Costa Rica: la cara de la expansión piñera

Antes de 1970, la emigración nicaragüense era un fenómeno reducido, que representaba menos del 2% de la población, situación que cambió a partir de los años ochenta (Organización Internacional para las Migraciones [OIM], 2013). En la actualidad, se estima que la población migrante nicaragüense representa alrededor del 10% de su población nacional, porcentaje que no incluye a la población en situación irregular, temporal y transfronteriza (OIM, 2013). Los principales motivos para migrar se vinculan con aspectos socioeconómicos como la búsqueda de trabajo y mejores ingresos para sostener a sus familias. Costa Rica y Estados Unidos figuran como los principales destinos, sin embargo, a partir del endurecimiento de las políticas

Frontera dibujada, en el cual se exponen las diferentes medidas implementadas por el gobierno costarricense, las cuales atentan contra las poblaciones transfronterizas. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=J15OTLyq_Jc

migratorias en Estados Unidos en el 2001, España surge como un nuevo destino sobre todo para la migración femenina.

El incremento de los procesos migratorios en la región centroamericana se debe comprender en el marco de tres fenómenos que a nivel estructural han tenido importantes implicaciones en la región, a saber: “a) el proceso de urbanización y modernización productiva en la región, b) la crisis producida por el conflicto armado y c) la transnacionalización económica y laboral como consecuencia de la globalización mundial” (Dirección General de Migración y Extranjería [DGME], 2017, s.p.). En Costa Rica, la población migrante registrada representa casi el 10% de la población nacional y, de este porcentaje, el 77,3% corresponde a la población nicaragüense. La cercanía geográfica y la diferencia salarial entre ambos mercados laborales, entre otros factores, convierten a Costa Rica en el principal país de destino para la población migrante nicaragüense (DGME, 2017).⁶ Al respecto, Tapia (2017) menciona que “las disparidades económicas y las asimetrías entre países convierten a las fronteras en un recurso, en la medida que el cruce proporciona ganancias que no se obtienen en el territorio nacional, o por lo menos no en la misma proporción” (pp. 73-74).

A partir de la crisis política que atraviesa Nicaragua desde el 2018, la situación de violencia y el empobrecimiento han incrementado la migración hacia diferentes países, principalmente hacia Costa Rica.⁷ Aunado a esto, la crisis sanitaria vinculada al COVID-19 ha

⁶ El salario mínimo en Nicaragua establecido según diferentes ramas de actividad no alcanza para cubrir el costo total de la canasta básica y servicios básicos necesarios para el sostenimiento familiar (OIM, 2013).

⁷ Según la Comisión Internacional de Derechos Humanos (CIDH, 2019), un año después del inicio de la grave crisis de derechos humanos en Nicaragua en abril del 2018, se contabilizan más de 70.000 personas que se han visto forzadas a huir de este país, siendo Costa Rica el principal lugar de destino donde al menos 55.500 personas han solicitado protección internacional. Para este momento, 325 personas habían perdido su vida; 2.000 personas resultaron heridas; y se contaban al menos 700 personas detenidas y enjuiciadas; 300 profesionales de la salud despedidas; 144 estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (UNAN) expulsadas; y al menos 70 periodistas y trabajadores de medios exiliadas; hechos que hasta el momento han

profundizado las problemáticas ya señaladas (Fundación Nicaragüense para el Desarrollo Económico y Social [FUNIDES], 2021).

Ante este escenario, la migración con fines laborales tiene un importante peso en la economía nicaragüense, principalmente a través de las remesas familiares. De acuerdo con el Banco Central de Nicaragua, en el primer trimestre de este año, las remesas familiares representaron el 16% del PIB, lo cual significó un crecimiento del 17,9% en comparación con el mismo periodo del año anterior. Para este año, los principales países emisores de remesas fueron Estados Unidos (61,3%), España (15,4%), Costa Rica (13,3%), y Panamá (3,5%). A pesar de que Costa Rica es el principal país de destino para migrar, ocupa el tercer puesto como emisor de remesas, porcentaje que refleja en parte las dificultades que encuentran las personas que migran a nivel laboral y que les impide obtener ingresos suficientes para poder ahorrar y ayudar a sus familias en Nicaragua (OIM/UNFPA, 2008; Carazo, 2016; Rodríguez y Prunier, 2020). El aumento de remesas provenientes de España refleja un incremento en la población femenina que ha optado por migrar como una forma de sostener a sus familias.⁸

Según FUNIDES (2021), junto con las remesas, el aumento de las exportaciones en el área de la minería, principalmente la exportación del oro en bruto, se han convertido en pilares importantes de la economía nicaragüense. Ante esto, observamos un modelo económico basado en la exportación de minerales y mano de obra, y en el cual la mano de obra femenina emerge como un actor fundamental para sostener la crisis económica, pero a un alto costo psicosocial

quedado impunes. Aunado a esto, la crisis política ha tenido un impacto directo en la economía del país, lo cual posicionó a Nicaragua como el segundo país más pobre de América Latina en el 2019 (FUNIDES 2019). Tres años después del inicio de la crisis, vemos que la situación de violencia y represión no cesa, por lo que tales cifras son mucho mayores.

⁸ Esta situación fue evidente durante mi visita en Nicaragua. La población femenina que opta por migrar a España proviene generalmente del norte de Nicaragua y se moviliza a través de redes familiares y comunitarias. (Diario de campo, Nicaragua, junio 2021).

para las familias. Sobre esto, Sassen (2003) señala la exportación de trabajadores y trabajadoras y las remesas como instrumentos utilizados por los gobiernos con el objetivo de amortiguar el desempleo y la deuda externa producidos por las políticas de desarrollo.

Por otra parte, cabe destacar que Nicaragua presenta grandes desigualdades a nivel interno, siendo las regiones autónomas las que presentan los índices de desarrollo humano más bajos, así como los mayores niveles de pobreza y pobreza extrema (OIM, 2013). Este aspecto es importante pues gran parte de la población que ha migrado a la zona fronteriza en estudio provienen de estas regiones. Debido a esto, el departamento fronterizo con Costa Rica, Río San Juan, se ha convertido en un importante receptor de la población migrante, que potencia, además, la migración transfronteriza en esta zona (OIM, 2013). Dichas desigualdades sociales a lo interno de Nicaragua son aprovechadas por las empresas agroextractivistas en la zona fronteriza costarricense. Durante la última década, diferentes investigaciones han señalado la mano de obra migrante como una pieza clave en la configuración de un mercado regional de trabajo instalado en la zona transfronteriza entre Costa Rica y Nicaragua (Acuña, 2014; Carazo, 2016; Rodríguez y Prunier, 2020). Ante esto, se puede observar cómo la geografía de las piñeras se alimenta del flujo creciente de mano de obra nicaragüense cada vez más especializada y flexible (Rodríguez y Prunier, 2020).

Contrario a otros sectores de la economía regional, la expansión de la piña no cesa a pesar de la crisis económica que azota la región.⁹ Por el contrario, la lógica extractivista saca ventaja

de los flujos migratorios provocados por el empobrecimiento y los procesos de desplazamiento producidos por dichas crisis. Junto con el aumento de mano de obra migrante irregular se ha incrementado la figura del *contratista*, mediante la cual se puede disponer de

⁹ Por dar un ejemplo, si observamos los meses de mayor conflicto en Nicaragua durante la crisis política que dio inicio en el 2018, estos coinciden con el mayor número de exportaciones de piña. Datos disponibles en <https://canapep.com/estadisticas/>

una gran cantidad de trabajadores y trabajadoras todo el año, eximiendo a las empresas de sus compromisos laborales. Sobresale en el sector piñero la contratación de migración temporal o estacional, conformada principalmente por población rural con niveles educativos bastante bajos y provenientes de familias empobrecidas (OIM, 2013). Lo anterior refleja un fenómeno de empobrecimiento vinculado a procesos de despojo que atraviesa las áreas rurales nicaragüenses, donde la migración se convierte para muchos en la principal alternativa para obtener ingresos.¹⁰

Feminización de la migración

Las crisis económicas en la región centroamericana vinculadas a los programas de ajuste estructural, entre otras medidas económicas impuestas por el sistema neoliberal a partir de los ochenta, han provocado que cientos de mujeres deban migrar en busca de trabajos para obtener algún tipo de ingreso para sus familias, situación que ha sido aprovechada por las empresas agroextractivistas. Como ya se ha señalado, en el caso nicaragüense, la reciente crisis política agudizada por la crisis sanitaria ha obligado a muchas mujeres a migrar con el objetivo de sostener económicamente a sus familias. Los sectores económicos más golpeados por la crisis han sido aquellos con mayor representación femenina como comercio, hotelería y restaurantes. Ante esto, en el 2018, se observa una reducción del 17,7% en el número de mujeres afiliadas al Instituto Nacional de Seguro Social (INSS), lo cual se traduce en 71 mil mujeres que deben salir de

¹⁰ Nicaragua presenta una enorme brecha entre el sector rural y urbano. Las familias en las zonas rurales deben agenciarse su sostenimiento de muchas maneras, sobre todo a través de la agricultura de subsistencia. Muchas familias carecen de servicios básicos como agua, luz, servicios sanitarios, carreteras. Además, la calidad de la educación es muy inferior al sector urbano y muchas escuelas no cuentan con personal calificado; esto muestra por qué las tasas de analfabetismo sean mayores en el sector rural. Ante esto, la migración tanto a las zonas urbanas dentro de Nicaragua, como a otros países de la región, se vuelve a veces la única manera de apoyar a la familia (Diario de campo, Nicaragua, mayo 2021).

la formalidad e insertarse de manera precaria, informal y desigual en el mercado laboral, como la mayoría de mujeres nicaragüenses (FUNIDES, 2021).

Por otro lado, la reunificación familiar también figura como una motivación importante para migrar, así como huir de situaciones de violencia tanto dentro del hogar como a nivel estructural (OIM, 2008). La generalizada violencia de género que sufren las mujeres centroamericanas se ha vuelto uno de los motivos cada vez más recurrentes para migrar, y ha empezado a aceptarse como una causal de refugio en Costa Rica (DGME, 2017).

El siguiente comentario y collage fotográfico compartido por una de las participantes en el Proyecto FotoVoz muestra parte del significado de la migración para ellas:

Yo puse algunas fotos donde se ve lo que pasamos cuando migramos a otro país, aguantando hambre y sed, jalando maletas, caminando horas de horas, comidos de mosquitos, aguantando sol. La gente con miedo de que los detenga la ley por no ser de este país, y tal vez ilegal, como esta gente de Haití y de otros países que está pasando por acá para llegar a Estados Unidos, que vende lo poquito que tiene en su país para ir a buscar mejor vida. Desgraciadamente, la situación política de nuestro país ha hecho un desastre totalmente en muchas familias, así como algunas familias han quedado sin nada, muchas mujeres han dejado a sus padres e hijos para buscar mejor vida. Ya sea que se los traigan o les envían [dinero] (Comentario de Patricia, participante del Proyecto FotoVoz, Medio Queso de Los Chiles, Costa Rica, junio 2021).

Imagen 5. Collage fotográfico elaborado por Patricia, participante del Proyecto FotoVoz (Medio Queso de Los Chiles, Costa Rica, junio 2021)



En Costa Rica, ha habido un incremento importante en el número de mujeres migrantes nicaragüenses en las últimas dos décadas, las cuales superan el número de hombres migrantes. En la Encuesta Nacional de Hogares del 2016, el porcentaje de mujeres migrantes representaba el 53,6% de la población migrante nicaragüense en el país en situación regular (DGME, 2017). A pesar de la importancia social, cultural y económica de las mujeres migrantes nicaragüenses en Costa Rica, constituyen uno de los grupos más vulnerables. Esto se observa en la desigualdad de condiciones que deben enfrentar en el mercado laboral. Por ejemplo, las mujeres migrantes obtienen el 55% del salario promedio que cobran las mujeres costarricenses en puestos de baja calificación y el 81% en puestos de alta calificación.

Ante esto, las mujeres buscan cómo compensar dichas diferencias trabajando horas extras (DGME, 2017).

Además, se estima que la mitad de las mujeres trabajadoras migrantes nicaragüenses se encuentra en el sector informal de la economía, lo cual limita su acceso al seguro social. De acuerdo con el diagnóstico de la Política Migratoria Integral de Costa Rica (PMICR) del 2013, tan solo el 34% de las mujeres migrantes nicaragüenses cuentan con algún tipo de aseguramiento en comparación con el 69% de los hombres; además, indica que las mujeres presentan mayor rotación en el empleo. Aunado a esto, las mujeres migrantes también constituyen un grupo vulnerable frente al maltrato por acoso sexual y laboral, así como ser convertidas en víctimas de trata tanto en el trayecto hacia Costa Rica como dentro del país (DGME, 2017). Por otra parte, las mujeres migrantes se enfrentan a situaciones de vulnerabilidad como situación de pobreza, bajos niveles educativos y limitaciones en el acceso a seguro social, lo cual se traduce en altas de fertilidad, mayores que las mujeres costarricenses y que las mismas mujeres nicaragüenses en su país (OIM, 2013).¹¹ Todas estas situaciones de desigualdad y violencia se agudizan en el caso de las mujeres en situación migratoria irregular.

De acuerdo con los censos de población, las trabajadoras migrantes se emplean poco en la agricultura (un 8%) y buscan más el trabajo doméstico en las zonas urbanas. No obstante, esto no incluye a la gran cantidad de mujeres que se emplean mediante contrataciones informales debido, sobre todo, a su estatus migratorio irregular y condición transfronteriza. Su situación de vulnerabilidad se convierte en una *ventaja comparativa* para estas empresas quienes pueden aprovecharse de su fuerza laboral sin tener ninguna responsabilidad. Según las participantes, gran parte de las mujeres migrantes vienen huyendo de condiciones de violencia y desigualdad,

¹¹ La falta de acceso a la salud fue un tema recurrente entre las mujeres, quienes prefieren optar por atenderse en Nicaragua, donde reciben atención gratuita y sin discriminación (Diario de campo, Medio Queso y Santa Fe de Los Chiles, Costa Rica, marzo 2021).

por lo que prefieren estos trabajos, aunque mal remunerados. A su vez, es notorio que estas mujeres se encuentran en una situación de desamparo por ambos Estados, lo cual se evidencia en los casos de feminicidios donde ningún país quiere hacerse cargo.¹² Por otro lado, los procesos de regularización para las mujeres son difíciles, tediosos y costosos (OIM, 2008). El sistema está diseñado para que la gente se aburra y desista, además, los costos son muy altos para el salario que obtienen, lo cual obliga a las mujeres a continuar en su situación irregular.¹³ Además, según las participantes, los contratistas buscan principalmente a mujeres sin documentos, pues las que tienen documentos o son nacionales poseen derechos que la empresa no quiere asumir.

La expansión piñera desde las miradas, las voces y los cuerpos de las mujeres migrantes y transfronterizas

–Y ustedes ¿en qué parte de sus cuerpos colocarían los cultivos que existían antes de la piña?

–Yo los pondría en el corazón, porque me duelen, porque se han perdido, porque ya nada es igual (Marina, participante del taller de cartografía social en Santa Fe de Los Chiles, Costa Rica, marzo 2021)

En esta sección presento los resultados principales sobre la desigualdades y violencias que las mujeres vivencian diariamente,

¹² Un caso que muestra muy bien el desamparado estatal que vivencian las mujeres es el feminicidio de Darys Mora, el cual es analizado en el especial: El femicidio de Darys Mora, la herida más profunda de un pueblo transfronterizo, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=wTLEULXP0vE>

¹³ A través de las mismas mujeres, se corroboró que existe toda una red de profesionales en derecho en alianza con la Dirección de Migración y Extranjería que por un precio específico realizan sin mayor costo el trámite a las personas que así lo requieran, mientras que hacerlo de manera individual se vuelve una misión casi imposible. Esto evidencia el negocio que hay detrás del proceso de regularización migratoria (Diario de campo, Medio Queso de Los Chiles, Costa Rica, marzo 2021).

relacionadas con la expansión piñera en sus territorios, para lo cual me concentraré en cuatro puntos principales. Primero, me referiré al proceso de expansión de la piña en Santa Fe y Medio, que da cuenta de las principales transformaciones materiales y simbólicas, y que es parte de la memoria colectiva de las mujeres. En el segundo punto, presento algunas de las principales transformaciones socioambientales producidas por los procesos de acumulación y despojo vinculados a la expansión de la piña. Seguidamente, un tercer aspecto refiere a las violencias y desigualdades que se encarnan en los cuerpos de las mujeres y se expresan a través de una serie de malestares físicos y emocionales. Finalmente, me refiero a las formas de resistencia y prácticas de reexistencia, que desde sus posibilidades producen las mujeres en sus territorios.

Proceso de la expansión piñera en Santa Fe y Medio Queso

Santa Fe y Medio Queso son dos poblados de Los Chiles, que se ubican en la franja fronteriza norte de Costa Rica. Los orígenes de estos territorios han estado marcados por la violencia y el despojo de las personas que hoy los conforman. Con tan solo llegar a estas localidades, nos damos cuenta de que los intereses del mercado global vinculados a un extractivismo voraz permean toda la zona. Tal situación evidencia lo que Massey (2004) denomina un “sentido global de lugar”, que refiere a cómo “lo local y lo global se constituyen mutuamente” (p. 79), y producen identidades específicas en los lugares.

En el caso de Santa Fe, durante los sesenta y setenta la guerra en Nicaragua impulsó a un grupo de familias que vivían en el antiguo pueblo La Trocha a abrir camino por la montaña y buscar refugio en este nuevo territorio del lado costarricense. Las dificultades para progresar obligaron a la mayoría de las familias a vender sus tierras a una misma persona, quien fue acaparando tierra y poder en ambos lados de la frontera. A partir de los años noventa, comenzaron a llegar empresas agroextractivistas a la zona tales como TicoFruit (cuyo

producto principal ha sido la naranja), las cuales fueron comprando tierras en diferentes zonas, primero en Medio Queso y Coquitral a inicios de los noventa, hasta llegar a San Fe en el 95.¹⁴ y ¹⁵Esto generó una transformación importante en la zona, sobre todo por la demanda de mano de obra disponible para trabajar, particularmente en tiempo de zafra.¹⁶

A partir de este momento, nuevos monocultivos llegaron a la zona generando en la población una habituación a una cultura centrada en el extractivismo como principal fuente de ingreso. Dicha situación abrió paso para la llegada y expansión de la piña en la zona. Para las participantes la tierra en pocas manos, la debilidad de las organizaciones comunitarias, la desinformación de la población y la complicidad estatal, constituyeron aspectos claves en el proceso de expansión de la piña.¹⁷

De manera similar, Medio Queso fue un pueblo construido principalmente por familias nicaragüenses que llegaron hace varias décadas en busca de tierra donde asentarse. Medio Queso ha sido uno de los poblados de la zona donde la piña llegó más tardíamente

¹⁴ TicoFrut S.A. ubicada en la Zona Norte de Costa Rica y en las riberas del río San Juan en Nicaragua, ha sido una de las empresas productora y procesadora más importante de Centroamérica. En el año 2014, la empresa pasa a manos de los grupos Pellas de Nicaragua y Motta de Panamá, quienes adquirieron conjuntamente por medio de su afiliada Pelmont Investments S.A una participación mayoritaria del 60% de las acciones de la sociedad Rivara Holding S.A, sociedad que controla la empresa. El otro 40% está en manos del costarricense Carlos Odio. A partir de este año, la empresa ha recibido una serie de demandas por violación de derechos laborales (SocialismoHoy, 2015, <https://socialismohoy.com/ticofrut-la-explotacion-de-trabajadores-y-el-millonario-negocio-de-tres-paises/>).

¹⁵ Coquitral es un pueblo entre Santa Fe y Medio Queso el cual ha sido uno de los centros principales del agronegocio de la naranja en la zona.

¹⁶ La zafra es un término utilizado principalmente para el tiempo de cosecha y recolección de caña de azúcar, pero que es utilizado por las personas locales para la naranja, lo cual muestra el vocabulario vinculado a los agroextractivismos en la zona.

¹⁷ Los “pactos” entre Estado-mercado se evidencia en las solicitudes que la población hace para el mejoramiento de infraestructura o caminos, ya que la respuesta del gobierno local es que deben solicitarlo a las piñeras porque son parte de los compromisos para poder operar en estos territorios (Diario de campo, Medio Queso de Los Chiles, Costa Rica, marzo 2021).

y su expansión se ha dado en lo últimos cinco años. Lo anterior se debe a su ubicación en una zona de humedales que tienen una protección parcial por parte del Estado, la presencia de otras formas de monocultivos ya consolidados en la zona y, fundamentalmente, a la recuperación de tierras por parte de las familias campesinas, encabezadas principalmente por mujeres, quienes necesitadas de tierra para trabajar decidieron en el 2011 tomar la Finca Naranjales Holandeses, embarcándose en un proceso violento y desgastante, pero que terminó a favor de las familias quienes fundaron en estas tierras el asentamiento campesino El Triunfo.¹⁸ Actualmente, el asentamiento está compuesto por 131 familias, en su mayoría encabezadas por mujeres de origen nicaragüense, muchas de las cuales son madres solteras jefas de hogar.

Tanto en Santa Fe como en Medio Queso, la expansión ha sido sumamente acelerada y ha rodeado completamente a las comunidades, acorralando los hogares, los pequeños negocios, las plazas e instituciones como escuelas, colegios y centros de salud (ver anexos A y B). Las transformaciones territoriales vinculadas a la expansión piñera han convertido estos territorios en “paisajes del despojo” (Ojeda, 2016), lo cual ha tenido enormes implicaciones para las mujeres. Yendry, narra con dolor la forma en que sus territorios se fueron convirtiendo de forma repentina en territorios piñeros:

Vinieron y le echaron la arrastra, primero prendieron fuego a toda la montaña, ¡se quemó de una manera! Vieras que susto, fue algo tan feo que le pegaran fuego a la montaña, el humarascal, daba tristeza ver eso, luego echaron tractores, la arrastra, lo quitaron todo, y es un cambio totalmente distinto. Es triste realmente que quitaran la montaña, porque es bonito escuchar el canto de los animales, los

¹⁸ Las familias tuvieron que enfrentarse al poderoso sector agroempresarial de la zona, el cual tenía interés en estas tierras, y contaba con el apoyo del aparato estatal a través de diversas instituciones como la municipalidad, el patronato nacional de la infancia, el ministerio de educación, la policía local, y a algunos diputados, entre otros (Líderes y lideresas comunitarias de Medio Queso, comunicación personal, 19 de marzo 2021).

periquitos, ahora esto [pausa], un vacío, ahí lo que se siente es un vacío. (Yendry, comunicación personal, Medio Queso de Los Chiles, Costa Rica, marzo 2021).

Para Yendry la llegada de las piñeras trajo muerte, destrucción y contaminación, un “esto” que se siente como un vacío. La montaña y los animales que, junto a las poblaciones, formaban parte de todo un ecosistema de vida, quedaron de un día para otro enterrados bajo tierra.

De acuerdo con estas participantes, las empresas piñeras llegan sin avisar a nadie, o al menos no a ellas, por lo que su llegada genera miedo, se vuelve algo pavoroso y desagradable que “duele en el corazón” como mencionan otras participantes.

Imagen 6. “Desiertos de piña”. Fotografía tomada durante el trabajo de campo (Medio Queso de Los Chiles, Costa Rica, marzo 2021)



Fuente: archivo personal.

Las participantes también manifestaron su aflicción ante los drásticos cambios experimentados a partir de la llegada de la piñera. Marina menciona al respecto:

Ahora usted se queda diciendo, ¡¿pero aquí era la quebrada?! [] Ha cambiado mucho el clima, porque ya no hay esas tormentas que

habían antes, sopla menos la brisa porque antes había muchos árboles, recuerden que la piña trajo un desierto (Marina, participante del taller de cartografía social en Santa Fe de Los Chiles, Costa Rica, marzo 2021).

Durante el taller de cartografía social, las mujeres recordaron con nostalgia los cultivos que antes sembraban como caña, naranja criolla, limones, coco, melina, tiquizque, frijoles, ñame, maíz, jengibre, arroz, banano, yuca y pasto para animales. La reconfiguración territorial vinculada a la expansión piñera trajo consigo una serie de afectaciones que las mujeres perciben en el clima, en la alimentación, la economía, la seguridad y las distintas formas de vida, y por lo tanto en las posibilidades que les quedan. A continuación, profundizaré en cada uno de estos aspectos.

Reconfiguraciones territoriales: la vida cotidiana trastocada

La expansión piñera ha generado una serie de transformaciones en el territorio, con serias implicaciones para la vida diaria de las mujeres. Desde sus experiencias, las mujeres señalan que las transformaciones en el sistema socioeconómico, en el ecosistema natural, y el aumento descontrolado de población masculina, han tenido un impacto importante en las relaciones socio-espaciales, aumentando al mismo tiempo las violencias y desigualdades de género dentro de los territorios.

Transformaciones socioeconómicas

La expansión piñera se ha amparado en una consigna de desarrollo para las comunidades, sobre todo con relación a la generación de empleo. Esto ha sido notorio en las mismas participantes quienes muestran sentimientos ambivalentes al respecto, sobre todo en aquellas que dependen económicamente de este trabajo. Aun así,

manifiestan que el costo para las comunidades y las personas que trabajan es muy alto. Antonia menciona:

Gracias a Dios por el momento tengo un poco de trabajo en la piñera, aunque sé que indirectamente en ocasiones nos afecta. Pero a mí personalmente me ha favorecido para encontrar el sustento de mis hijas y mío, porque aquí en este sector aparte de la naranja y piña cuesta mucho obtener un trabajo. Para algunos es un poco dañino o preocupante, a otros nos favorece porque es donde podemos agarrar la platita para el sustento de nuestra familia (Comentario de Antonia, participante del Proyecto FotoVoz, Medio Queso de Los Chiles, Costa Rica, junio 2021).

*Imagen 7. Fotografía de Antonia, participante del Proyecto FotoVoz
(Medio Queso de Los Chiles, Costa Rica, junio 2021)*



Para otra de las participantes, la expansión se aprovecha de la necesidad de las personas, quienes deben trabajar en las piñeras por la falta de oportunidades laborales y por la desigualdad y precarización que viven en sus territorios. Esta participante señala una serie de

problemáticas asociadas a las piñeras que las personas, sobre todo migrantes en situación irregular, deben afrontar día a día:

Si bien es cierto, las piñeras generan empleo, no hay que negarlo, y mucha gente necesita de eso para sobrevivir. Pero, aunque nosotros no queramos, la piña hace daño en las comunidades. Aquí la expansión es mayor que en otras zonas, porque es zona fronteriza, es donde hay mano de obra barata, donde la pobre gente por la necesidad no le importa irse a ganar aunque sea tres mil pesos el día, bajo lluvia y sol, o en la noche.¹⁹ A la gente la tienen con contratistas, porque no contratan directamente, porque así se salvan de pagar esos montones de seguro, y así pueden tener gente de manera ilegal, así no pagan prestación social, no tienen derechos, pero sí ocupan que les hagan el trabajo. La gente a veces sabe la hora en que entra, pero no la hora en que sale. Además, se aprovechan mucho de las mujeres, se da el acoso sexual en los trabajos, y por la necesidad aguantan, no dicen nada y se callan. Las empresas no dejan a la gente que se organice para pelear por sus derechos porque los meten en la lista negra, los amenazan o los echan. Entonces la gente se calla porque necesita el trabajo. Eso no es justo, eso es una explotación que afecta a todo mundo, a los y las trabajadoras, a las familias. No llegaron las piñeras a hacer la vida bonita, la gente lo hace por necesidad (Comentario de Patricia, participante del Proyecto FotoVoz, Medio Queso de Los Chiles, Costa Rica, julio 2021).

En el relato anterior Patricia señala varias formas de violencia que sufren las mujeres en las piñeras. Por un lado, habla de lo conveniente que esta zona resulta para las empresas, las cuales extraen la fuerza laboral de las poblaciones sin obligaciones laborales. Para ella, la explotación que sufren las personas trabajadoras afecta también a sus familias y a las comunidades. Contrario al anhelado progreso, las familias deben vivir precariamente pues los salarios que pagan están muy por debajo del mínimo permitido. Al respecto, Carolina (imagen 8) menciona que ser el único sostén de su familia y

¹⁹ Tres mil pesos equivalen a menos de cinco dólares estadounidenses.

las limitaciones para tener una vivienda digna se han vuelto una de sus principales preocupaciones en los últimos años. Además, habla del dolor que experimenta al no poder estar con sus hijos debido al trabajo. Sus palabras reflejan la realidad que experimentan diariamente gran parte de las mujeres que habitan estos territorios, donde la piñera figura como la principal forma de ingreso.

Imagen 8. Fotografía de Carolina, participante del Proyecto FotoVoz (Medio Queso de Los chiles, Costa Rica, junio 2021)



Algunas participantes también consideran la piñera como un espacio laboral peligroso para las mujeres, quienes deben aguantar y callar por miedo a ser despedidas. Sin embargo, como señalan, el trabajo en la piñera es el principal ingreso para muchas de ellas, pues no hay otras fuentes laborales. Debido a los altos índices de violencia doméstica que enfrentan las mujeres en estos territorios, muchas deciden separarse de sus agresores, por lo cual buscan las piñeras para poder sostener a sus familias:

Para la mujer ha sido un cambio porque ahora las mujeres tienen un ingreso, ya no tiene que depender del marido. Mis hijas, las nietas,

todas trabajan en la piña y naranja. Ninguna tiene marido. Una de mis hijas se juntó con un hombre que le pegaba mucho, cuando eso ella no trabajaba en la piña. Ella empezó a cambiar y un día se enhuevó y hasta ahí, lo dejó. Ya hace como cuatro años. Tiene dos hijos. Vio que estaba sufriendo, que era demasiado. Ahí tuvo que trabajar en la piña. Ella dice que se siente mejor ahora, hay un cambio definitivamente bueno. Duerme tranquila, nadie la molesta. Los hijos miraban todo eso, estaban pequeños, pero ya son hombres. A veces llega muy cansada. (Flora, comunicación personal, Santa Fe de Los Chiles, Costa Rica, marzo 2021).

El relato anterior nos muestra cómo estas empresas han significado para estas mujeres un espacio para poder obtener un ingreso que las sostenga a ellas y a su familia, y así poder huir de la violencia ejercida por sus parejas. De alguna manera, este paso del *marido* al *patrón*, abre posibilidades para las mujeres donde pueden liberarse de la opresión que viven en el hogar, aunque esto implique someterse a formas de explotación laboral y en algunos casos, violencia sexual. Sin embargo, lo anterior también da cuenta de un continuum de violencia histórico contra las mujeres que permea estas comunidades y que es aprovechado por el extractivismo en su proceso de acumulación de capital.

Por otra parte, vemos que la nueva organización laboral que ha venido de la mano de las piñeras, no ha generado transformaciones en la organización interna de los hogares, pues son las mujeres quienes siguen encargándose de las actividades domésticas y de cuidados, así como de las actividades comunitarias. Ante esto, nos encontramos con mujeres sumamente cansadas debido a las extenuantes jornadas laborales. Al respecto, Capron (2014) señala que, dentro del capitalismo, “La organización del trabajo deja poco tiempo para el descanso o la socialización, además de que paga muy bajos salarios” (p. 165). Los salarios mal remunerados no alcanzan para cubrir las necesidades básicas de las familias, lo cual obliga a la mayoría de las mujeres a buscar otros ingresos adicionales. De acuerdo con las participantes, en muchos casos estos ingresos *adicionales* son

los que están sosteniendo realmente a las familias, sobre todo cuando los maridos se gastan el salario en un bar.

Otro punto fundamental que señalan las mujeres es la pérdida de los bienes comunes debido al acaparamiento de las tierras por parte de las empresas. Para ellas, la tierra no puede aguantar tanto, en algún momento las empresas se irán y ellas quedarán sin fuentes de empleo y sin tierra para cultivar:

Ahora hay trabajo, pero cuando eso se termine el campesino va a encontrar esas tierras áridas, aquí no va a haber vida. Esas tierras ya no van a querer dar nada por tantos químicos. La tierra se cansa, se friega. La tierra es como nosotras las mujeres que damos el fruto y luego ya nada, se cansa de tanto echarle. Quién sabe cómo va a ser el futuro de los que vienen, por eso ahora es más dura la vida (Flora, comunicación personal, Santa Fe de Los Chiles, Costa Rica, marzo 2021).

Las transformaciones socioterritoriales basadas en este modelo de apropiación y despojo de las comunidades han generado una serie de problemáticas, y han exacerbado las desigualdades ya existentes. Esto se puede observar en el aumento de la delincuencia, alcoholismo y drogadicción, deserción escolar, precariedad de las viviendas (por ejemplo, se puede ver en la creación de cuarterías), y la migración de la población joven a las zonas urbanas.

Además, el aumento de mujeres trabajando en las piñeras, ha derivado en una crisis de cuidados, en la cual la población infantil, adolescente y adulta mayor ha sido la más afectada. Lo anterior evidencia el papel central de las mujeres en los hogares y la comunidad, y cómo, ante la llegada de las piñeras, las estructuras desiguales de género que responsabilizan a las mujeres del cuidado se mantienen intactas. Ante esta situación, son otras mujeres como las abuelas, las vecinas o las hijas quienes asumen el cuidado de los otros.

Transformaciones en el ecosistema natural

Como ya las mujeres han comentado, las piñeras acabaron con gran parte de las montañas, ríos y humedales. Esto ha tenido un impacto en el aire, el agua, el suelo, es decir, la expansión ha despojado a los territorios de sus bienes comunes, lo cual trae serias implicaciones en la salud física y emocional de las mujeres. Patricia señala las diferentes formas en que las piñeras han venido a contaminar sus territorios:

A mí me afecta en muchas cosas. Cuando aún no estábamos rodeados de piña el aire que respirábamos no estaba tan contaminado como ahora. Ahora hay muchas enfermedades, mucha contaminación, las aguas del asentamiento están contaminadas. Antes los cañitos que habían eran limpios y cuando no teníamos agua por último tomábamos de ahí. Ahora están contaminados porque las piñeras hicieron desagües que caen en los cañitos del asentamiento y esa agua está llena de químicos, ni siquiera se puede usar para cultivos porque se queman. Los químicos son súper fuertes y malos y dañan los cultivos. Y no se puede ni pescar, antes se sacaban sardinitas que ahora ya no se ven (Comentario de Patricia, participante del Proyecto FotoVoz, Medio Queso de Los Chiles, Costa Rica, julio, 2021).

El proceso de cercamiento por parte de las piñeras y otras formas extractivistas como la naranja, han convertido los hogares y otros espacios comunitarios en zonas de riesgo para la salud de las mujeres debido a la constante exposición a los agroquímicos. Al respecto, Marina comparte lo siguiente:

Me identificaba hoy en el lugar donde estoy con mis animales, porque ellos están ahí encerrados a veces, como a veces me siento encerrada, atrapada entre la naranja y la piña. Estoy a 20 metros de la piña, a 25 metros de la naranja, entonces la única forma en la que estoy aquí progresando es estar encerrada, expuesta a mucho veneno y mucho químico. Es algo que también observo que la gente hace para ganar un poco de dinero, que no es lo justo que debería ser

(Comentario de Marina, participante del Proyecto FotoVoz, Santa Fe de Los Chiles, Costa Rica, junio, 2021).

Imágenes 9 y 10. Fotografías de Marina, participante del Proyecto FotoVoz (Santa Fe de Los Chiles, Costa Rica, julio, 2021)



De forma similar, Julieta vive en una casa ubicada a menos de veinte metros de la plantación de piña donde recibe todos los agroquímicos con los que fumigan el monocultivo. Comenta que su casa se ha vuelto una especie de cárcel para ella, pues sus enfermedades producidas a partir del trabajo en la piñera la incapacitaron de tal manera que ya casi no puede salir de ahí.

De 15 a 20 metros me dijo el médico que no estuviera cerca de la piña por los químicos. A veces por las noches yo me estoy ahogando. Pero ¿a dónde nos vamos a ir si no tenemos donde vivir? Las plagas de la piña se vienen para acá. Cuando hay químicos yo no duermo y me agarra una cosa horrible por las noches. El curandero me dijo: 'yo te curo, pero tenés que alejarte de esa piña, de los químicos. De qué me sirve darte medicina y vos absorbiendo todos los químicos'. Más que paso en la casa. Entonces no hay remedio para mí. Eso de la piña ha traído muchas consecuencias graves (Julieta, comunicación personal, Santa Fe de Los Chiles, Costa Rica, marzo 2021).

Vemos entonces cómo, junto al dolor por las transformaciones en el paisaje, las mujeres en estos territorios deben enfrentarse día a día a la contaminación de sus hogares y de sus cuerpos, lo cual se materializa en diversas enfermedades como se verá más adelante.

Masculinización de los territorios y violencia sexual

Un tema recurrente entre las mujeres fue el miedo que sienten a partir de la llegada de las piñeras. Al respecto, Patricia menciona que “antes en la montaña usted andaba tranquilamente, [tal vez con miedo por] un animal, pero andaba tranquila. Ahora se siente insegura por un hombre o alguien que le haga daño, como ese que salió y se desnudó” (Patricia, participante del taller de cartografía social, Medio Queso de Los Chiles, Costa Rica, marzo 2021). La preocupación por la presencia de un hombre que se exhibe desnudo frente a las mujeres en la comunidad ha sido un tema recurrente entre las mujeres solamente, lo cual muestra cómo la violencia está atravesada por relaciones sexo-genéricas y espaciales, y donde los cuerpos feminizados son impactados de manera diferenciada, cuya seguridad y libertad se ven amenazadas.

De acuerdo con lo comentado por las mujeres y observado en el trabajo de campo, el aumento de la violencia sexual las paraliza y las confina al hogar, como mencionan Cecilia y Grace:

A mí hasta miedo me da salir ya de mi casa. De noche jamás voy a salir, a menos que sea una emergencia. Hasta ir a la pulpería me da miedo. Aquí en estas comunidades parece sano pero tantas cosas que se ven. Cuando estoy solita, cierro la puerta y piensan que no estoy, si es alguien conocido sí abro (Cecilia, comunicación personal, Medio Queso de Los Chiles, Costa Rica, marzo 2021).

Yo tengo ya 23 años de vivir aquí. Corté como 10 o 12 años naranja, así me ganaba para el estudio de mis hijos. Ahora sí me dan ganas de ir, pero solita me da miedo, hay tantas cosas que pasan. Porque hay mucha gente y andan matando a la gente y se meten, y hay unos que

ni los conoces, violando gente, da miedo (Grace, comunicación personal, Medio Queso de Los Chiles, Costa Rica, marzo 2021).

En los talleres de cartografía social, las mujeres señalaron La Trocha como un espacio peligroso, debido a la carencia de control y vigilancia. En ambas comunidades, las calles fueron identificadas como espacios peligrosos, ya sea porque los camiones que trasladan la caña, piña y naranja ponen en peligro a las personas que transitan por ellas; pero también porque las calles tan solitarias son lugares donde las mujeres viven diariamente el acoso sexual, exhibicionismo y en casos más extremos, violaciones y feminicidios. Sobre este punto, llama la atención el comentario de Róger Altamirano, miembro de la Asociación de Desarrollo de Santa Fe, quien menciona que “Esta zona es peligrosa, solo que nosotros vivimos acá y ya ni lo notamos. Si a una mujer de camino a La Trocha la violan y no la matan, ya eso uno aquí lo ve como ganancia” (comunicación personal, Santa Fe de Los Chiles, Costa Rica, marzo 2021). Esto nos habla de un fenómeno de la violencia estructural sostenido desde los cuerpos de las mujeres, que ha sido desatendido por las autoridades y las mismas comunidades.

El cuerpo-territorio: las desigualdades y violencias encarnadas

Nuestro cuerpo es nuestra primera trinchera, pero también el lugar desde el cual se crea la esperanza. Es un territorio cargado de memorias, saberes, y emociones. Es un territorio susceptible a ser *afectado*. Desde la escala corporal, entonces, podemos aproximarnos a entender las diferentes afectaciones que las mujeres vivencian diariamente en los territorios piñeros, así como las formas en que resisten, construyen espacios de bienestar y encuentran las maneras de seguir sosteniendo una vida que valga la pena ser vivida.

En el mapa cuerpo-territorio (Imagen 11), se resumen las principales reflexiones surgidas de los talleres de cartografía social, donde las mujeres localizan en el cuerpo lo que cada una vive con relación a la expansión piñera de manera individual y colectiva. Como se puede observar en el mapa cuerpo-territorio, la mayor parte de símbolos, lugares y emociones son ubicados en el corazón, la cabeza y el estómago, así como algunas emociones y sensaciones que recorren todo el cuerpo. El miedo es una emoción que se repite en varias partes del cuerpo.

De acuerdo con los relatos de las mujeres, el miedo se puede comprender como una forma de dominación que sostiene las violencias territoriales y que forma parte del continuum de violencia contra las mujeres, presente en su memoria colectiva. Las mujeres me contaban cómo durante la guerra en los setenta y ochenta, vieron o escucharon de mujeres que fueron secuestradas y violadas, algunas mutiladas frente a sus familiares y vecinos. De acuerdo con Soto (2013), el miedo relacionado con la violencia sexual, y particularmente la violación, constituye un “discurso encarnado” (p. 212). Para ellas, el extractivismo incrementó el miedo, pues ahora hay más hombres desconocidos que entran y salen. Ante esto, las mujeres temen incluso ir a la pulpería solas a ciertas horas y su temor aumenta cuando las hijas quedan solas en los hogares. Las madres deben ausentarse de la casa con el pensamiento de si sus hijas quedarán a salvo, o se preocupan cuando estas deben caminar muy temprano a tomar el bus para el colegio.

Para Soto (2013), el miedo y la violencia “tienen componentes de género específicos” (p.201), por lo que no es de extrañar que la repentina masculinización de los espacios producida por la expansión piñera, aumente el miedo de las mujeres, ya que los cuerpos se perciben como como vulnerables y “fuera de lugar” (McDowell, 2000). Este miedo confina a las mujeres en sus hogares, produciendo feminidades que se ajustan a los mandatos de dominación, por un lado, creando lo que Ahmed (2014) ha denominado una “feminidad como domesticación” y por otro, una “feminidad como movilidad restringida” (p. 70).

Imagen 11. Mapa cuerpo-territorio. Sistematización de los mapas corporales realizados por las mujeres en los talleres de cartografía social en Santa Fe y Medio Queso de Los Chiles, Costa Rica, en marzo del 2021

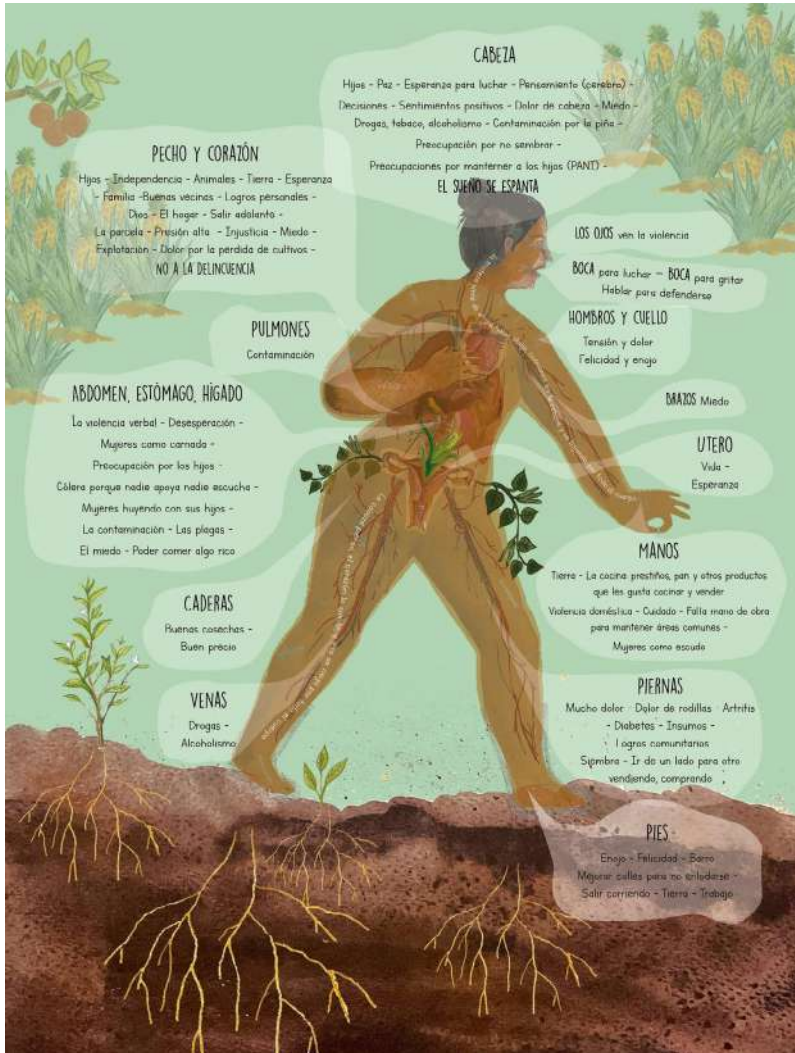


Ilustración realizada por Raquel Mora para esta investigación, noviembre 2021.

Otro aspecto que junto al miedo surge repetidamente es el sufrimiento y la tristeza. Tales aspectos son fundamentales a ser abordados pues se asocian a un estado de desesperanza en las mujeres. Es una desesperanza aprendida en los territorios que se vincula a la pérdida de los sueños y las ilusiones, una sensación de que ya no hay nada que se pueda hacer por mejorar las condiciones en las que una se encuentra. Como mencionan las mujeres, el constante sufrimiento pesa en el cuerpo, es una tristeza que “baja de arriba hacia abajo, comienza en la cabeza y va bajando por todo el cuerpo”. Para las mujeres, la piña y la naranja “mataron la ilusión de sembrar” (frases obtenidas del taller de cartografía social en Santa Fe de Los Chiles, Costa Rica, marzo 2021).

Ante el acaparamiento de tierras, la contaminación, y la explotación laboral, surgen la drogadicción, la delincuencia, el sentimiento de abandono, la exacerbación de la violencia como síntomas de un cuerpo social enfermo que se ha desconectado con el entorno. Son el resultado de una crisis multidimensional presente en los territorios que busca acabar lentamente con la vida (Zaragocín, 2019).

Las mujeres adultas mayores son quienes más expresan esta desesperanza. Recuerdan cómo en otros tiempos eran pobres, pero no les faltaba nada. Ahora hay trabajo, pero no son felices, y el futuro parece no ser prometedor. Como menciona Scheper-Hugues (1992), en los contextos donde el cuerpo ha sido habituado al trabajo físico, es frecuente escuchar expresiones como “no valgo nada”, lo cual refiere a su vez a una mercantilización de los cuerpos. En este escenario, la vejez y la enfermedad devienen cuerpos desechables sin valor, inservibles para el sistema económico que ya ha extraído toda su fuerza y vitalidad. Las condiciones de precariedad y ayudas paliativas que ofrece el sistema estatal solo acrecienta el vacío existencial en las mujeres de estos territorios.

La violencia es un tema bastante recurrente que las mujeres dejaron plasmado en el mapa cuerpo-territorio. Para ellas, “los ojos ven la violencia”, los golpes se dan a través de “las manos”. Pero no solo se refieren a la violencia física, también aluden a la violencia

psicológica y simbólica: “a veces las palabras duelen más que los golpes, uno se lo traga y lo siente en el estómago” (frases obtenidas del taller de cartografía social en Medio Queso de Los Chiles, Costa Rica, marzo 2021).

A partir de las violencias territoriales que las mujeres vinculan con la expansión piñera, emergen sentimientos y emociones que se materializan en malestares y dolencias que afectan los cuerpos. Para las participantes, muchas de estas enfermedades están relacionadas con la expansión del extractivismo en la zona, algunas más directamente que otras. Por ejemplo: la mayoría de problemas respiratorios los atribuyen a la exposición permanente a los agrotóxicos utilizados en las piñeras, situación a la que están expuestas tanto las mujeres que viven a pocos metros de las piñeras, pero también aquellas que trabajan en las plantaciones. Junto con la enfermedad, el agotamiento emerge como otra forma de dominación que produce subjetividades dóciles, sumisas, tan cansadas que no puedan luchar para defenderse. Frente a la enfermedad y el cansancio, se hace evidente cómo la complicidad entre el estado-mercado hace que el sistema de salud, el sistema migratorio y el ministerio de trabajo no actúen en defensa de los derechos de las mujeres. Hay una indefensión de los derechos a la vida digna.

Finalmente, la preocupación, el estrés y la ansiedad vinculadas a la gestión psicosocial de los problemas comunitarios y familiares que han surgido en la última década en los territorios, también se expresa en el cuerpo mediante dolencias y malestares que aquejan diariamente a las mujeres. Sobre esto, Ahmed (2014) señala que el miedo como ansiedad es un reflejo de las transformaciones que ocurren en los espacios, que llevan a una pérdida del control y provocan incertidumbre, aspectos que caracterizan al mundo global en el que vivimos hoy día. Estos malestares pueden llegar a ser tan incapacitantes para las mujeres, por lo que muchas veces se refugian en sus hogares negándose a salir.

Producción de territorialidades de resistencia y prácticas de reexistencia

Para mí, mi territorio es mi casita, mi familia, mis hijos, aunque tengo unos por aquí y otros por allá. Para mí, mi territorio es mi cuerpo, mi territorio es mío.

(Narrativa colectiva, taller de cartografía social en Medio Queso de Los Chiles, Costa Rica, marzo 2021)

A través de estas reflexiones, las mujeres migrantes y transfronterizas nos hablan de cómo sus comunidades, sus hogares y sus cuerpos constituyen territorios políticos en permanente disputa y por tanto susceptibles a ser *afectados*.

Desde el cuerpo-territorio, las mujeres nos ponen en evidencia un cuerpo que siente y que está en constante alerta. Frases como “La cabeza piensa, el corazón lo siente, y eso se riega por todo el cuerpo” (frase tomada del taller de cartografía social en Santa Fe de Los Chiles, Costa Rica, marzo 2021), nos hablan de un cuerpo interconectado, donde emerge una dimensión relacional y afectiva del territorio. El útero se identifica como un territorio político que genera vida y esperanza ante un sistema económico que busca acabar con la vida.

Las mujeres señalan reiteradamente los vínculos afectivos con su familia, sobre todo con sus hijos e hijas, quienes son su principal motor para salir adelante, a la vez que su mayor preocupación pues desean proporcionarles todo lo necesario para su bienestar.

También ubican en el cuerpo su relación con la tierra, las buenas vecinas, los animales, el trabajo, Dios, el hogar, la parcela y la comunidad. Para ellas, el trabajo con la tierra y los animales forman parte de su identidad y son uno de los principales medios por los cuales logran resistir, como indica Vanesa “Cuando sembramos, tenemos esperanza” (participante del taller de cartografía social en Santa Fe de Los Chiles, Costa Rica, marzo 2021).

*Imagen 12. Fotografía de Carolina, participante del Proyecto FotoVoz
(Medio Queso de Los Chiles, julio 2021)*



*Imagen 13. Fotografía de Josefina, participante del Proyecto FotoVoz
(Medio Queso de Los Chiles, Costa Rica, junio 2021)*



Desde la vivencia de las mujeres, el hogar deviene territorio político. La casa como territorio ha sido un espacio construido lentamente que refleja la lucha y los deseos de las mujeres de superarse, de tener algo propio. Es así, un depósito de memoria, al igual que el cuerpo, en la cual se guardan los procesos de lucha históricos que le atraviesan. Así, en la casa se observa el proceso de lucha que muchas de ellas han llevado en soledad. Es un proceso por la permanencia y por la vida.

El cercamiento y la contaminación de los hogares es para ellas uno de los principales desafíos. Las mujeres se sienten acorraladas en sus propias casas, pero es desde ahí donde buscan formas de hacer frente a las nuevas territorialidades impuestas. El hogar también es el territorio que debe ser defendido de la delincuencia que ha venido en aumento a partir de la expansión piñera. De acuerdo con hooks (1991), desde los feminismos negros se ha analizado la casa como un espacio de resistencia pues constituía uno de los pocos lugares seguros en el contexto de esclavitud y racismo social. Al respecto, la autora menciona que,

Las mujeres negras resistían creando un hogar, cuyos miembros, todos de su misma raza [...] encontrábamos la posibilidad de reafirmarnos con el intelecto y el corazón, por encima de la pobreza, el infortunio y las privaciones, porque allí recuperábamos la dignidad que se nos negaba afuera, en el espacio público (1991, p. 42, citado en McDowell, 2000, p. 136).

De forma similar, el hogar en este contexto agroextractivista y fronterizo ha significado un espacio fundamental de lucha, resistencia, recuperación de la memoria y producción de identidades, en el cual las mujeres han buscado crear un “sentido de lugar” (Massey, 2004), especialmente en el caso de aquellas mujeres nicaragüenses que tuvieron que migrar a Costa Rica con el objetivo de mejorar sus condiciones de vida. Es en el hogar donde pueden ser ellas abiertamente, sin que nadie las discrimine, y donde pueden continuar conservando su cultura sin ser cuestionadas. Esto fue muy evidente durante el trabajo de campo, pues cada día se hablaba de alguna comida

nicaragüense, como los tamales, las güirilas, o las rosquillas, o mencionaban cómo la música chinamera les recuerda su pueblo. Incluso aquellas mujeres nacidas de lado costarricense manifiestan una identidad compartida que da cuenta de su relación transfronteriza. Este es el caso de Vanesa, quien comenta:

Igual que muchas personas de aquí, sí somos hijas de padres nicaragüenses, o abuelos, pero yo nací aquí, igual a uno lo identifican con los padres migrantes porque sabemos las costumbres, como el tamal mudo, es lo que me identifica. Mi mamá no se crió en Nicaragua, se la trajeron a los 5 años, tiene más de 50 años de vivir aquí, entonces la tradición de Nicaragua no la sabe mucho, mi abuela sí. Pero sí tenemos mucha relación con la frontera, ahí se usan los córdobas, ahí se vende se compra, estamos a un paso de territorio nica. Ahí igual uno va poniendo en práctica las costumbres. Son riquísimos: los nacatamales, la chicha, pinol, pozol, cerdo, con eso nos crió mi mamá (Vanesa, participante del Proyecto FotoVoz, Santa Fe de Los Chiles, Costa Rica, junio 2021).

Vemos entonces que las referencias y prácticas vinculadas con su lugar de origen tan constantes entre las mujeres en el espacio doméstico, también se vuelven prácticas de resistencia y reexistencia frente a los extractivismos, pues para muchas, estos saberes transmitidos en el espacio familiar son los que les ayudan a salir adelante cada día, como señala Marina:

Nosotros nos identificamos con los bizcochos que en Nicaragua les llamamos las rosquillas, y eso ha sido la fuente de la familia, para hacer ingresos. Ella [mi mamá] nos enseñó a hacer esas rosquillitas a todas, entonces cualquier necesidad que uno tenga ya uno dice vamos a hacer rosquillas, bizcochos (Marina, participante del Proyecto FotoVoz, Santa Fe de Los Chiles, Costa Rica, junio 2021).

Imagen 14. Fotografía de Marina, participante del Proyecto FotoVoz (Santa Fe de Los Chiles, Costa Rica, junio 2021)



Además, en los hogares también se organizan y coordinan muchas de las acciones políticas de defensa territorial frente a la discriminación social, la violencia institucional y la explotación empresarial. Por lo tanto, para las mujeres, el hogar es tanto el espacio donde habitan como el punto de encuentro desde el cual accionar.

Consideraciones finales

Este estudio tuvo como objetivo principal analizar las desigualdades y violencias vinculadas a la expansión piñera en la frontera norte de Costa Rica, desde la mirada, las voces y los cuerpos de mujeres nicaragüenses y transfronterizas de Medio Queso y Santa Fe de Los Chiles. Para lograr el objetivo central, se trabajó mediante el método etnográfico y feminista, con el fin de tener un contacto directo con

las mujeres participantes y poder comprender mejor las implicaciones que la expansión piñera tiene en su diario vivir.

El trabajo de campo se llevó a cabo en dos etapas, una presencial en Medio Queso, Santa Fe y sus alrededores, y una a distancia. En la primera etapa, se realizaron entrevistas individuales, observación participante y talleres de cartografía social en las comunidades. Durante la segunda etapa, se realizó observación no participante en diferentes comunidades de Nicaragua para conocer aspectos relacionados con la desigualdad y violencia estructural que vivencian las mujeres en este país y cómo esto influye en su decisión para migrar a Costa Rica. Además, con el objetivo de profundizar sobre las implicaciones de la expansión piñera para las mujeres migrantes y transfronterizas de estos territorios, se llevó a cabo el Proyecto FotoVoz adaptado a un formato virtual, con parte del grupo de mujeres de Medio Queso y Santa Fe que participaron de las actividades presenciales.

Para comprender mejor el fenómeno a estudiar, se abarcaron tres escalas geográficas distintas: la comunidad, el hogar y el cuerpo. Estos tres territorios constituyeron lugares clave para comprender desde la vida cotidiana de las mujeres los conflictos territoriales que subyacen a las dinámicas y transformaciones locales-globales del sistema actual, además de que evidenciaron el papel de las mujeres en el sostenimiento del extractivismo agrícola en estos territorios. En ese sentido, las categorías analíticas que estructuraron este estudio fueron: a) contexto y vida cotidiana; b) identidad y migración; c) retos y dificultades; d) luchas y resistencias; e) implicaciones de la expansión piñera en la vida de las mujeres.

Este estudio constituye un aporte importante en el campo de las ciencias sociales en Centroamérica y en particular en Costa Rica, ya que son muy reducidas las investigaciones que abordan el tema del extractivismo agrícola desde una mirada feminista que coloque a las mujeres como actoras políticas, y profundice en la vida cotidiana y el territorio como categorías centrales para estudiar este fenómeno. En términos generales, los estudios sobre la expansión piñera en Costa

Rica han generado aportes fundamentales sobre los impactos generales a nivel socio-ambiental y la vulneración de derechos a nivel laboral, exploran el papel del estado en los procesos de expansión, y analizan el papel de los movimientos sociales que luchan y resisten ante esta forma de extractivismo. No obstante, no profundizan en la vivencia de la expansión piñera desde corporalidades e identidades distintas.

Por lo tanto, centrar la mirada en las mujeres migrantes y transfronterizas que habitan los territorios fronterizos permite entender entonces, cómo el género, la nacionalidad, el estatus migratorio, la edad y la clase social se vuelven categorías contingentes que producen experiencias sustancialmente diferenciadas entre los sujetos en relación a un mismo fenómeno. A su vez, se vuelve un aporte necesario para los estudios de frontera, donde esta porción fronteriza entre Costa Rica y Nicaragua emerge como un territorio complejo en constante disputa, atravesado por intensas relaciones de poder. La frontera es vista entonces, como un espacio de oportunidad para la expansión de los extractivismos que forma parte de una estrategia de desarrollo basada en el acaparamiento, la acumulación y el despojo de los territorios geográficos, sociales, y corporales, lo cual agudiza las formas de desigualdad y violencia que atraviesan la vida de las mujeres.

Entre los principales hallazgos de este estudio, se resalta la importancia de la dimensión afectiva en el abordaje de las desigualdades y violencias vinculadas al extractivismo agrícola, la cual fue una categoría teórica que fue emergiendo durante el proceso de análisis. Partir de esta dimensión afectiva se hizo fundamental para entender las violencias como parte del conflicto capital-vida, ya que a través de la afectación de los cuerpos se crean subjetividades convenientes a la producción del capital. Por lo tanto, el miedo, el cansancio y la desesperanza devienen mecanismos necesarios para la producción de subjetividades convenientes al sistema económico. Se observa entonces, que en el extractivismo subyace una lógica de muerte lenta, que se alimenta de cuerpos que pueden ser desechados.

Además, es fundamental comprender que las violencias ancladas a la expansión piñera se superponen y agudizan los procesos de desigualdad y violencia que ya existían en los territorios, y que forman parte de un continuum de violencia histórico sostenido desde los cuerpos de las mujeres.

Por otra parte, frente a la imposición de territorialidades extractivistas, las mujeres han construido formas de habitar, sentir y producir territorio de una manera muy propia. Su identidad transfronteriza constituye, de alguna manera, una forma de resistir a un reordenamiento territorial que se impone desde arriba, tratando de dibujar barreras donde no las hay. Además, muestra la violencia estructural de un Estado que se borra así mismo de ciertos espacios, cuya ausencia invisibiliza las violencias y desigualdades que permean estos territorios y los cuerpos de las mujeres.

Finalmente, en el caso de las mujeres migrantes y transfronterizas, en especial aquellas nacidas en Nicaragua, encuentran mayores dificultades en el acceso a recursos que les permitan resistir a las diferentes formas de despojo, por lo que se hace necesario el fortalecimiento de iniciativas que busquen el bien de los territorios y de las mujeres independientemente de su situación migratoria. Para esto es fundamental el trabajo conjunto entre las instituciones estatales, la sociedad civil y las comunidades, así como la creación de mecanismos que permitan ejecutar y poner en práctica dichas iniciativas.

Bibliografía

Acuña, Guillermo (2014). La producción piñera en la zona norte en Costa Rica: conformación de un mercado regional transfronterizo y las condiciones socio-laborales de las personas

trabajadoras migrantes. En Willy Soto Acosta y Juan Carlos Ramírez Brenes (eds.), *Territorios y espacios transfronterizos: una visión desde Centroamérica* (pp. 81-94). Escuela de Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Costa Rica. <http://hdl.handle.net/11056/13509>

Alonso-Fradejas, Alberto (2014). Guatemala: capitalismo, poder y tierra. En Guillermo Almeyra, Luciano Concheiro Bórquez, João Márcio Mendes Pereira, y Carlos Walter Porto-Gonçalves (coords.), *Capitalismo: Tierra y poder en América Latina (1982- 2012)*, Volumen III (pp. 93-146). Universidad Autónoma Metropolitana, Ediciones Continente y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140820040836/CapitalismoTierrayPoderIII.pdf>

Ayala, María, Zapata Emma y Cortés, Ramón (2017). Extractivismo: expresión del sistema capitalista-colonial-patriarcal. *Ecología política*, 54, 60-64 <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6292624>

Brah, Avtar (2011). Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión. Madrid: Maggie Schmitt y Traficantes de Sueños. <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Cartograf%C3%ADas%20de%20l%20di%C3%A1spora-TdS.pdf>

Brown, Wendy (1992). Finding the Man in the State, *Feminist Studies*, 18(1), 7- 34. <https://doi.org/10.2307/3178212>

Cabnal, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En ACSUR-*Las Segovias, Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 11-25). <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>

Capron, Guénola (2014). Cuerpos, espacios y emociones: aproximaciones desde las ciencias sociales. *Polis*, 10(1), 159-165. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-23332014000100159&lng=es&tlng=es.

Carazo, Eva (2016). *Condiciones de producción, impactos humanos y ambientales en el sector piña en Costa Rica. Asociación Regional Centroamericana para el Agua y el Ambiente*. OXFAM Alemania. https://www.oxfam.de/system/files/condiciones_laborales_y_ambientales_de_la_pina_en_costa_rica_-_mayo_2016.pdf

CEPAL (2010). *Migración y salud en zonas fronterizas: informe comparativo sobre cinco fronteras seleccionadas*. Serie Población y desarrollo. <https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/7130/1/S1000587.pdf>

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2019). *Migración forzada de personas nicaragüenses a Costa Rica*. OAS/OEA. <https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/MigracionForzada-Nicaragua-CostaRica.pdf>

Cruz, Delmy (2020). Mujeres, cuerpo y territorios: entre la defensa y la desposesión. En Delmy Tania Cruz Hernández y Manuel Bayón Jiménez (coords.), *Cuerpos, Territorios y Feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (pp. 45-62). Grupo de trabajo de CLACSO “Cuerpos, Territorios y feminismos”. https://www.researchgate.net/publication/340984675_Mujeres_cuerpo_y_territorios_entre_la_defensa_y_la_desposesion

Dirección General de Migración y Extranjería (2017). *Plan Nacional de Integración para Costa Rica 2018-2022*. Dirección de Integración y Desarrollo Humano. <https://www.migracion.go.cr/Documentos%20compartidos/DIDH/Plan%20Nacional%20de%20Integraci%C3%B3n%20Costa%20Rica%202018%20-%202022.pdf>

Escobar, Arturo (2015). Territorios de diferencia: la ontología

política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos De antropología Social*, (41), 25-37. <https://doi.org/10.34096/cas.i41.1594>

Federación Costarricense para la Conservación (FECON) (13 de noviembre de 2019). Informe Estado de la Nación señala aumento en 300% de invasiones de piñeras a áreas protegidas. *Informa-tico*. <https://www.informa-tico.com/13-11-2019/informe-estado-nacion-senala-aumento-300-invasiones-piñeras-areas-protegidas>

Federici, Silvia (2004). La acumulación de trabajo y la degradación de las mujeres. La construcción de la diferencia en la ‘transición al capitalismo’. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (pp. 141-176). Traficantes de Sueños. <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Caliban%20y%20la%20bruja-TdS.pdf>

Félix, Mariano y Migliaro, Alicia (2017). Desigualdad en sociedades extractivistas: Intersecciones de clase, género y territorio en el neodesarrollismo. (In)*Justicias Espaciales en Argentina y América Latina, 9 y 10 de noviembre de 2017*, Buenos Aires. *Memoria Académica*. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.10086/ev.10086.pdf

Fundación Nicaragüense para el Desarrollo Económico y Social (2019). *Nicaragua en Crisis Política y Socioeconómica. Informe de coyuntura, mayo 2019*. <https://funides.com/publicaciones/funides-informe-de-coyuntura-mayo-2019/> Fundación Nicaragüense para el Desarrollo Económico y Social (2021). *Informe de coyuntura, mayo 2021*. <https://funides.com/publicaciones/informe-de-coyuntura-mayo-2021/>

García-Torres, Miriam, Vázquez, Eva, Cruz, Delmy Tania y Bayón, Manuel (2017). (Re)patriarcalización de los territorios. La lucha de las mujeres y los megaproyectos extractivos. *Ecología política*, 54, 65-69. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6292625>

Gudynas, Eduardo (2009). Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. En Centro Andino de Acción Popular (CAAP) y Centro Latinoamericano de Ecología social (CLAES), *Extractivismo, Política y Sociedad*, 187-225. CAAP, CLAES. <https://www.rosalux.org.ec/pdfs/extractivismo.pdf>

Gudynas, Eduardo (2013). Extracciones, extractivismos y extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales. *Observatorio del desarrollo*, (18), 1-18. <https://ambiental.net/wp-content/uploads/2015/12/GudynasApropiacionExtractivismoExtraheccionesOdeD2013.pdf>

Haesbaert, Rógerio (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y representaciones sociales*, 8(15), 9-40. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102013000200001&lng=es&tlng=es.

Harvey, David (2005). El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión. CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>

Hernández, José y Rodríguez, Dylanna (2016). *Recuperación del proceso de lucha por la tierra en la comunidad El Triunfo, Los Chiles, Alajuela (2011-2016)*. [Trabajo final de graduación para optar por los títulos de Licenciatura en Psicología y Licenciatura en Sociología. Universidad de Costa Rica]. <http://repositorio.sibdi.ucr.ac.cr:8080/jspui/handle/123456789/5618>

Hernández, Luis (2012). *Región Huetar Norte. Oferta productiva e indicadores socioeconómicos*. Ministerio de Economía, Industria y Comercio. <https://www.meic.go.cr/meic/documentos/kc9ncd6g2/RHN%20Oferta%20Productiva.pdf>

Kron, Stefanie (2010). La frontera norte tiene tres problemas: tráfico de armas, de drogas y de migrantes. Migración irregular y

discursos ´securitarios´ en Centroamérica: el caso de Costa Rica. *Encuentro*, 87, 38-60. <https://doi.org/10.5377/encuentro.v42i87.247>

León, Andrés (2015). *Desarrollo geográfico desigual en costa rica: el ajuste estructural visto desde la región Huetar norte (1985-2005)*. Editorial UCR. <https://revistas.uned.ac.cr/index.php/biocenosis/article/view/611>

Meirinho, Daniel (2017). O olhar por diferentes lentes: o photovoice enquanto método científico participativo. *Discursos fotográficos, Londrina*, 13(23), 261-290. <https://doi.org/10.5433/1984-7939.2017v13n23p261>

Marchese, Giulia (2019). Del cuerpo en el territorio al cuerpo-territorio: Elementos para una genealogía feminista latinoamericana de la crítica a la violencia. *EntreDiversidades. Revista de ciencias sociales y humanidades*, 6, 2(13), 9-41. <https://doi.org/10.31644/ED.V6.N2.2019.A01>

Massey, Doreen (2004). Lugar, identidad y geografía de la responsabilidad en un mundo en proceso de globalización. *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, (57), 77-84. <https://publicacions.iec.cat/repository/pdf/00000019/00000025.pdf>

Ministerio de Agricultura y Ganadería (2020). *Caracterización Regional 2020. Región de Desarrollo Agropecuario Huetar Norte. Costa Rica*. https://www.mag.go.cr/regiones/huetar_norte/caracterizacion-regional.pdf

Moncada, Alicia (2017). Oro, sexo y poder: violencia contra las mujeres indígenas en los contextos mineros de la frontera amazónica colombo-venezolana. *Textos e debates, Boa Vista*, (31), 43-53. [file:///C:/Users/Andrea/Dropbox/Mi%20PC%20\(DESKTOP-6MF0NJJ\)/Downloads/4256-16754-1-PB.pdf](file:///C:/Users/Andrea/Dropbox/Mi%20PC%20(DESKTOP-6MF0NJJ)/Downloads/4256-16754-1-PB.pdf)

Ojeda, Diana (2016). Los paisajes del despojo: propuesta para un análisis desde las reconfiguraciones socioespaciales. *Revista colombiana de antropología*, 52(2), 19-43. <https://doi.org/10.22380/2539472X38>

Organización Internacional para las migraciones; Fondo de Población de las Naciones Unidas (2008). *Estudio exploratorio y binacional (Nicaragua-Costa Rica), sobre la incidencia de la migración en las mujeres*. San José. [https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/nuevo_sitio/2010/conferencia/4.%20Mixed%20Migration%20Flows%20in%20the%20Americas/IOM%20-%20Estudio%20Binacional%20\(Nicaragua-Costa%20Rica\).pdf](https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/nuevo_sitio/2010/conferencia/4.%20Mixed%20Migration%20Flows%20in%20the%20Americas/IOM%20-%20Estudio%20Binacional%20(Nicaragua-Costa%20Rica).pdf)

Organización Internacional para las migraciones (2013). *Perfil migratorio de Nicaragua 2012. Managua, Nicaragua*. https://publications.iom.int/system/files/pdf/perfil_migratorio_de_nicaragua.pdf

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo; Universidad de Costa Rica (2016). *Atlas del desarrollo humano cantonal de Costa Rica*. <http://desarrollohumano.or.cr/mapa-cantonal/index.php>

Programa Naciones Unidas para el Desarrollo (2018). Atlas del Desarrollo Humano cantonal 2018. <https://www.cr.undp.org/content/costarica/es/home/atlas-de-desarrollo-humano-cantonal.html>

Rodríguez, Tania, Obando, Alexa y Acuña, Marylaura (2018). Entender el extractivismo en regiones fronterizas. Monocultivos y despojo en las fronteras de Costa Rica. *Sociedad y Ambiente*, 17, 165-200. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-65762018000200165&lng=es&tlng=es.

Rodríguez, Tania y Prunier, Delphine (2020). Extractivismo agrícola, frontera y fuerza de trabajo migrante: La expansión del monocultivo de piña en Costa Rica. *Frontera Norte, Revista de fronteras, territorios y regiones*, 32 (5), <http://dx.doi.org/10.33679/rfn.v1i1.1983>

Ruiz, Martha Cecilia (2019). (Neo)extractivismo, economías íntimas y gobernanza “posneoliberal” en la frontera sur de Ecuador. En Melisa Cabrapan y Susanne Hofmann (comp.), *Género, sexualidades y mercados sexuales en sitios extractivos de América Latina* (pp. 266-294). Centro

de Investigaciones y Estudios de Género. <https://doi.org/10.22201/cieg.9786073031264e.2020>

Sabido Ramos, Olga (2020). La proximidad sensible y el género en las grandes urbes: una perspectiva sensorial. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, 38(112), 201– 231. <https://doi.org/10.24201/es.2020v38n112.1763>

Santos, Milton (2000). El territorio. Un agregado de espacios banales. *Boletín de Estudios Geográficos*, (96), 87-96. <https://bdigital.uncu.edu.ar/10015>.

Sassen, Saskia (2003). *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Traficantes de sueños. <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Contra geografías%20de%20la%20 globalizaci%C3%B3n-TdS.pdf>

Segato, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños. https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map45_segato_web.pdf

Soto, Paula (2013). Entre los espacios del miedo y los espacios de la violencia: discursos y prácticas sobre la corporalidad y las emociones. En Aguilar, Miguel y Paula Soto (coords.), *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las Ciencias Sociales*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapala. División de Ciencias y Humanidades. https://www.academia.edu/7102243/Entre_los_espacios_del_miedo_y_los_espacios_de_la_violencia_Discursos_y_pr%C3%A1cticas_de_la_corporalidad_y_las_emocion_es

Svampa, Maristella y Viale, Enrique (2014). *Maldesarrollo: La Argentina del extractivismo y el despojo*. Katz editores. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/5646>

Ulloa, Astrid (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, 45. <http://www.scielo.org.co/pdf/noma/n45/n45a09.pdf>

Valverde, Karina, Porras, Mariana y Jiménez, Andrés (2016). La expansión por omisión: Territorios piñeros en los cantones de Upala, Los Chiles y Guatuso (2004-2005). Programa Estado de la Nación. Costa Rica. <https://hdl.handle.net/10669/74026>

Velásquez, Verónica (2019). Territorios encarnados: Extractivismo, comunalismos y género en la Meseta Purhépecha. Cátedra Interinstitucional. Universidad de Guadalajara- CIESAS-Jorge Alonso D.R. <http://www.catedraalonso-ciesas.udg.mx/content/territorios-encarnados-extractivismo-comunalismos-y-g%C3%A9nero-en-la-meseta-p%E2%80%99urh%C3%A9pecha>

Yañez-Urbina, Cristopher et al. (2018). La voz en la mirada: Fotovoz como una metodología para explorar los procesos de inclusión-exclusión desde la perspectiva del estudiantado. Pensamiento Educativo. *Revista de Investigación Educativa Latinoamericana*, 55(2), 1-16. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8139045>

Zaragocín, Sofía (2019). La geopolítica del útero: hacia una geografía feminista descolonial en espacios de muerte lenta. En Delmy Tania Cruz y Manuel Bayón Jiménez, Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (coords.), *Cuerpos, Territorios y Feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (pp. 81-97). CLACSO. https://www.researchgate.net/publication/338643275_La_geopolitica_del_utero_hacia_una_geopolitica_feminista_decolonial_en_espacios_de_muerte_lenta

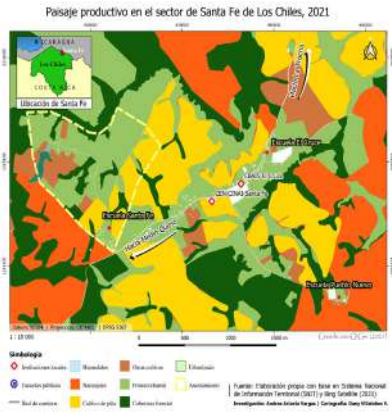
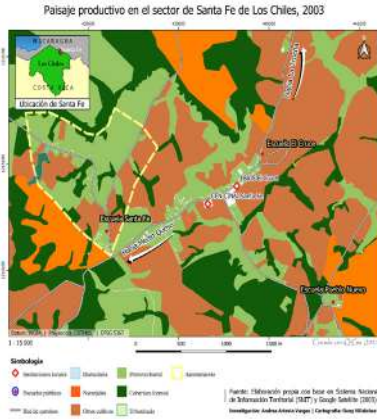
Zambrano, Vladimir (2001). Territorios plurales, cambio sociopolítico y gobernabilidad cultural. *Boletim Goiano de Geografia*, 21(1), 9-50. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4785722>

Anexos

Anexo A. Transformación en el paisaje productivo en Santa Fe de los Chiles entre 2003 y 2021

2003

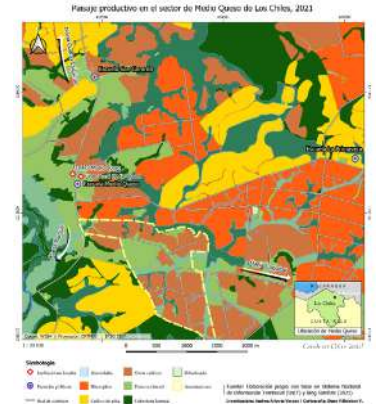
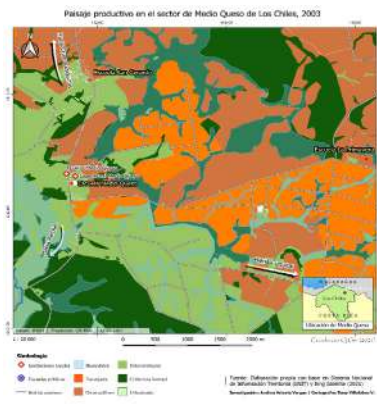
2021



Anexo B. Transformación en el paisaje productivo en Medio Queso de Los Chiles entre 2003 y 2021

2003

2021



Cartografías de la disidencia sexo-genérica indígena y afrodiaspórica contra las violencias coloniales en Chiapas, Centroamérica y el Caribe

Marisa G. Ruiz Trejo y Tito Mitjans Alayón

Introducción

El propósito de esta investigación, de carácter cualitativo, surgió de nuestro interés en profundizar sobre las disidencias sexo-genéricas indígenas y afrodiaspóricas, las violencias coloniales y sus consecuencias en Chiapas, Centroamérica y el Caribe. Como investigadores inmersxs en una realidad situada en estas zonas geográficas y territoriales, este trabajo surgió de nuestra preocupación y de nuestra incomodidad corporal con una academia obstinada en ponderar el androcentrismo, el etnocentrismo y el cis-heterosexismo como ideologías que guían las teorías y el método científico desplazando y marginando otros pensamientos y reflexiones que también son pertinentes y necesarias para el desarrollo de unas ciencias sociales y humanidades más críticas y más reflexivas que, a su vez, puedan incidir en una sociedad más justa y más equitativa.

En este trabajo, damos continuidad a algunos de los debates abordados en un capítulo anterior titulado: “Contra despojos y violencias

coloniales, las disidencias sexo-genéricas indígenas y afrodiaspóricas en Chiapas, Centroamérica y el Caribe”, que apareció en el libro *De despojos y luchas por la vida*, en 2021, publicado por CLACSO, la Cátedra Jorge Alonso, la Universidad de Guadalajara y la Cooperativa Editorial Retos. En dicho capítulo, expusimos nuestra enorme preocupación por las escasas investigaciones sobre identidades, cuerpos y experiencias de la disidencia sexo-genérica indígena y afrodiaspórica en la región. El capítulo se publicó como una primera aproximación a este proyecto de investigación, que resultó ganador, en 2021, en la convocatoria “Desigualdades y violencias de género en América Latina y el Caribe” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) (Ruiz Trejo y Mitjans Alayón, 2020).

En ese sentido, en el marco de esta beca, nos propusimos responder a la pregunta ¿cuáles son algunas de las identidades indígenas y afrodiaspóricas de la disidencia sexo-genérica en algunos de los territorios de Chiapas, Centroamérica y el Caribe? Con la intención de responder a estos interrogantes, nuestros objetivos fueron elaborar una cartografía a través de la herramienta de mapeo sobre algunas identidades sexo-genéricas indígenas y afrodescendientes en el Caribe, Centroamérica y Chiapas, así como acompañar y proponer una plataforma para visibilizar el trabajo y las voces de lxs activistas afrodescendientes e indígenas *queers* y trans, quienes cuestionan las políticas de asimilación homonacionalista.¹

Para responder a dicho interrogante, identificamos las redes de distintxs activistas, artistas y escritorxs trans y no binarixs indígenas y afrodescendientes en la región centroamericana y caribeña,

¹ Homonacionalismo es un término originalmente propuesto por la investigadora Jasbir Puar (2017) para referirse a procesos en los que las ideologías nacionalistas se alinean con las reivindicaciones LGBT, pero justifican actitudes racistas y xenófobas, particularmente contra personas migrantes. Por ejemplo, algunos partidos políticos en ciertas sociedades difunden una falsa idea de igualdad que se suele representar de forma simbólica por el acceso al matrimonio igualitario, heteronormalizando las relaciones entre las personas del colectivo LGBT y favoreciendo posiciones de superioridad sobre las personas procedentes de aquellos países que no han regulado el reconocimiento legal de las parejas o que criminalizan la homosexualidad (Puar, 2017).

particularmente de La Habana, Cuba y de Cuba-Barcelona-España; de Santo Domingo, de San Cristóbal y de Villa Mella, en República Dominicana; de Borinquen-Puerto Rico; de La Ceiba, Honduras, de Honduras-Nueva York y de Honduras-Valencia, así como de *K'atixtik*, San Juan Chamula, Chiapas, y de otras partes de Los Altos de Chiapas, México. Esto con el fin de hacer una cartografía que remapeara los espacios sociales y las formas de identificación de la disidencia sexual en contextos de comunidades culturalmente diversas.

Metodología para remapear los territorios

Nuestra intención con este trabajo fue identificar y analizar algunas de las maneras en que jóvenes y personas mayores de distintas comunidades de Chiapas, Centroamérica y el Caribe se nombran desde una identidad no blanca, no cisheterosexual y desde géneros no binarios. Para ello, realizamos una revisión bibliográfica de los trabajos más recientes que nos sirvieron para construir un estado de la cuestión. Recuperamos algunos trabajos bibliográficos, desde académicos y teóricos, hasta producciones literarias como novelas, ensayos y poesía, elaborados en la región. Además, hicimos una revisión en redes sociales como *Facebook*, *Instagram*, *Twitter* y *TikTok*, ya que muchas de las personas con quienes pretendíamos trabajar utilizan frecuentemente estos medios para difundir sus creaciones originales.

Entre marzo y noviembre de 2021, realizamos un trabajo en el campo de las disidencias sexo-genéricas. Identificamos a las personas a entrevistar a través de la organización en la que participan y de su nombre en redes sociales. Algunxs activistas nos dieron contactos de otras personas que podían tener intereses en común y recopilamos información general de cada participante. Mantuvimos conversaciones informales, tanto en persona como virtualmente, así como una comunicación constante con varixs de ellxs. Para nosotrxx fue importante construir relaciones de confianza, de cuidado y de

respeto con las personas que colaboraron en esta propuesta investigativa, por lo que no todas las conversaciones fueron gradadas y creamos lazos fuertes de colaboración y acompañamiento, formando parte de sus redes de soporte, contención y cariño.

Así logramos realizar este trabajo parcial con más de veinte entrevistas a activistas trans afrocaribeños, escritorxs y artistas afrocentroamericanxs, así como escritorxs tsotsiles. Algunas de las entrevistas se hicieron vía remota debido a la pandemia y contamos con el valioso trabajo investigativo y colaborativo de Juana María Ruiz Ortiz, traductora y escritora tsotsil, quien realizó varias entrevistas en distintas comunidades de los Altos de Chiapas.²

Además, identificamos libros, ensayos, poemas, *scripts*, videos, performances, *files*, documentos diversos, mutables, activación de espacios, entre otros materiales, producidos por las redes de escritorxs y activistas de la región. Cabe destacar que nuestra investigación se dio en el marco de la pandemia del coronavirus, por lo que algunas de las personas que colaboraron en nuestra investigación estuvieron confinadas y algunas otras se enfrentaron a situaciones difíciles, debido a toques de queda en sus países, a haberse enfrentado ellxs mismxs o algunxs de sus familiares a la enfermedad del COVID, a las dificultades o imposibilidad en el acceso a vacunas, la experiencia de los rebrotes, así como miedo, persecución y represión. Nosotrxs mismxs como investigadorxs también enfrentamos distintas barreras y obstáculos en medio de esta situación de emergencia sanitaria.

Esta investigación tiene una orientación *antropológica feminista* en la línea de investigación de las disidencias sexo-genéricas y de la diversidad cultural. Los ejes temáticos en los que se organizó la información recogida fueron: 1) la relación entre trayectorias de vida,

² También elaboramos un guion de entrevistas. Creamos tablas para organizar la información de lxs actorxs y formulamos pautas de consentimiento informado. Transcribimos todas las entrevistas y, en octubre 2021, hicimos una primera sistematización del material recopilado. Nos dedicamos a organizar la parte administrativa de la investigación. Además, en distintas etapas, hicimos reajustes de la investigación con relación a la información que arrojó la primera sistematización.

condiciones históricas, influencias políticas e intelectuales, así como los orígenes y condiciones de vida de lxs activistas y artistas de la disidencia sexo-genérica; 2) los activismos trans y no binarixs y sus producciones multimedia; 3) las formas de identificación, autodenominación y autodefinición.

En la primera parte de este capítulo, expondremos algunos de los términos y teorías que revisamos y que sostienen los fundamentos teóricos de la investigación. Mencionaremos algunos de los roles de género múltiple en sistemas indígenas y afrodescendientes que la antropología y la etnografía contemporánea de género y feminista han ayudado a documentar. Abordaremos las nociones de *territorio* según las identidades negras, indígenas y *queer* en la región, así como algunas de los trabajos que han analizado los sistemas religiosos como el *vodú*, el *candomblé* y la *Regla de Ocha*, y sus imaginarios heterogéneos de identidades sexo-genéricas.

En la segunda parte, explicaremos algunos de los resultados de este trabajo investigativo, así como los ejes temáticos en los que se organizó la información recogida. Expondremos algunas de las denominaciones indígenas y afrodiaspóricas *queer* y trans que encontramos en este ejercicio de remapeo de los territorios y nos enfocaremos en el trabajo de algunxs de los artistas y activistas a través de subapartados con sus nombres y con un subtítulo que identifique sus trabajos. Esto con el fin de mostrar la diversidad y heterogeneidad de formas de identificación sexogenérica diversas que existen en la región.

Roles de género múltiple en sistemas indígenas y afrodescendientes

La antropología y la etnografía contemporánea han realizado aproximaciones a las identidades de género no normativas y han analizado y documentado los roles de género múltiples en los sistemas amerindios y afrodescendientes, no obstante, muchos de estos

trabajos han pasado desapercibidos (Martín, 2006). Algunos ejemplos son investigaciones sobre: las mujeres *piegan* de Canadá con características del estereotipo del género masculino (Lewis, 1941); matrimonios entre mujeres en los grupos subsaharianos (Carrier y Murray, 2001) y alianzas entre mujeres en los pueblos *nuer*, *lozi* y *zulú* (Evans-Pritchard en Gluckman, 1950).

La *etnografía feminista* también ha realizado acercamientos a las identidades *queer* y no binarias, así como a varias tradiciones religiosas que reconocen los roles de género alternativos asociados a la espiritualidad, tales como la tradición hinduista: *hijras*, *khusra*, *khoti*, *chakka* y *aruvani*; pueblos indígenas de América del Norte: *two spirits* (dos espíritus), así como las comunidades *inuit*, en donde la identidad generizada no está en función del sexo asignado al nacer, sino de su “alma-nombre” (Héritier, 1996); *Boy-wives* y *female-husbands* en el África subsahariana (Roscoe y Murray, 1998/2001); los *sambia* de Nueva Guinea con homosexualidad masculina institucionalizada y con la femenina innata (Herdt, 1981); los *muxes* en Oaxaca (Miano, 2002; Gómez Regalado, 2004); lesbianas aymaras (Paredes, 2008); disidencia sexual en contextos populares: tortilleras, locas, brujas y fuertes (González Ortuño, 2016), entre otras.

Los territorios como espacios de resistencias negras e indígenas disidentes

En este trabajo, partimos de la idea de que existe una relación colonial de borramiento y desplazamiento de los pueblos indígenas y negros en los territorios en Abya Yala. En esa intersección, se encuentran las formas de resistencia antiheteronormativa indígenas y afrodescendientes en distintos territorios. Katherine McKittrick (2006) expuso cómo la historia de las comunidades negras en la diáspora ha estado atravesada por desplazamientos, segregaciones, integraciones, marginalizaciones, migraciones y asentamientos. Todo ello vinculado a la esencia geofágica del capitalismo y la necesidad

de emplear la tierra como un recurso mercantil y/o en la creación del capital. Las comunidades indígenas han tenido una experiencia similar posterior a la colonización de 1492. Producto de ello se han generado varios paisajes geográficos sobre un mismo territorio donde “las prácticas sociales crean paisajes y contribuyen sobre cómo organizamos, construimos e imaginamos nuestros alrededores” (Mc-kittrick, 2006, p. 14). En esta interacción entre las prácticas sociales y los paisajes territoriales, se localizan identidades sexo-généricas disidentes. Al mismo tiempo, también se han fortalecido tecnologías de represión, control y violencia sobre las mismas.

Maria Lugones (2008) puso varios ejemplos en su artículo “Colonialidad y género” de distintas masacres que los europeos perpetraron en comunidades indígenas para eliminar a las personas que nombramos hoy como disidentes sexogenéricas, *queers* y trans. Estos actos de violencia heteropatriarcal colonial continuaron durante el período colonial y, en el siglo XX, los estados nación actualizaron estas prácticas mediante el racismo científico, la medicina, las leyes y la psiquiatría que se convirtieron en instrumentos fundamentales de normativización de los paisajes sociales que la modernidad blanco-mestiza representa.

Sin embargo, de manera alterna a dichos paisajes heteronormativos impuestos y los profundos y violentos procesos de regulación heteronormativa, las identidades negras e indígenas sexo-disidentes han sobrevivido. No obstante, durante estos procesos de sobrevivencia, algunas identidades han logrado permanecer vinculadas a su pasado histórico y cultural, mientras otras se han mezclado junto con las identidades contemporáneas de la disidencia sexual, diaspórica y migrante.

Las identidades *queer* y trans en paisajes sociales contemporáneos

El término *trans**, desde la definición de Daniel B. Coleman, investigador trans afroamericano, es una identidad que:

[...] va más allá del prefijo como un significante cerrado para personas transgénero y/o transexual. Con el asterisco incluimos un sinfín de posibilidades y realidades de géneros, tales como géneros fluidos, otras creativities e invenciones de género sin nombre aún, géneros reconocidos en pueblos indígenas y/o afrodescendientes, personas intersex que también se identifican como trans, entre otras rupturas que retan al binomio “hombre-mujer” como “hechos” que crean “la norma” y lo diferente a “la norma” (Coleman, 2019, p. 223).

De esta forma, lo trans abraza numerosas identidades de género que desafían y trascienden el sistema de género binario y adopta distintas características de acuerdo al espacio local y regional. Algunos ejemplos relacionados con este término pueden ser: travesti, vestidas, pájaras, pajaritas, o términos como transexual, transgénero, por mencionar tan solo algunos ejemplos.³ Algunas de estas identidades proceden de términos empleados por los médicos para vincular estas experiencias con patologías genéricas. No obstante, algunos han sido reapropiados por el movimiento trans como bandera liberatoria.

Otra noción importante en esta investigación fue el término *queer*, una palabra que viene del inglés y que se utilizaba como un insulto para discriminar a las personas disidentes sexuales y de género. Poco a poco fue reapropiada por activistas y académicxs y lo

³ Desde hace algunos años, los movimientos trans han comenzado a utilizar con menos frecuencia los términos de *transgénero* y *transexual*, ya que, al intentar diferenciar un tránsito con hormonas o intervención quirúrgica de una transición sin estos recursos, utilizar estos términos incide en una representación dicotómica del *sexo*, asociado a la biología, y *género*, asociado a la construcción sociocultural. En ese sentido, se ha optado por utilizar la noción *trans*, sin necesidad de especificar el tipo de tránsito y con el entendimiento de que tanto *género* como *sexo* son construcciones socioculturales.

que antes fue una injuria actualmente es un campo de estudios y una lucha contra la homofobia, la lesbofobia, la transfobia, el racismo, entre otros tipos de violencias. En este trabajo, *queer* es una noción que nos sirve para entender la disidencia política anticolonial.

Cathy Cohen (1997) abordó las potenciales disruptivas y disidentes de lo *queer*:

[...] para muchos de nosotrxs que nos encontramos en los márgenes, operando a través de múltiples identidades y por lo tanto no plenamente atendidas o reconocidas a través de las políticas de identidad basadas en una sola identidad, conceptualizaciones teóricas como cueridad/cuiridad son una gran promesa política. Para muchxs de nosotrxs, la etiqueta de *queer* simboliza un reconocimiento de que a través de nuestra existencia y sobrevivencia cotidiana encarnamos una resistencia sostenida y multisituada a los sistemas (basados en las construcciones dominantes de raza y género) que buscan normalizar nuestra sexualidad, explotar nuestro trabajo y restringir nuestra visibilidad. En la intersección de las opresiones y resistencia se encuentra el potencial radical de la cuiridad para desafiar y reunir todas aquellxs consideradx marginadxs y todxs aquellas comprometidx con las políticas de libertad (p. 243).

Esto nos conduce a comprender lo *queer* como una categoría política de constestación al sistema imperialista heterosexual supremacista blanco, estructurado bajo un proceso de colonialismo cis-genérico heteronormativo. La categoría *queer* también permite posibilidades de resistencia negra desde: la posibilidad imaginativa de pensarnos fuera del orden heterosexual, lo erótico, la fuga, desde una historicidad negra queer que permanece y se reiventa desde los archivos de las religiones negras.

El libro de la académica nigeriana Oyèronké Oyewùmi, *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre la construcción de género* (1997/2017), nos brinda más datos al respecto. En ese libro, Oyewùmi (1997/2017) muestra cómo el género se construye socialmente, cómo está íntimamente ligado a la historia y a la cultura,

cómo se construye en torno a las dos categorías sociales de hombre/mujer, que son antagónicas y determinadas por una jerarquía. Desde esta perspectiva, el género es una manifestación más de la naturalización y universalización de su imposición como modo de organización social occidental a través del proceso de colonización de otros pueblos.

Para entender mejor cómo se materializó este proceso, Hortense Spillers (1987), en su texto *Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book*, explicó que: “las condiciones que produjeron la diáspora africana a través de la esclavitud marcaron el deliberado violento e impensable robo del cuerpo a distancia, rompieron la voluntad del cuerpo cautivo y su deseo activo” (p. 67). En estas condiciones, la población sufrió la pérdida de sus construcciones de género; el cuerpo femenino y masculino se convirtieron en territorios de interpretación cultural y política. Este despojo impuso significados y usos de sus cuerpos. Crearon un proceso de degeneración de los cuerpos africanos y posteriormente imprimieron identidades racializadas de género binario que impugnarón la colocación forzada de estos sujetos ocupados ante el sistema de producción capitalista/colonial.

Los cuerpos espirituales/religiosos afrodiaspóricos como territorios queer

Algunos trabajos han estudiado las experiencias no heteronormativas y no heterosexuales, y las identidades no binarias presentes en los panteones de las religiones africanas en América Latina y el Caribe, como las que se encuentran fácilmente en los sistemas espirituales/religiosos de la *Regla de Ocha*, el *candomblé* y el *vodú*. En el libro *Queering Creole Spiritual Traditions: Lesbian, Gay, Bisexuales y Transsexuales en las tradiciones de inspiración africana en las Américas*, Randy P. Conner y David Hatfield Sparks (2004) abordaron la multiplicidad de dimensiones de sexo-género manifestadas por las deidades y los

practicantes, de manera que trascienden las nociones heterosexuales y binarias de género en estas tres tradiciones espirituales.

En otro ejemplo particular, relacionado con el vodú haitiano, la investigadora negra estadounidense, Omise'eke Natasha Tinsley afirma: "En su cosmología, así como en su formación comunitaria, el vodú es radicalmente inclusivo de géneros y sexualidades creativas" (2018, p. 9).

Contramapeos de las disidencias sexo-genéricas

Nuestro interés con este trabajo es intervenir los mapas existentes de manera no ortodoxa, subjetiva, parcial y situada para crear distintos modos de representación de los cuerpos, a través de la relación histórica de los territorios con las identidades disidentes negras e indígenas. Por ello, a continuación, exponemos algunas de las trayectorias de activistas, escritorxs, curanderxs y artistas, cuya vida y obra hemos seleccionado como ejemplos de dichos contramapeos.

Kiriam Gutierrez Pérez, activista trans cubana

Kiriam Gutiérrez Pérez es una activista trans cubana, nacida en La Habana, Cuba, el 24 de enero de 1977. Su bisabuelo paterno fue uno de los últimos niños negros libres que entró por el Puerto de Mariel entre 1875 y 1880. Su abuelo nació en un barco y, al entrar a Cuba, se convirtió en una persona libre. Al no poder ser vendido, se lo dejaron a su madre, quien lo llevó a un cafetal en Pinar del Río. Después de un tiempo, su abuelo se casó con la sobrina del dueño del cafetal; tuvieron 11 hijos, entre ellos, el abuelo de Kiriam, llamado Felix Manuel Gutiérrez. Su abuelo formaba parte del movimiento negro de la República de Cuba. Fue uno de los fundadores del barrio de Finlay,

dedicado a los gallos y a las asociaciones de negros que tenían sus propios clubes sociales.

En nuestros encuentros, Kiriam señaló: “tengo bien cerca sangre lucumí”. Lucumí se refiere a su herencia africana y con ella a la práctica espiritual *yoruba* afrocubana, la *Regla de Ocha*, que en la experiencia de Kiriam es una práctica llena de manifestaciones espirituales, vivencias y premoniciones.

Durante la niñez de Kiriam, en casa de sus abuelos, había imágenes de Santa Bárbara. Kiriam llegó a la santería a través de su hermana. Aunque en muchas religiones existen discriminaciones a las personas LGBT+, Kiriam conoció a personas trans que se iniciaron en la Regla de Ocha, se hicieron santos y participan desde sus identidades sexogenéricas. En muchas religiones, existe discriminación, no obstante, en la santería se permite expresar las identidades no normativas en las ceremonias.

Los panteones de las religiones afrodiaspóricas, según Tinsley (2018), han funcionado como archivos y han permitido a las personas negras *queers* y trans reconocerse en identidades de género y sexualidad arraizadas en las deidades afrodiaspóricas y en las prácticas religiosas, convirtiéndose de esta manera en estructuras sociales que desafían la esencia y las genealogías que no están vinculadas a historias de medicalización, patologización, criminalización y que también resisten a las tecnologías colonialistas de deshumanización que activan el uso del género binario como norma humana.

En una de las entrevistas, Kiriam mencionó que es evidente que antiguamente existían pueblos, ciudades y tribus donde había personas transgénero y que posiblemente no haya una traducción correcta de estas historias del *yoruba* al español. Probablemente las traducciones no se hicieron con las mismas palabras o tecnologías que hoy conocemos, pero, según Kiriam, es evidente que las personas transgénero existen y han existido siempre.

Para Kiriam, el *transformismo* existe desde el mismo inicio de la cultura en la humanidad a través de la religión. Para ella, en aquel momento, debido a la lógica patriarcal, solamente los hombres eran

los que estaban autorizados a hacer danza y ritos religiosos. Dichos ritos religiosos comenzaron por primera vez en el arte del transformismo. Según Kiriam, los varones y masculinos de género de nacimiento se ponían accesorios femeninos y usaban maquillajes para simular que eran las diosas. Así mencionó: “yo no dudo que en algún momento alguna de esas personas fuera transgénero”.

La represión y las violencias múltiples han afectado fuertemente a Kiriam por lo que la santería ha sido un espacio para poder expresar su género y su sexualidad a través de los cantos y de las diversas manifestaciones religiosas. Kiriam vivió numerosas experiencias de violencia policial en Cuba, entre el año 1993 y 1994, cuando ser trans aún era ilegal y estaba prohibido. A pesar de eso, Kiriam ha levantado su voz y ha hecho activismo continuamente. Ella se manifiesta:

por todas esas personas que ya no están y que no pudieron levantarse; aquellas que en algún momento fueron activistas, aunque ellas no lo supieran; por todas aquellas personas que se quitaron la vida porque no pudieron aguantar; por todas esas familias, por todos los que estamos hoy vivos, por los que están naciendo y por los que van a nacer, para que no se encuentren con un país, con una sociedad, con un mundo como el que tenemos hoy (Entrevista a Kiriam, 20 de mayo del 2021, vía Zoom).

Kiriam ha participado en distintas acciones que en este trabajo recuperamos como un reconocimiento a su trabajo y activismo. El video “Es mi vida” fue realizado en la Habana Cuba en 2021, en la jornada de la lucha contra la homofobia y transfobia.⁴ Este es el primer video oficial realizado para la comunidad LGBTQ en Cuba y cuenta con la actuación de varios cantantes importantes del país, entre ellos, Kiriam. Además, Kiriam ha hecho reflexiones críticas sobre la disidencia sexual en Cuba a partir de su propia experiencia que se puede

⁴ Ver video “Es mi Vida” - Papushi Ft. Arlenys, Giselle, Vania Borges, Tony Lugones y Kiriam (Video Oficial) <https://www.youtube.com/watch?v=ZW1bj7ZHUmU>

apreciar en textos como “Las infancias trans y la responsabilidad parental” (2022).⁵

Johan Mijail, escritora y activista afrodominicana travesti

Johan Mijail es una activista afrodominicana travesti, performance- ra y escritora. Nació en Santo Domingo, en República Dominicana el 29 de marzo de 1990 y utiliza los pronombres ella, elle, él. Se identifica como una persona trans marica, trasvesti y maricón. Es autora de varios libros: *Pordioseros del Caribe* (2014), *Manifiesto Antirracista* (2018) y *Chapeo* (2021), su primera novela, publicada en enero del 2021, por Elefanta Editorial. Johan estudió periodismo, *performance*, Bellas Artes y Artes Visuales, tanto en Dominicana como en Chile, y ha tenido una formación interdisciplinaria.

Algunas de las personas que influyeron en la obra de Johan Mijail son: en República Dominicana, Josefina Baez, Bartolomé, Maria Granados, Jessi Calderón, Aída Cartagena, Frank Baez y Janeth Millet. En el contexto chileno, Carmen Berengel, en Cuba, José Esteban Muñoz, y en Puerto Rico, Yolanda Arroyo Pizarro. Todas estas personas son interdisciplinarias, escriben poesía, ensayos, performances, cuestiones académicas y representan figuras muy influyentes y significativas en el desarrollo intelectual, artístico y activista afrocaribeño trans.

En los encuentros que tuvimos, Johan nos habló sobre algunos de los imaginarios de la santería dominicana. Se refirió a *Ezili*, una deidad dentro de la religión vodú, frecuentemente asociada con la homosexualidad. Según Omise’eke Natasha Tinsley (2018), el *Lwa Ezili* es un paraguas de representaciones alternativas de las mujeres negras que trascienden el género binario y la heterosexualidad.

Para Johan Mijail, *Ezili* conecta distintos espacios de la disidencia sexual y de género que pueden estar vinculados con el amor

⁵ Trabajo comunitario: talleres en el CENESEX.

lésbico. Según Johan, “el amor lésbico es el amor que más adoran algunas feministas y caribeñas porque es el que tiene una relación con lo femenino y con lo lésbico”. Además, Anaísa, un *lwa* (espíritu) de la tradición religiosa dominicana, también remite al amor y a la feminidad.

En el libro *Ezili's Mirrors: Imagining Black Queer Genders*, Omise'eke Natasha Tinsley (2018) utiliza los caminos de esta *Lwa* para dar cuerpo a las distintas identidades femeninas *queer* y trans negras que se han construido en resistencia al colonialismo y a sus efectos actuales. Omise'eke Natasha Tinsley (2018) también explora las posibilidades que ofrecen las religiones afrodiaspóricas como archivos de las comunidades negras de Abya Yala, y la importancia de las *epistemologías queer negras* que han sobrevivido a los continuos intentos de borrado por parte de las formas de pensamiento occidental.

En esa línea, los sistemas religiosos ofrecen posibilidades de existir fuera de la narrativa colonial. De acuerdo con relatos como los de Johan, estas fueron algunas de las pocas manifestaciones culturales que los colonizadores no pudieron arrebatar a los pueblos africanos esclavizados, aunque sus significados se reconstruyeron en distintas comunidades negras con el fin de mantenerlas.

En ese sentido, Johan como persona afrodescendiente, se siente más identificada con estas imágenes y deidades de la santería que con las siglas LGBT, así como con los colores, que, en ocasiones, le resultan impositivos. Aunque la bandera LGBTQI forma parte del altar de Johan, esta se asocia, según su experiencia, con los imaginarios del catolicismo y no tanto con la santería. Para Johan, esta asociación se debe a que en la propia santería dominicana existen distintas conexiones y desconexiones, debido a que los cuerpos negros tuvieron experiencias distintas con relación a la esclavitud que los cuerpos de piel clara, por lo que dicho tráfico se ha reflejado en las cosmovisiones y prácticas de la fe.

Para entender la experiencia de Johan, el trabajo de autores como Randy P. Conner y David Hatfield Sparks (2004) puede ser útil. Conner y Sparks (2004) se centran en explicar la relación entre la

representación social de las deidades y su camino con sus géneros y sexualidades. Los practicantes, lxs activistas e intelectuales queer y trans han encarnado esta relación en su vida cotidiana y en su trabajo político e intelectual para descentrar la idea del sistema binario de género junto a la naturalización de la heterosexualidad. A la vez, es necesario no romantizar la relación de los espacios afroreligiosos con las personas sexo-genéricas disidentes, donde la flexibilidad sexual y de género de las deidades y sus múltiples caminos se ponen en tensión y se enfrentan a las políticas de respetabilidad negras, de ascensión social, las ideas y discursos heteronormativos, queer-transfóbicos.

En ese sentido, a través de sus performances, Johan ha intentado desmontar las formas normativas de la sensualidad y ha construido su identidad disidente sexual. Así nos narró sobre sus performances:

Aparezco en el espacio, dando vueltas en el suelo, yo soy travesti y ahí está Santa Marta encima de mí. Cuando yo muevo las campanas, estoy ahí llamando a Santa Marta y Anaysa. Ellas están en mi espacio y desde ahí es que yo me he inventado mi disidencia sexual a través de la invocación de esas feminidades. Yo les hablo, les pregunto. Entonces toda esa invención y todo ese amaneramiento viene de ahí, porque quienes se conectan con esas *metrezas* son los maricones, las travestis y las trans. Lo que se vincula con lo masculino es interesante. Hay una cobija de sexualidades a través de esas imaginaciones (Entrevista a Johan Mijail, 21 de junio del 2021, vía Zoom).

En ese sentido, en el testimonio de Johan Mijail, se muestra cómo las ideas binarias de *hombre* y *mujer* se imponen a numerosas formas como las de los cuerpos, las identidades y las culturas trans y apenas se pueden encarnar en cuerpos morenos y prietos. Por lo que estas genealogías e identidades occidentales no blancas, que trascienden tanto el espectro de género heteronormativo como el espectro de géneros negros *queer-trans*, que residen en los sistemas espirituales/religiosos negros, tuvieron que sobrevivir a la imposición colonial de las normas de género occidentales.

En su libro *Manifiesto Antirracista* publicado en 2018, escribió sobre su experiencia al ser abordada como una *Masisi* en Chile:

Camino y me gritan recordándome que se me nota: “Masisi”, me grita un hombre chileno en la avenida Portugal. Vestido de obrero, de trabajador de la construcción, me grita desde un vehículo: “Masisi”, que, en creole, en criollo haitiano es maricón, maricón me grita, camino hacia una biblioteca a leer, rapidísimo, camino y él me grita “Masisi” porque de seguro en su espacio de trabajo, de hombre trabajador, ese hombre que llena de orgullo a la izquierda masculina comparte su espacio laboral con haitianos que le enseñan la homofobia en su idioma, ahora en creole, me grita “Masisi”, maricón. Activando sin saber la compleja relación entre raza y homosexualidad. Intenta ofenderme diciéndome maricón, de ofenderme a mí, a mis amigas, a todas nos intenta hacer daño: racismo y homofobia. “Masisi”, me grita. ¿Qué sabrá él de Haití? me pregunto. ¿Qué sabrá él de mí? Se da la casualidad, de que camino, rapidísimo a la biblioteca, para leer sobre vudú, santería, sobre las potencias yoruba, intenta ofenderme en haitiano diciéndome “Masisi”. Como una haitiana me vio, parece, y me dijo “Masisi” (Mijail, 2008, pp. 113-114).

De esta forma, Mijail (2018) aborda otra identidad negra *queer* disidente procedente de Haití y de su herencia africana. Como explica, la palabra *masisi* es una categoría sombrilla que representa a diversas identidades *femmes* no heterosexuales, desde lo que conocemos hoy como mujeres trans, travestis, maricas, homosexuales *femmes*. Los orígenes de la palabra *masisi* proceden del África Occidental (Wekker, 2006). En el libro *Ezili's Mirrors Imagining Black Queer Genders*, Omise'eke Natasha Tinsley emplea el término *masisi* como una identidad sexo-genérica que no está atada a hombre o mujer, en cambio es *masisi*. *Madivin* nombra las masculinidades no heteronormativas y transmasculinidades. *Masisi* y *madivin* son ejemplos de cómo han sobrevivido algunas identidades sexuales y de género en las culturas negras fuera del sistema binario de género occidental heterosexual impuesto en el Caribe a pesar del proceso colonial y la modernidad posterior.

El Caribe como región geopolítica atada a los procesos de conquista-colonización-plantación-esclavitud africana nos muestra la génesis de los procesos de generización-racializada y racialización-generizada. El Caribe fue el espacio de ensayo-error y especialización de las prácticas de construcción de los géneros occidentales sobre los cuerpos racializados no blancos que, durante ese mismo proceso, fueron nombrados negros e indígenas. Johan Mijail llama la atención sobre la isla Ayiti donde se encuentran los estados de Haití y República Dominicana que fue el primer territorio de toda Abya Yala donde se produjeron estos procesos tan violentos. Para ella, esta violencia colonial sobre los cuerpos indígenas y negros sobre la imposición de los géneros racializados occidentales es parte del proceso fundacional de lo que se nombra República Dominicana. En este territorio conocido como el Caribe, se gestaron los primeros procesos de resistencia anticolonial. Igualmente, dentro de estos, se encuentran las resistencias negras queers ante las estructuras dominantes de género colonial que les fueron impuestas a los cuerpos racializados no blancos.

Dami Sainz

Dami Sainz es activista afrocubanx no binarie. Nació en La Habana Cuba en 1986 y actualmente reside en Barcelona, España. Fundadore del Proyecto *CineclubCuir*, y cofundadore del proyecto *Black Seed Films*. Dami es cineasta y ha realizado varios documentales como *Batería*, *Homenaje*, *Los Caídos* y su más reciente trabajo audiovisual se llama *Los Cimarrones*.

Dami se identifica como afromarica no binarie y esta identidad ha sido una estrategia para alejarse de la identidad *gay*, que, al ser una palabra anglosajona, pierde sentido en algunos contextos afrocaribeños:

[...] en mi trabajo, se empezó a manifestar todo esto, y con esa conciencia yo fui creando una, o sea, ya no me identificaba con lo *gay*, yo decía 'lo *gay* es blanco, es capitalista, no es migrante, es colonial, es masculino, además, cis normativo'. Eso no me gustó a pesar de que seguía teniendo relaciones y sigo teniendo relaciones con chicos gays. Para hacer el cuento más corto, cuando llegué, los espíritus me estaban esperando y mi hermana me dijo 'investigación espiritual ahora' y literalmente fue así. Fue encontrarme con un cuadro espiritual, entendí todo, entendí mi pluma. Esa cosa que me hace vibrar, aprendí sus nombres y no solo aprendí sus nombres, sino que aprendí cómo ellas me llamaban. Ellas no me decían Damian, me decían Dami y ahí fue donde me aferré a Dami (Entrevista a Dami Saiz, 15 de junio del 2021, vía Zoom).

Esta identidad responde a las denominaciones contemporáneas sobre la disidencia sexual afrodiaspórica. Dami explicó en su entrevista que considera que está vinculada a sus ancestras negras, las espiritualidades afrodiaspóricas y el arte como una tecnología que canaliza todo esto:

[...] yo necesitaba a unas ancestras, sentí que llegué a ser. Heredé algo que ya estaba, que ya habían luchado. Y de eso hablaba mucho en terapia y de ahí surgió esta expresión. Esta idea de cómo mi género, mi raza, la forma en la que me idializo, están juntas. Van de la mano y no tengo manera de separarlas, no me gusta. Al final puede que lo marica sea interesante, pero es más importante la palabra afromaricana, porque también dentro de un tiempo abracé lo *queer*. Y de pronto no me sentía así, pero intentaba compartirlo a través de las películas, a través del cine, como el corto de Sara Gómez. Son cosas importantísimas (Entrevista a Dami Saiz, 15 de junio del 2021, vía Zoom).

Por otro lado, Dami nos habló de cómo la práctica de la Regla de Ocha, junto a los caminos *queers* que contiene y el acompañamiento de sus mayores, fueron importantes en su proceso migratorio y artístico. Especialmente en su regreso a Cuba, recibió el apoyo espiritual

necesario para fortalecerse más, para volver a migrar y nutrir su trabajo documental. Nos narra que fue como un:

renacer al punto que concebíirme de nuevo y ahora sí estoy listo y literalmente no hay quien me apague. Esa sensación de que no estás solo. Eso es otra situación súper importante que yo descubrí. Es sentirme canal, como un medio por donde pasan voces, temores, ideas, deseos, heridas, miedos, brujería, dolores, resistencia, fuerza (Entrevista a Dami Saiz, 15 de junio del 2021, vía Zoom).

Según Dami, las mujeres de su familia y otras mujeres cercanas en su comunidad le permitieron ver otros caminos de los Orishas que desafiaban la heteronormatividad que aparenta:

[...] a mí me encantó porque me dejó todo claro. Yo empecé a estudiar sin parar y yo entendí a Orula, entendí sus razones de todo, pero me quedo igual con la historia de cuando Orula se fue y Yemayá tenía que comer, y Yemayá dijo: ‘Ehh yo no me voy a morir de hambre’ y ella se disfrazó de Orula y empezó a jugar con el tablero y a hacer adivinaciones y todo mundo le estaba diciendo ‘no mira si ya hay un adivino aquí’. Este hombre era Yemayá. Y de ahí dijo ‘a ver relájese todo mundo. Yemayá, tu quédate con el *dilogun* y el tablero tu sigue con eso’. Y a mí eso me encantaba, y seguían contando historias e historias de más de cuando *Oyá* le puso las trenzas Changó para que pudiera alejarse de sus enemigos (Entrevista a Dami Saiz, 15 de junio del 2021, vía Zoom).⁶

En esta narrativa, Dami se refiere a *Yemayá* que es el *Orisha* de los océanos, los mares y los cuerpos de agua salada. *Yemayá* tiene muchos caminos que nos hablan de identidades no cis-heteronormativas. Entre ellos se encuentra *Olokun*, también denominado por Lydia Cabrera (2016) en su libro *Yemayá y Ochún: Kariochas, Iyalorichas y Olorichas*, como la primera Yemayá. *Olokun* “es mitad hombre, mitad pez” y “vive en el fondo del océano, junto a una gigantesca serpiente

⁶ Este patakí es muy popular dentro de la Regla de Ocha y en la cultura afrocubana. Fue publicado por Lydia Cabrera en el libro *El Monte*, p. 222.

marina que dicen que asoma la cabeza en luna nueva” (Cabrera, 1996, p. 26). Aunque no existe una idea unívoca sobre su representación, se le asocia con una cola de sirena y representaciones que trascienden el género binario.

También es cierto, me aseguraban mis más autorizadas informantes como oído a sus mayores que ‘Olokun es varón y hembra’, (Okobo). Citando a Omí Dina “De sexo anfibio” (Cabrera, 1996, p. 28).

Otro *Orisha* que nos remite a formas de encarnar el género desde una flexibilidad no heteronormativa es *Changó*. Es muy conocido el *patakí* que dice: “cuando Oyá le puso las trenzas a Changó”. Este *patakí* básicamente narra un momento de travestismo, donde *Changó* se vistió de *Oyá* y también usó sus trenzas para sobrevivir. Sin embargo, este *patakí* se emplea en Cuba para abordar la esencia *femme* de *Changó* en algunos escenarios y referirse a las posibilidades de trascender el género binario y la heteronormatividad dentro del panteón yoruba.⁷

Ju Puello

Ju Puello, poeta, activista transmasculino afrodominicano, nació en San Cristóbal, República Dominicana en el 2001. Vive actualmente

⁷ En el libro *el Monte* Lydia Cabrera nos narra la historia: “Una de las veces en que tuvo que esconderse de sus contrarios, porque si caía en sus manos le cortaban la cabeza, querían matarlo de todos modos, se metió en casa de Oyá. Sitiaron la casa y no había manera de escapar. Changó vaciló aquel día; entonces Oyá se cortó sus trenzas y se las puso; lo vistió con su ropa, lo adornó con sus prendas, sus collares, argollas y manillas, e hizo correr la voz de que iba a dar un paseo. Changó y Oyá tenían el mismo cuerpo. Tiposo como ella, Changó salió vestido de mujer, caminando igual que Oyá, altanera como es, saludando con la cabeza, muy ceremoniosa y sin hablarle a nadie –Oyá no es santa de rumbanzunga, es muy seria. Por el pelo largo, la ropa, los movimientos, ninguno sospechó que no fuese la misma Oyá Ayabba en persona. Los enemigos de Changó, muy respetuosos, creyeron que era la santa, le abrieron paso y Changó pudo escapar. Cuando ya no había peligro, salió Oyá de verdad, y ellos se decían..., pero, ¿qué es esto? ¡Que Changó se nos fue de entre las manos con esas trenzas y el traje de Oyá!” (Cabrera, 2016, p. 222).

en Tegucigalpa, Honduras. Es licenciado en Desarrollo Socio-económico e Ingeniería Ambiental. En el año 2020, Ju publicó su poemario en la Primera Edición de la editorial Catinga Ediciones, coordinada por Johan Mijail. Es miembro de la colectiva transfeminista *La Marikada* en Tegucigalpa.

Ju se crió en un barrio muy cercano a la capital de Santo Domingo, República Dominicana. Creció bajo la presencia tanto nacional como local de la figura del *tiguere*, un tipo de masculinidad cis negra dominicana marcada por el machismo, la carencia económica y estrategias de sobrevivencia designadas como ilegales por el estado y la moral católica. Sin embargo, en su obra poética, recupera la denominación *tiguere* desde una perspectiva trans y feminista.

En la entrevista, Ju nos explicó el impacto de la iglesia católica y cristiana en las poblaciones afrodominicanas y el fuerte vínculo que existe entre dicha moral, las concepciones heteronormativas, cis-genéricas y el racismo antinegro. Una forma en que se manifiestan estas dinámicas es a través de la regulación de los cuerpos e identidades disidentes que emergen de las comunidades físicas y espirituales negras:

Desde mi experiencia como persona evangélica pasa que, por ejemplo, las *metresas* como Santa Marta, se caracterizan por su sexapil. Eso es lo que la gente asocia, cuando tienes una sexualidad fluída, no necesariamente reconocida como LGBT o como disidente. No necesariamente reconocida. Así que tu vives tu sexualidad. Entonces, en la iglesia, es lo que te dicen, yo que sería una persona trans o una persona lesbiana, no sé, lo que dicen es “tu tienes metreza”, o sea, ya seas heterosexual, incluso cuando tu eres una puta o un puto te dicen “ahh tu tienes metreza”. Cuando yo empecé a tener un aspecto masculino en la iglesia me decían “esa metreza” y me mencionaban a mí. Entonces como que yo siento que se reconocen desde ahí, como desde esa sexualidad abierta y no necesariamente desde una categoría” (Entrevista a Ju, 17 de agosto, vía Zoom).

Las *meretresas* es una de las formas en que las identidades que representan algunas de los *Loas* de las 21 Divisiones, o también conocido como el Vodú Dominicano, como Santa Marta, se encarnan sobre personas afrodescendientes. Santa Marta es una de las pocas *Loas* del Vodú Dominicano que procede de la familia Dambala, cuyos orígenes se encuentran en Haití y el Vodú Haitiano. Una característica de Santa Marta, es que una de las *Loas* de color de piel más oscuro en las 21 Divisiones, sostiene una serpiente y su patronato está vinculado a la habilidad de *dominar* a las personas, por lo cual es muy buscada cuando alguien necesita o desea *dominar* o atraer a un amor. En los imaginarios populares entrelazados con la moral cristiana y católica, existe una expectativa social de identificar a dicha *Loa* con el trabajo sexual, por ello son denominadas como *meretrices*, *meretresas*, así como sus hijxs también, en especial lxs hijxs de Santa Marta.

Las *meretresas* nos hablan también de identidades sexo-genéricas disidentes que resisten a los procesos de violencia colonial mediante tecnologías de sobrevivencia a través de lo erótico, redefiniendo categorías como la palabra meretriz/meretresa para vincularla a un legado *queer*, espiritual, de erotismo, belleza afrocentrada y magia. Mientras tanto, se enfrentan a significados impuestos sobre estas mismas categorías cargados por los valores eurocéntricos, católicos, blanco-mestizos que las orillan a vivir en los márgenes sociales.

Raul Soublett

Nació en el barrio de la Lisa, en la Habana, Cuba, en 1991. Actualmente cursa la licenciatura de Informática en Educación, en la Universidad de Ciencias Pedagógicas Enrique José Barona, en La Habana. Es activista antirracista y de la diversidad sexual LGBTQI. Se identifica como *gay* y afrocubano. Ha formado parte de diversas colectivas antirracistas en Cuba, entre ellas, el Comité Ciudadano por la Integración Racial liderado por Juan Antonio Madrazo. Posteriormente, en noviembre del 2017, junto a otrxs activistas, fundaron la colectiva

Alianza AfroCubana, cuyo principal objetivo, según Soublett, fue crear una colectiva que concentre tanto a las personas negras como de la disidencia sexual, ya que en la isla han existido históricas separaciones de ambos activismos. En la entrevista que Raúl nos concedió, explicó la situación que condujo a la conformación de dicha colectiva:

Antes de crear la alianza, estuve observando mucho, porque siempre tuve la intención de crear un proyecto, y para eso necesitaba aprender de las personas que estaban a mi alrededor. Y ver cosas, identificar lo que estaba bien y lo que estaba mal para no reproducirlo. Entonces me di cuenta de que, por ejemplo, los espacios antirracistas son espacios muy machistas, espacios donde el tema LGBT es tratado muy sutilmente. Como es lo que hay, se está tocando porque estamos en el momento, vamos a hablarlo, a tratar de sensibilizar, pero no es el objetivo, no es la prioridad para esa agenda, para ese tipo de proyectos en aquellos momentos que yo los he observado, y todavía los hay. Y, cuando me moví a los espacios LGBT, pasaba lo mismo, que el tema del antirracismo no era prioridad, actualmente no es prioridad (Entrevista a Raúl Soublett, 4 de junio del 2021, vía Zoom).

Entre los principales propósitos de dicha colectiva se encuentra figurar como puente entre el movimiento LGBTQI+ y el movimiento negro en Cuba. Así Raúl decidió crear un grupo sobre estas dos vertientes, Afro y LGBT+, de forma que haya una interseccionalidad entre estas *dos aguas*, ya que, por un lado, existe una gran población afro que está sufriendo el racismo y, por otro, que experimentan de manera simultánea la discriminación dentro del mismo colectivo LGBT.

Además, dentro de los propósitos de Alianza AfroCubana está impulsar conversaciones y temas que se intersecten con cuestiones relativas al género, la sexualidad, el racismo y la construcción de espacios de debate y existencia negra y *queer*:

En ese momento, no conocían que existiera algún grupo Afro-LGBT. Creo que después conocí a la colectiva *Nosotres*, que me encantó que existiera porque ya había personas, gente que estaba haciendo

cositas, más o menos íbamos por la misma cuenta. Teníamos muchos puntos en común. Entonces creamos la alianza AFROCUBANA, hacíamos eso, en los momentos antirracistas nosotros tratábamos de introducir el tema LGBT porque era importante. Lo mismo hacemos en el tema LGBT, introduciendo el tema del antirracismo. Actualmente estoy en la plataforma de *Once M*, con una mayoría blanca, tres negros tenemos ahí, y yo ahí trato de empujar estos temas (Entrevista a Raúl Soublett, 4 de junio del 2021, vía Zoom).

Soublett nos explicó la importancia de enunciar desde Alianza Afro-cubana las formas imbricadas entre el racismo y la *queer*/transfobia y cómo impactan en las agendas para empujar políticas públicas:

Enunciando el racismo y las discriminaciones hacia el colectivo LGBTQI+, también incidiendo a través de acciones con esta perspectiva en la campaña por la aprobación de un código de familias inclusivo y continuar nuestras acciones comunitarias, de sensibilización, investigación acerca de la temática afro y seguir colaborando con otras personas fuera de Cuba (Entrevista a Raúl Soublett, 4 de junio del 2021, vía Zoom).

Por otro lado, Soublett nos habló sobre importantes referentes del movimiento antirracista afrocubano y cómo sus trabajos abonaron a recuperar identidades cada vez más en desuso procedentes de la Regla de Ocha. Este es el caso del trabajo de Tato Quiñones y su investigación durante sus últimos años de vida sobre las experiencias no heteronormativas que han sobrevivido a través del prisma de las religiones afrocubanas, tanto a través de los imaginarios de los Orishas como por la manera en que las personas practicantes los encarnan.⁸ Este es el caso de dos denominaciones fundamentales que perviven dentro de la Regla de Ocha y el Libro de Ifa que Tato Quiñones abordó

⁸ Serafín (Tato) Quiñones. La Habana 1942-2020. Investigador, ensayista, guionista, editor, promotor cultural y sacerdote de Ifá. Miembro de la UNEAC, de la Asociación Cultural Yoruba de Cuba y del cabildo *Ifáíránlówó*. Destacado por sus aportes al estudio y la promoción del legado africano en la cultura cubana y al antirracismo en Cuba.

durante la presentación de su investigación el 19 de septiembre de 2019 en el Centro Cultural CubaPoesía, en el municipio de Centro Habana, organizada por el proyecto Club del Espendrú.⁹ El título de dicha charla fue: “Addodis y Alakuatas en la Santería: un breve intento de aproximación a la homosexualidad vista desde la Religión Popular Cubana de los Orichas”.¹⁰

De esta manera, Quiñones recuperó y politizó ambas identidades *alaccuattas* y los *addodis*, que nombran a lo que conocemos como lesbianas y homosexuales actualmente dentro de un momento políticamente relevante sobre la presencia de las religiones y la comunidad de la disidencia sexo-genérica en Cuba debido al incremento de una oleada de conservadurismo católico-cristiano que empujó al gobierno a rechazar la propuesta del matrimonio igualitario en Cuba en el 2018.

Esta charla, acerca de la *queeridad* espiritual afrocubana se generó dentro de un contexto de intensos debates políticos en Cuba sobre la legalización o no de la legalización de algunos de los derechos de la comunidad LGTBQI como la ley del matrimonio igualitario y la Ley de Identidad de género. En la entrevista, Raúl Soublett compartió algunas de sus impresiones sobre ese momento político tan relevante para Cuba:

En esos momentos, había pasado el debate nacional sobre la constitución, que se enfocó mucho en ese famoso artículo 68, sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo. Y con todos esos ataques fundamentalistas de parte de los evangélicos, católicos, todas esas cosas, que fueron los únicos que se estuvieron pronunciando

⁹ Esta charla se realizó debido a la necesidad de conocer los orígenes teológicos sobre la *queeridad* negra cubana desde la perspectiva religiosa de la Regla de Ocha, en un momento donde los discursos cristianos-católicos conservadores estaban convirtiéndose en el discurso religioso predominante en la isla. Mientras tanto, los líderes de la comunidad afrocubana de la Regla de Ocha permanecían en un profundo silencio. Por estas causas, Tato Quiñones, célebre intelectual afrocubano, *babalaw*, decidió llevar a cabo esa charla con el apoyo del movimiento negro y el movimiento *queer*.

¹⁰ Ver en: <https://negracubanateniaqueser.files.wordpress.com/2019/11/addodis-y-alakuatas-en-la-santerc3ada....pdf>

abiertamente y de forma frontal contra la comunidad LGBT, con el discurso de “no al matrimonio igualitario”, pero también contra las feministas de que todas esas cosas llevan ese discurso... Es súper fuerte, para deconstruirlo hay que estar muy centrado y tener claro mucho las cosas. Entonces, ya había pasado todo el debate, ya se había aprobado la constitución, ya se había dicho que el matrimonio igualitario iba a entrar en el código de la familia, todas esas historias (Entrevista a Raúl Soublett, 4 de junio del 2021, vía *Zoom*).

Pero ni el matrimonio igualitario se aprobó, así como tampoco la Ley de Identidad de género, debido a la fuerte oposición del incremento de discursos conservadores evangélicos frente a esas propuestas.

La entrevista realizada a Raúl nos muestra la lucha por el matrimonio igualitario en Cuba y la instrumentalización del incremento del pensamiento conservador cristiano-católico por parte del gobierno para evitar la aprobación de dicha ley en el 2018. También puso en evidencia las articulaciones entre los distintos movimientos sociales en Cuba para promover una agenda política tan urgente como la Ley del Matrimonio igualitario y la Ley de identidad de género, como parte de los intereses políticos afrocubanos y queers. Existía una esperanza política de las posturas más radicales en Cuba con respecto a la aprobación de estas leyes, ya que en caso de ser aprobadas se abriría un proceso de mayores accesos a derechos para toda la población cubana.

Aneyri Zapata: activista trans garífuna

Aneyri Simone López Zapata es una activista garífuna feminista hondureña de Sambo Creek, La Ceiba, Atlántida. Actualmente tiene 25 años. En 2015, migró a Estados Unidos, huyendo de las represiones sistemáticas en su país, que afectan en mayor medida a las comunidades negras. Esto la impulsó a desarrollar acciones y recursos para la comunidad migrante LGBTQIA+ en Estados Unidos en donde

actualmente trabaja en temas de derechos humanos y, particularmente, para fortalecer los derechos LGBTQIA+.

Aineiry inició su activismo por los derechos humanos con protestas, conferencias, plataformas sociales y en los tribunales, testificando en casos de violaciones de derechos humanos de la población LGBTQIA+ y afrodescendiente. Esto la conectó con BLMP (Black LGBT+ Migrant Project) y QDEP (Queer Detainee Empowerment Project) donde trabaja desde 2018 como Líder del Sector Garífuna.

Cuando tenía 12 años, se mudó a Tegucigalpa con la excusa de estudiar, pero en la práctica se vio obligada debido a que sentía que en el pueblo en el que ella vivía no tenía la facilidad o la libertad de poder ser un chico *gay*, que era como se identificaba en aquel entonces.

Posteriormente logró graduarse de maestra en educación primaria y empezar un trabajo en la escuela, pero con muchas dificultades por ser femenina, negra y, además, mormona y evangélica. Así nos narró:

Me fui a trabajar al pueblo, regresé a Sambo Creek y ahí me despidieron por ser afeminado y tuvieron la fuerza y el valor de escribirlo en mi carta de despido. “Aquí te estamos despidiendo porque los niños pueden aprender tu manierismo” y cosas así. Todavía guardo esa carta de despido (Entrevista a Ainery Zapata, 16 de agosto de 2021, vía Zoom).

Ainery vivió muchas situaciones difíciles y, aunque tenía un título de maestra, por un tiempo, tuvo que dedicarse a limpiar aulas. Posteriormente, Ainery decidió que no quería estar más en Honduras porque sentía que la iban a matar y decidió migrar a los Estados Unidos. Así pasó por Guatemala y por México y, al llegar a Estados Unidos, estuvo en un centro de detención durante seis meses en donde fue obligada a estar en una celda con varones. Esa fue una situación muy difícil para ella, ya que tal como nos explicó:

es horrible que te vengas huyendo por la homofobia y transfobia que hay en Honduras y te pongan en una celda con cien personas que

vienen huyendo igual que tú por diferentes razones. Muchas personas ahí no tienen conocimiento sobre orientación y sobre identidades de género. Entonces estábamos todos ahí sufriendo bullying, el uno con el otro...que porque era gordo, y el otro porque era afeminado, y la otra porque era trans, pero era un caos (Entrevista a Ainery Zapata, 16 de agosto de 2021, vía Zoom).

Las dificultades que Ainery pasó en el centro de detención fueron muchas, ya que no tenía un espacio personal seguro, ni limpio. Además, tuvo que endeudarse para pagar una fianza de cinco mil dólares para salir en libertad. También, al salir del centro de detención, pasó por muchas barreras, debido a que no contaba con un permiso de trabajo. Volver a Honduras no era una opción, porque consideraba que, en ese país, su identidad de género iba a ser juzgada y rechazada, no solo por su familia evangélica, sino por la sociedad en general. Posteriormente, se casó con un ciudadano americano, logró conseguir un permiso de trabajo, pero vivió una situación de violencia de género con su exesposo, por lo que le costó mucho salir adelante.

Con el tiempo, consiguió un trabajo para cuidar a una persona mayor, no obstante, vivió distintas situaciones de discriminación por su identidad de género, acoso, riesgos y peligros por ser una mujer trans. Después de un tiempo, buscó apoyo en distintas organizaciones en donde conoció a más personas trans migrantes y se dio cuenta de las dificultades en común que muchas de esas personas trans tenían. Así decidió dedicarse a apoyarlas y actualmente trabaja en un programa para personas garífunas de LGBT+. Al principio solo eran 17 personas, pero actualmente en el programa colabora con 80 personas a las que ayudan a pagar sus rentas cuando no les alcanza, pagos de migración, permisos de residencia, apoyo para obtener seguro médico, ayuda psicoterapéutica y comida gratuita. El dinero del programa viene de una beca que Ainery ganó en un programa para la erradicación de la violencia de la mujer o personas identificadas como femininas.

Para Ainery, su trabajo es fundamental para apoyar en todas las necesidades a personas trans migrantes. Así nos compartió cómo se sentía después de haber pasado por todas esas situaciones:

Yo le agradezco al señor por mi experiencia porque en un momento yo sentí que me iba a morir. Sentía: 'aquí no hay nada que me salve'. Pero yo le agradezco al señor por mis experiencias, por todo mi tiempo en detención. Ahí fue donde yo supe cómo estaba la gente en detención. Le agradezco por haberme permitido identificarme como un hombre y como un chico gay en mis primeros años de vida. Eso me hizo saber las situaciones por las que los hombres o los chicos gay pasan. Le agradezco que me permitió ser la mujer que soy (Entrevista a Ainery Zapata, 16 de agosto de 2021, vía Zoom).

Las situaciones por las que ha pasado Ainery han sido difíciles, pero su capacidad de respuesta ha sido lo que la ha ayudado a salir adelante. Recientemente, fue panelista de "Mi cuerpo, mi elección" en la Convención Nacional Plataforma, un evento feminista anual de diálogo y debate. En 2019, fue elegida como Reina de "Miss Centroamérica LGBTQ+", convirtiéndose en la primera mujer negra trans en ganar el concurso.

En septiembre del 2020, formó parte de la campaña #*VogueHope* para *Vogue* Latinoamérica. En la campaña, Ainery compartió su poderoso mensaje de vida:

Ser una mujer trans negra representa empoderamiento, fortaleza y lucha, porque todos los días debemos despertar y salir al mundo a luchar para permanecer. Vivimos en una sociedad que constantemente quiere borrarlos, por eso tenemos que buscar asiduamente nuevas formas de permanecer y de ser. Nunca dejaremos que seamos borrados (Entrevista a Ainery Zapata, 16 de agosto de 2021, vía Zoom).

Marianela Solórzano, defensor trans de la vida y del territorio. Organización Fraternal Negra de Honduras (OFRANEH)

Marianela Solórzano nació en Trujillo Colón, Honduras, en 1990. Se identifica con el pronombre “él” y es defensor de derechos humanos. Con 31 años, es coordinador de grupos LGTB de la *Organización Fraternal Negra de Honduras* (OFRANE) en Trujillo Colón y coordina el grupo de la comunidad LGBT dentro de la agrupación. Tiene una Licenciatura en Administración de Empresas Agropecuarias por la Universidad Autónoma de Honduras, un logro del que siente orgullo por los sacrificios que implicó.

Es la cabeza de una familia diversa, vive con su pareja y tiene un niño de ocho años. Marianela empezó a trabajar en OFRANEH en medio de la pandemia en donde se ha dedicado a organizar asuntos relacionados con la promoción de espacios seguros para la comunidad LGBT+ en Honduras.

Actualmente Marianela Mejía enfrenta un proceso penal junto a otras 31 personas, incluida su hermana Jennifer, por la defensa del territorio garífuna ancestral en Honduras. El 3 de marzo de 2021, ambos fueron detenidos en Trujillo, Colón, en el contexto del conflicto territorial que existe en la región, acusados de supuesta usurpación de tierras a la empresa Sociedad Responsabilidad Bienes Raíces Juca.

Por otro lado, como parte de su trabajo en la OFRANEH, Marianela se ha destacado por las acciones que realiza por los derechos de la comunidad LGBT. OFRANEH tiene dos sedes en Honduras, una en Trujillo y otra en Roatán. Ambas se dedican a alojar a personas que, en el contexto de la pandemia, han sido discriminadas y echadas de sus casas y que no tienen donde trabajar o vivir. La OFRANEH paga el alquiler de la casa, la alimentación, el internet y capacitaciones.

En los encuentros que tuvimos, Marianela nos explicó sobre la comunidad garífuna LGBT que:

es una comunidad bien valiente que, hoy por hoy, no le tiene miedo al qué dirán. Ni a lo que piense la gente. Por otro lado, muchos compañeros LGBT han emigrado a los Estados Unidos y Honduras es muy imitador muchas veces de lo que sucede en esos lugares, máximo si lxs compañerxs se miran con su pareja abiertamente y se apoyan. Entonces aquí, uno ya no tiene como ese temor de decir ‘yo soy quien soy’ o ‘voy a actuar como me gusta ser’. Entonces, no le ponen mucha mente a los que los discriminan, lo que uno trata de hacer es ignorar muchas veces a los que llegan a atacar porque tienen sentimientos encontrados o no han podido salir del closet. Les duele que uno sea así abierto, pero lo que queda es seguir luchando y seguir siendo feliz. Uno se siente bien (Entrevista a Marianela Solórzano, 3 de agosto de 2021, vía Zoom).

Además, Marianela nos narró que existe mucha discriminación y que mucha gente utiliza términos como “maricones”, “las maripositas”, “las marimachas” o “los *gaytorades*” para referirse a la comunidad LGBT+ de manera peyorativa. En lengua garífuna, la palabra *magusi* es utilizada igualmente para denotar o inferiorizar la orientación sexual y la identidad de género de las personas. Por otro lado, existe aún un vacío en los trabajos que reflexionen sobre las identidades sexo-genéricas atravesadas por las diferencias etno-lingüísticas y raciales.

Clara Lijia Castro Meléndez, abogada y activista feminista lesbiana garífuna

Clara Ligia Castro Meléndez se identifica como mujer negra, hondureña, garífuna, lesbiana. Nació en la ciudad de La Ceiba, un 25 de septiembre de 1977. Es abogada con orientación en Derechos Humanos, amante de las letras.

En la adolescencia descubrió su orientación sexual, al sentir que no encajaba con el prototipo de la mujer heteronormativa. Su pasión, además de escribir cuento y poesía, ha sido la defensa de los

Derechos Humanos, particularmente de la población afro-indígena. En esa línea, realizó una entrevista a Miriam Miranda, otra activista garífuna hondureña, líder la Organización Fraternal Negra de Honduras (OFRANEH) (Castro Meléndez y Nuñez, Susana, 2021).

En nuestros encuentros, nos explicó que en Honduras, la vulneración de los derechos de las personas LGBT es una constante, situación que obliga a muchas personas a permanecer en la clandestinidad y a reprimir su libertad sexual o a vivir en el exilio.

A partir de una serie de experiencias discriminatorias por ser una mujer negra y de vivir atentados contra su integridad física por ser lesbiana, en 2017, decidió migrar a España con el fin de vivir su sexualidad en un contexto que le permitiera mayor libertad, así como encontrar las oportunidades que le fueron negadas en su país de origen. Sin embargo, las dificultades para las personas migrantes en un país como España fueron totalmente diferentes a las que se había imaginado antes de salir de Honduras. Al principio, no se planteó el formar parte de colectivas antirracistas, no obstante, se vio en la necesidad de hacerlo al identificar el racismo estructural existente. Así nos compartió:

Tomé la decisión de integrarme a las colectivas de mujeres feministas y antirracistas, a raíz de los atropellos que sufrimos como mujeres migrantes sin papeles tanto a nivel social como institucional. Es ahí donde me descubro como afro feminista y al ejercer el activismo social. Sin embargo, dentro de estas organizaciones, donde la mayoría de sus miembros son mujeres latinas blanco mestizas y heterosexuales, siendo yo la única negra lesbiana, étnica y afrodescendiente, es bastante difícil sentir que pertenezco. En otras palabras, no me siento del todo entendida y representada. Mi relación con los demás miembros es bastante compleja, ya que a mí me atraviesan otras realidades que van ligadas a la interseccionalidad. Esta, en gran parte, es una de las razones por la cual decidí únicamente centrarme en la defensa de los derechos de las mujeres migrantes, pues al menos en Madrid y, me atrevo a decir que en toda España, no existen colectivas LGTBI con diversidad racial. Es irónico que dentro de los

grupos vulnerabilizados y discriminados también se observen prácticas racistas (Entrevista a Clara Lijia Castro Meléndez, 12 de agosto de 2021, vía Zoom).

El análisis de Clara sobre los colectivos LGBT que continúan reproduciendo prácticas racistas es un punto sobre el que habrá que profundizar e insistir en la importancia de considerar las luchas de manera interseccional, ya que, en experiencias como la de Clara, la situación como mujer negra sin papeles es sumamente difícil, pero las barreras y obstáculos se incrementan por el hecho de ser lesbiana. No obstante, su legado ancestral de resiliencia, su espíritu de superación personal y su amor por la escritura son algunos de los factores que la han impulsado a seguir adelante.

Por otro lado, cuando le preguntamos por denominaciones en lengua garífuna para referirse a las lesbianas, Clara nos dijo lo siguiente:

podría ser *“hiñaru to hisietu houn hiñaruñu, o hiñaru to hisiehabutu houn hiñaruñu”*. Significa prácticamente ser lesbiana, o sea, mujer que gusta a otra mujer, mujer que gusta de otras mujeres. En nuestro territorio o comunidades, ‘ella es lesbiana’ es *Hisiñetiun Hiñaruñu tun*, a ella le gustan las mujeres. Eso es lo que se expresa, pero también hay otras formas peyorativas de decirlo (Entrevista a Clara Lijia Castro Meléndez, 12 de agosto de 2021, vía zoom).

En ese sentido, tal como hemos visto, algunas palabras en lengua garífuna se utilizan para nombrar las identidades de las mujeres garífunas lesbianas, identidades y términos bastante diferentes a las denominaciones de lo LGBT en donde las identidades garífunas y negras no figuran. Por otro lado, Clara nos explicó que, en Honduras, la homosexualidad es socialmente sancionada y en algunos contextos también penalizada, por tanto, ese imaginario ha permeado en las comunidades garífunas. Al preguntarle por qué consideraba que la homosexualidad o la disidencia sexual era mal vista, Clara respondió:

Eso [se debe] a la normativa blanca colonial. Según la historia entre nuestros antepasados existían las disidencias sexuales, el cuerpo, la normalización en sí de los géneros, como tal, los sexos. Yo creo que es una cultura colonial obligadamente adquirida. En mis lecturas sobre distintas etnias africanas, aprendí que antes de que esas comunidades fueran secuestradas para ser sometidas a la esclavitud, no existía esta normalización e imposición de la heteronormatividad. Por lo tanto, creo que, desde ese punto de quiebre en el intento de hegemonizar a toda una civilización desde esa lógica y mirada eurocéntrica, se han impuesto muchas cosas tanto para la mujer como para el hombre garífuna (Entrevista a Clara Ligia Castro Meléndez, 12 de agosto de 2021, vía Zoom).

Por otro lado, Clara nos compartió que, en su comunidad garífuna, aún se practica el *Dügü*, una forma de comunicación con sus ancestros que permite una conexión directa a través de ritos y rituales. Así nos explicó:

Nuestros ancestros, nuestros muertos se nos manifiestan de alguna forma generalmente a través de nuestros cuerpos, el cuerpo de algún nieto, de algún hijo, de alguno de los miembros de la familia. Se manifiestan a través de ellos, solicitando algo. Son los ancianos quienes tienen mayor conocimiento sobre esto, pero a raíz de esa manifestación, la familia se ve obligada a realizar estos ritos de ceremonia religiosa del *Dügü* a fin de mantener satisfechos a nuestros ancestros cumpliendo con lo que estos han solicitado (Entrevista a Clara Lijia Castro Meléndez, 12 de agosto de 2021, vía Zoom).

Hasta aquí hemos visto que los dispositivos de la colonialidad del poder, activados a través de normas jurídicas y sociales, han afectado fuertemente a las disidencias sexogenéricas garífunas, por lo que será importante seguir insistiendo en descolonizar y desheteropatriarcalizar no solo los imaginarios sobre la sexualidad, sino también sobre las cuestiones de clase, raza y etnicidad.

Pueblo taíno y su cosmovisión sobre el género. Centro de Saberes Ancestrales del Caribe

En algunos países del Caribe, el pueblo y la lengua taína, de la familia del arawuaco, aún representan el testimonio de una herencia cultural milenaria que, al transmitirse de generación en generación, lleva consigo formas específicas de nombrar el mundo. En ese sentido, en República Dominicana, Alfonso Peralta, antropólogo y lingüista, politólogo, investigador, escritor, músico, artista y director del Centro de Saberes Ancestrales del Caribe, ha impulsado un proyecto titulado: *Taino Studies*, en el que se ha interesado por reflexionar sobre la lengua, la cosmovisión, las formas de nombrar el mundo, la situación de las mujeres y disidentes arawacas, así como sobre la relación de los humanos con los animales, las plantas, los ríos, entre otras entidades no humanas.

Alfonso Peralta enseña estudios taínos a través de clases magistrales en línea para recuperar sus raíces. Ha hecho una gran labor de recopilación de algunas nociones alternativas para pensar el cuerpo. En un evento organizado por Alfonso Peralta y Fátima Portorreal, otra antropóloga social, profesora del Instituto Tecnológico de Santo Domingo y activista en República Dominicana, se habló sobre el fundamento y la relación que tenían los ancestros con el cuerpo. Según Alfonso, las nociones del cuerpo para el pueblo arawuaco, se manifestaban en todos los aspectos de la cultura:

Para los ancestros, el cuerpo es sagrado, es un reflejo del físico del universo, y todo absolutamente todo parte de una relación sagrada del amor para todo. Esto quiere decir que no había discriminación de ningún tipo, lo que se valoraba de una persona era su carácter, su capacidad de tocar corazones. El amor es infinito, múltiple y se da en todas las maneras como las que hay en las plantas, en la selva. No había una manera correcta para amar, había amor para todo, amor al cuerpo, amor a la diversidad (Peralta, 2021).

Por otro lado, los arawuacos, así como distintas culturas en todo el continente, han apreciado entre dos, tres, cinco o hasta más géneros. Alfonso Peralta mencionó al respecto:

Celebramos que venimos de un pueblo, de sociedades basadas en el amor y en el respeto. No pudo existir un código penal, existía un código de amor primero, porque nuestro sistema de gobernanza es para el beneficio de todos los seres. Entonces eso es lo que hay que entender, que desde la perspectiva ancestral no había necesidad de LGBTQ y todo eso, porque aquí todos somos familia y punto. La diversidad ya se conocía eso ya se aceptaba, sabemos que en el siglo XVII en Brasil se asesinó a un indígena llamado Divira por ser homosexual, sabemos que ya se habían hecho más crímenes, pero gracias a ese record sabemos que esa no era la práctica de nuestros ancestros, que esas eran las practicas traídas de violencia de los colonizadores, entonces eso es lo que hay que entender (Peralta, 2021).

En este orden de ideas, es posible reflexionar sobre cómo las sexualidades taínas no han funcionado exclusivamente en el orden sociopolítico que el sistema occidental sexo-género les impuso. Por su parte, en el mismo evento, Fátima Portorreal mencionó:

Ellos lo distinguían de lo que era el género, fundamentalmente el espíritu del hetero. El concepto género ya es un concepto que viene con la modernidad en el siglo XX. Ellos decían que todo estaba dotado de un espíritu y de una vida y que era diversa, así eran diversas las plantas, diversos los animales y los humanos. No había una diferenciación clara entre ese concepto moderno del episteme occidental eurocéntrico de que una cosa era superior a otra, o sea, cada entidad, las plantas, los árboles, los hongos, las cuevas, la tierra eran diversas y tenían un espíritu y ese espíritu se expresaba abiertamente se podía escuchar, la mayoría podía escuchar. O se cree que solamente eran los hombres o mujeres medicina que podían escuchar esos espíritus que hablaban y le hablaban a la gente, osea, que no había una noción de género como nosotros entendemos dentro de la modernidad, sino que cada existencia tenía ese valor en las sociedades comunitarias de igualdad, pero también de realidad que se expresaba a

través de esa diversidad y eso era entendido y analizado, conservado de la misma manera como ellos intentaron explicárselo a los castellanos (Peralta, 2021).

Esta narrativa se puede entender también a través de la crítica de Oyewúmi (1997/2017) sobre los discursos occidentales de género. Tal como en la narrativa de Fátima, Oyewúmi expone que antes de la colonización occidental: “el género no era un principio organizador en la sociedad yoruba. Las categorías sociales de ‘mujer’ y ‘hombre’ eran inexistentes, por lo que no había un sistema de género” (Oyewúmi, 1997/2017, p. 84).

Representaciones de experiencias *antsilon*, *antswinik* y *winikants* en Los Altos de Chiapas

En los Altos de Chiapas, existen algunas representaciones diversas de *antswinik*, *winikants* y *antsilon*, términos que se utilizan en la zona tsotsil de Los Altos de Chiapas para nombrar las personas que “cambian de sexo cada mes, un mes son mujeres y al siguiente se convierten en hombres”. En esta zona, existe una leyenda que refiere a personas cuyas identidades genéricas rompen con los binarismos de género y artistas como Maruch Méndez han realizado figuras de barro, tierra, piedras, ladrillo, musgo, flores y troncos de árboles en las que representa experiencias no occidentales de pensar el cuerpo.

En nuestras observaciones, hemos visto que en los Altos de Chiapas *antsilon vinik* y *antsilon tseb* se utilizan para nombrar a personas de distintas comunidades a las que se considera como *cha'kol*, es decir, que tienen dos cuerpos. A través de distintos testimonios que recogimos, algunos habitantes de Chenalhó nos explicaron que existen santos especiales para las personas *antsilon* que les dan fuerza para existir y estar en el mundo. Por ejemplo, en el paraje *Kruz Ch'ot* del municipio de San Juan Chamula existe un lugar sagrado con dos piedras que representan la cara de dos mujeres indígenas, *bach ton*,

y sus fuerzas. Según lo que han soñado don Xapax López como don Xalik Gómez, ancianos de la comunidad, las personas comenzaron a adornar y a realizar pequeñas fiestas o celebraciones y a entregar ofrendas hace cuarenta y cinco años.

A través de sueños, las piedras les revelaron a los ancianos que debían ser vestidas porque estaban desnudas, una frente a la otra, y así se dieron cuenta de que se trataba de *kuruzal antsetik* o mujeres cruzadas. De acuerdo con testimonios orales que Juana María Ruiz ha recuperado, en los sueños de los ancianos las dos mujeres llegaron a felicitarlos y les dijeron: “nosotras, dos mujeres, nos amamos, nos queremos. No se enojen, solo les queremos pedir que nos tapen nuestro cuerpo. Somos fuerza, somos protección de las mujeres que se aman, *antsilon tsebetik*. Un día se escuchará el nombre de *antsilon ants*, *antsilon vinik*” (Ruiz Ortíz, 2021). Así como en otros parajes, las piedras pidieron también que se colocaran tres cruces y ellas se comprometieron a darle a otras mujeres fuerza y valores para que amen a otras *antsilon*.

Los ancianos de la comunidad refieren a que “a las fuerzas de las mujeres o hombres cruzados no se les puede hacer nada y la comunidad tiene que obedecer porque tienen sus raíces hasta abajo de una gran roca”. Para los ancianos del paraje, las santas piedras tienen poder y fuerza y por eso deben de ser consideradas sus palabras, deben de ser respetadas y cumplir lo que piden. La fecha de la celebración de este lugar ceremonial es el 8 de octubre de cada año en el que se suelen entregar veladoras e inciensos y las rezadoras suplican que las mujeres no se transformen, sino que se queden como están.

Juana María Ruiz (2021) nos explicó que algunos y algunas habitantes de San Pedro Chenalhó han construido ciertas representaciones dominantes y coloniales de lxs *antsilon*, por lo que se produce mucha violencia contra hombres que aman a otros hombres y contra mujeres que aman a mujeres. No obstante, estas lógicas no solo se reproducen contra seres humanos, sino también contra otras entidades no humanas. Por ejemplo, en una de las entrevistas realizadas por Juana María Ruiz, una mujer mencionó que en la naturaleza

existen ciertos árboles y plantas que no dan ni flor, ni producen semillas. Según dicha mujer, los *antsilon vinik* no producen semillas y no merecen estar en la tierra, “se les echa machete, porque no dan otras plantas” (Ruiz Ortíz, 2021). Estas ideas del régimen heterosexual de pensar la no-reproducción como sinónimo de inservible, posiblemente se relacione con los procesos de colonización cristiano-céntrica que tanto daño han hecho.

Por otro lado, sobre las mujeres tsotsiles que no están casadas, es decir, *me' jchon chak*, *me jchon bek'et*, *me' jchon sub* y *me' buluk sat*, existen prejuicios y estereotipos cuando estas deciden no seguir los patrones impuestos, pierden el apoyo comunitario y también su identidad como mujer es cuestionada. Su práctica transgrede en las políticas de respetabilidad en dichas comunidades. Al respecto, Cathy Cohen nos explica que: “la respetabilidad se utiliza para categorizar un proceso de vigilancia, saneamiento y ocultación del comportamiento inconformista y, según algunos, desviado de ciertos miembros de las comunidades afroamericanas [e indígenas]” (Cohen, 2004, p. 31).

Las políticas de respetabilidad no son privativas de las comunidades indígenas, afroamericanas o afrodiáspóricas, más bien son una forma de tecnología colonial impuesta sobre los pueblos negros e indígenas. Se materializan entre la intersección de encarnar las expectativas de *hexis* corporal y estética de la clase media, los valores morales cristianos y heteronormativos. Estas expectativas cambian de una sociedad a otra, sin embargo, existen algunos sustentos que las estructuran y que pueden ser compartidos a partir de la experiencia colonial en las Américas, así como la heteronormatividad blanca, blanco-mestiza y/o blanqueada como norma social.

En el caso de México, como proyecto nación blanco-mestizo, la respetabilidad se entiende como una estrategia desplegada, principalmente por algunos integrantes de la clase media mestiza, que se entreteje con los valores católicos-cristianos sobre el cuerpo, la sexualidad heterosexual y la cisgeneridad. Esta estrategia es reproducida por otros estratos sociales y sujetos racializados no blancos

quienes a través de la religión cristiana se les impone un deber para demostrar su adhesión a las normas dominantes de la sociedad religiosa y su defensa de las mismas. Por otro lado, la respetabilidad también debe ser entendida como una estrategia, desplegada desde las propias herramientas modernas coloniales, ante las innumerables formas de deshumanización que el estado mexicano y sus instituciones han impuesto a las comunidades indígenas. Sin embargo, también son una forma de respuesta que los propios pueblos negros e indígenas activan para defenderse ante los constantes ataques a su humanidad.¹¹

El término “mampo” y el proyecto del mestizaje anti-negro

Esta investigación nos abrió las puertas para conocer identidades como *mampo*, que es una denominación que se emplea en Chiapas y Oaxaca para nombrar a homosexuales no blancos. *Mampo* es un término común y, al mismo tiempo, marginal, que procede de la zona del Soconusco en Chiapas, una región con una gran presencia afrodescendiente, proveniente de la trata africana esclavizada durante la etapa colonial. Durante la investigación, observamos que muchas personas utilizan dicho término para nombrar de manera despectiva la sexualidad racializada de otra persona o cuando desean representar una masculinidad no hegemónica.

Una característica fundamental del mestizaje es su antinegriudad, articulada con la heterosexualidad que, a su vez, ha sido empleada contundentemente durante el proceso de la colonia y posteriormente

¹¹ Junto con ello es importante destacar el argumento expuesto en la tesis doctoral de Aura Cumes, *La India como Sirvienta: Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala*, publicada en el 2014. En dicha investigación, Cumes (2014) expuso las relaciones históricas entre el colonialismo, el estado nación guatemalteco y las formas de jerarquía racial, étnica y de género que asocian a las mujeres indígenas a sirvientas. Esta forma de deshumanización nos permite comprender los rígidos estándares colocados sobre las mismas y por ende, las fuertes reacciones sociales dentro y fuera de las comunidades cuando las mujeres se salen de dichos patrones.

de la revolución mexicana para mantener una mezcla racial y con ello, la política racista del *mejoramiento de la raza*. El objetivo central del entrelazamiento de ambas tecnologías ha sido mantener la supremacía blanca y las ideas de blanquitud como la aspiración social imperante.

Para ello, se requirió imponer la heterosexualidad a través de la moral cristiana y los dispositivos del mestizaje posrepublicano como: la educación secular y católica-cristiana, los discursos médicos de higienización, la ilegalización de las prácticas no heteronormativas y el encarcelamiento de personas por expresar libremente sus sexualidades no normativas en diferentes periodos y lugares de la república mexicana.

De esta manera, términos como *mampo* han llegado hasta la actualidad, atrapados dentro de discursos heteronormativos, sin una historicidad más que la narración y el valor del mestizaje heterosexual sobre ellos. Son empleados para deslegitimar las prácticas e identidades de la disidencia sexual no blancas.

Debido a estos fuertes entrelazamientos de mestizaje antinegro con la constitución del sistema de género binario heterosexual, se activa un mecanismo de borramiento de lo negro en este territorio, y de las posibles existencias morenas y prietas disidentes que llegaron a Chiapas a través de la trata esclava, y la transformación de estas en identidades patologizadas e inmorales.

Por estas razones expuestas, tuvimos que acudir a la lingüística para conocer otras palabras con la misma raíz y de ahí obtener sus orígenes. *Mampo* procede de la rama lingüística Níger-Congo, así como las palabras mambo, zambo, chango. Todas estas denominaciones muy comunes en México están vinculadas a lo negro. Algunas de ellas, como zambo y chango, representan denominaciones racistas y peyorativas.

El uso mestizo de *mampo* y el borramiento de su raíz africana responde a los procesos de borramiento antiheteronormativo gestados desde la colonización europea que se han ido actualizando bajo diferentes tecnologías de blanqueamiento y cis-heteronormatividad: la

evangelización, la moral cristiana, el racismo científico, la antropología euro-occidental, las políticas de construcción de ciudadanía y las terapias de conversión. Determinar las genealogías de este término y profundizar más en su uso y desarrollo puede ser una línea abierta de investigación.

Reflexiones finales

Este trabajo ha consistido en recuperar las voces de distintos activistas, escritorxs y artistas de Chiapas, Centroamérica y el Caribe. A partir de la bibliografía consultada, de las entrevistas, conversaciones, observaciones y análisis de diversos materiales, hemos identificado algunas autodenominaciones no heteronormativas que resisten a los procesos de heterocolonialidad: en el contexto afrocaribeño y su diáspora, en Cuba, Puerto Rico y República Dominicana, hablantes del español en sus diversas variantes utilizan vocablos procedentes de idiomas africanos, mantenidos y resguardados en los sistemas espirituales afrodiaspóricos, tales como *masisi*, *madivin*, *mati*, *alacuatat*, *addoddis*, *meretresas*, así como la denominación de la masculinidad *tiguere* desde una perspectiva trans y feminista. En el contexto garífuna en Honduras, encontramos términos como *magusi* y *hiñaru to hisietu houn hiñaruñu o hiñaru to hisiehabutu houn hiñaruñu* y en los Altos de Chiapas, *antzwiniik*, *winikantz*, *anzilón* y *kuruzal antsetik*, entre muchos otros términos.¹² Otro espacio importante para nuestra investigación fueron las culturas afrodescendientes urbanas y migrantes y, dentro de ellas, la herencia lingüística que vincula denominaciones de origen africano con identidades *queers*, trans y no binarias locales negras y afrodescendientes.

Esta variedad y heterogeneidad de identidades y experiencias de la disidencia sexual y cultural se enfrenta a procesos profundos y

¹² También términos como *queer*, *trans*, *trans no binarie*, *femme no binarie*, *afromarica*, *travesti*, *marika*, *travesti*, *trans-maricón*, entre otros.

dolorosos de racialización-generizada y de generización-racializada. Tal como hemos visto a lo largo de este trabajo, les activistes, artistas y escritorxs que colaboraron en esta investigación han experimentado distintas formas de deshumanización, por ejemplo, la represión policial hacia personas *femme* negras, mujeres trans y travestis en Cuba entre 1965 y 1968 con la instauración de la Unidades Militares de Ayuda a la Producción (UMAP) y, posteriormente, durante la década de los noventa y principio del 2000. En el caso de República Dominicana, se expresaron en las políticas represivas del dictador Rafael Leónidas Trujillo, entre 1930 y 1961, y en las formas actualizadas de estas políticas con la modificación del Código Penal en julio del 2021, cuando la homosexualidad fue eliminada como delito.

En Chiapas, también se expresó la violencia homo/transfóbica racializada: “en el lapso que va del mes de junio de 1991 al mes de febrero de 1993, una ola de sangre y violencia azotó a la comunidad homosexual de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez. Las víctimas fueron por lo menos 13” (Ronquillo, 1994, p. 9). Esta cita aborda el triste acontecimiento del asesinato de al menos 15 homosexuales y travestis, 162 personas encarceladas y perseguidas en la fecha mencionada para eliminar toda evidencia de quienes participaron en “la famosa fiesta en que participaron los más altos funcionarios del estado y homosexuales invitados a esa fiesta. Otra es la de que los asesinó un grupo paramilitar” (Ronquillo, 1994, p. 111). Las consecuencias se muestran aún y se expresaron en el rechazo de la aprobación de la Ley de Identidad de Género en el 2019 en el estado chiapaneco.

También encontramos que las políticas financiadas por los estados nación continúan perpetuando el sistema heteronormativo y binario a través de las instituciones escolares. La violencia estructural se incrementa cada vez más en países como Honduras y repercute con mayor fuerza sobre las personas de la disidencia sexual afrodescendientes e indígenas, las mujeres trans, las lesbianas y las personas *femmes*; las políticas homonacionalistas contribuyen a la discriminación de las identidades *queers* y trans que emergen de

estos territorios y que han sobrevivido a numerosos procesos de violencia colonial y capitalista heteronormativa.

Conocer de manera profunda la situación de los derechos sexuales en Cuba, República Dominicana, Honduras, Puerto Rico y Chiapas es fundamental para comprender los avances y retrocesos a nivel latinoamericano con respecto a estas temáticas y cómo afecta a las comunidades afrodescendientes e indígenas. En ese sentido, profundizar en estas discusiones es una línea abierta de investigación, que excede los límites de este trabajo.

Por otro lado, uno de los aprendizajes de este proceso investigativo es que no todxs lxs activistas *queer* y trans *negrxs* e indígenas que colaboraron en esta investigación se identifican con las imágenes asociadas a las siglas LGBT, así como con los colores de la bandera que, en ocasiones, les resultan impositivos. No obstante, la santería y otras prácticas religiosas han sido espacios para poder expresar su género y su sexualidad a través de los cantos y de las diversas manifestaciones religiosas.

El uso del español, como un lengua imperial-colonial, ha borrado la mayor parte de las autodenominaciones de identidades de género y sexo-afectivas no heteronormativas. No obstante, tomando en cuenta los profundos procesos de imposición y regularización de la heteronorma y la cisgeneridad colonial sobre los cuerpos y las comunidades negras e indígenas, las espiritiritalidades son uno de los espacios de resguardo de las identidades sexo-genéricas disidentes, vinculadas a los legados africanos e indígenas. Al mismo tiempo, es importante no romantizar estos espacios y darnos cuenta que también existen tensiones, conflictos y dilemas.

Por otra parte, algunxs activistas y artistas no se identifican con el término *gay*, ya que lo asocian a un término anglosajón que no tiene resonancia en sus contextos. Incluso, según algunos de ellxs, el término *marica* no reconoce las cuestiones de etnicidad, raza y diversidad cultural y lingüística que sí engloban términos como *afromarica*. Al mismo tiempo, existen otros activistas, escritorxs y artistas que sí se identifican como *gay* y, al mismo tiempo, como

afrodescendientes. También existen reelaboraciones de la masculinidad como las reapropiaciones de la denominación *tiguere* desde una perspectiva trans y feminista, así como la noción de *meretresas* como identidades sexo-genéricas disidentes.

En general, las historias de lxs activistas, escritorxs y artistas *queer* y trans indígenas y afrodescendientes están marcadas por su activismo, sus escritos, poemas, performance, cantos y creaciones originales, lo que demuestra su capacidad de actuar ante situaciones difíciles y su poder de actuación y de transformación social. Todxs lxs activistas entrevistados han buscado redes de acompañamiento y han creado colectivas y agrupaciones para combatir la homofobia y la transfobia, pero también el racismo. En ese sentido, sus luchas no pueden estar separadas, ya que las personas experimentan simultáneamente tanto racismo como discriminación por ser parte del colectivo LGBT.

En este capítulo, también revisamos las formas de resistencia en contextos migratorios, en donde las personas experimentan distintas formas de violencia por ser disidentes sexuales, así como discriminación por no tener papeles, por sus rasgos físicos o por su color de piel.

Al mismo tiempo, hemos observado que algunxs activistas enfrentan procesos de criminalización muy severa por ser defensorxs de la vida y del territorio, situación que se agrava por ser parte de la comunidad LGBT y aún más por las lógicas racistas que afectan particularmente a los cuerpos indígenas y afrodescendientes. En países como Honduras, existen aún legislaciones que siguen restringiendo y reprimiendo la homosexualidad y en todos los países existen discusiones complejas sobre el matrimonio igualitario y las leyes de identidad de género que requieren la participación de personas trans y *queer* afrodescendientes e indígenas.

Por otra parte, en esta investigación, nos encontramos con trabajos relacionados con el activismo digital negro *queer*. Con la llegada de la pandemia del COVID-19, se reestructuró la vida socio-económica mundial, afectando en gran medida a las comunidades

afrodescendientes e indígenas. Esta coyuntura sanitaria afectó en gran medida las vidas, el trabajo, la economía y las estrategias de activismo político. El mundo del espacio digital trascendió como nunca los espacios sociales y la vida diaria. Las redes sociales, el *home-office*, paneles *online*, talleres virtuales, *webinars*, presentaciones de libros, performances *onlines*, entre otras categorías de encuentro digital se convirtieron en parte de nuestra vida diaria. Muchxs de lxs activistas, colaboradorxs en esta investigación, se abocaron a estos espacios digitales para continuar su trabajo de activismo y poder sostenerse económicamente durante la crisis sanitaria mundial.

Como nunca, poco a poco, las redes sociales se fueron transformando en una plataforma de trabajo y política afrodiaspórica, indígena, *queer* y trans. Los complejos mecanismos de control de la población a través de las fronteras, los pasaportes y los distintos niveles de ciudadanía necesarios para viajar tomaron otras aristas, debido al incremento del uso de las redes sociales que, además, acercaron los puentes entre activistas de la disidencia sexual en diferentes regiones de una manera fácil y sencilla.

Es importante reconocer que Centroamérica, el Caribe y Chiapas son tres de las regiones con mayores dificultades para acceder a internet, con las tarifas más altas y con peor calidad en el servicio. En el caso cubano, por ejemplo, el acceso a internet está en manos del gobierno cubano y la empresa estatal ETECSA, quien además tiene unas férreas políticas de vigilancia y de control sobre la circulación de información en las redes sociales. A pesar de ello, el trabajo de Raúl Soublett se incrementó en las plataformas sociales durante el 2021, ganando el premio revelación en la quinta edición de los *Latin Podcast Awards* en octubre de dicho año y, junto a ello, comenzó un nuevo podcast audio-visual, *En Estereo Podcast*. Por su trabajo en las redes sociales, ha vivido en carne propia la represión del estado cubano.

Durante la pandemia, otrxs espacios digitales emergieron, así como una enorme cantidad de producciones multimedia en *Instagram*, por ejemplo: Diarios Negros, página antirracista

transfeminista coordinada por Coco que aborda la historia negra y la historia negra *queer* desde Puerto Rico y su diáspora.

Dami Sainz, junto a otrxs activistas negrxs, crearon Black Seed Films, una plataforma de formación y profesionalización para personas interesadas en desarrollar habilidades creativas y técnicas para contar historias a través del lenguaje audiovisual. Principalmente se enfoca en ofrecer recursos, servicios y programas especialmente dedicados a creadores tradicionalmente marginalizados y a todas aquellas personas que están comprometidas con hacer su práctica audiovisual más responsable, inclusiva y decolonial.

Johan Mijail, junto a otrxs activistas, escritores y poetas afrocaribeñas *queers* y trans fundaron la editorial Independiente Catinga Ediciones, con base en República Dominicana. Además, Johan publicó su primera novela en enero del 2021, *Chapeo*, que ha tenido una enorme repercusión internacional y en América Latina. A finales del propio año, fue publicado su fanzine *Santo Domingo Is Burning* en Argentina.

Estos son algunos ejemplos que evidencian el impacto social de la intervención afrodiaspórica e indígena *queer* de lxs activistas en las redes sociales que han trascendido el mundo virtual y han impactado en gran medida los espacios del arte y la literatura, así como de activismo social. Las redes sociales virtuales se convirtieron en una poderosa red de intercambios, construcción de conocimientos y posibilidades de empleo.

Muchos de los trabajos mencionados son considerados resistencias negras y procesos de generización-racializada en el Caribe vinculados a espiritualidades negras y a la comunidad *queer* y trans. Por otro lado, observamos cómo las experiencias negras *queers* de migración de algunxs activistas, forman parte de procesos históricos y que el trabajo que actualmente realizan se sustenta en genealogías sumergidas y resistentes a contracorriente, en donde lxs intelectuales y activistas como Lolita Lebrón, Luisa Capetillo, Sara Gómez, Tato Quiñones, Aida Cartagena Portalatín, Franz Báez, Yolanda Arroyo, Carmen Berengel, José Esteban Muñoz, entre otros, son significativos.

Por tal motivo, aunque nuestra investigación culmina con estos resultados, nos interesa continuar impulsando investigaciones que desde perspectivas interseccionales y decoloniales. El racismo y la queer/transfobia son violencias interseccionales, por lo que es necesario que en las agendas y en la construcción de políticas públicas en países de Centroamérica y el Caribe se implementen medidas para erradicar este tipo de violencias desde una visión que considere la complejidad, la multiplicidad y la heterogeneidad de formas del género y de la sexualidad, así como la relación de esas distintas expresiones con la diversidad cultural, étnica, religiosa y lingüística.

Bibliografía

Cabrera, Lydia (1996). *Yemayá y Ochún. Kariocha, Iyalorichas y Olorichas*. Miami: Ediciones Universal.

Cabrera, Lydia (2016). *El Monte. Notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folclore de los negros criollos y del pueblo de Cuba*. Madrid: Editorial Verbum.

Carrier, J. M. y Murray, S. O. (1998/2001). Woman-woman marriage in Africa En Murray, Stephen O. y Roscoe, Will, *Boy-wives and female husbands. Studies in African homosexuality* (pp. 253-266). Nueva York: Palgrave.

Castro, Clara y Nuñez, Susana (2021). *Miriam Miranda: “¡Basta ya de racismo y violaciones a los derechos humanos!” del pueblo garífuna*. Ecoavant. https://www.ecoavant.com/sostenibilidad/miriam-miranda-sobre-la-violacion-derechos-humanos-garifuna_6755_102.html

Cohen, Cathy (1997). Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens: The Radical Potential of Queer Politics? *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 3, 437-465.

Cohen, Cathy (2004). Deviance as Resistance: A New Research Agenda for the Study of Black Politics. *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 1, 27 - 45.

Coleman, D. (2019). Cuerpos y existencias cotidianas trans* como ruptura, apertura e invitación. En: Xochitl Leyva y Rosalba Ica-sa (coords.), *Tiempos de muerte: Cuerpos, rebeldías, resistencias* (pp. 221-238). Tomo IV. Chiapas: Cooperativa Editorial Retos. CLACSO. Institute of Social Studies. Erasmus University Rotterdam.

Christian, Barbara (1987). The Race for Theory. *Cultural Critique*, (6), 51-63.

González, Gabriela (2018). Los feminismos afro en Latinoamérica y El Caribe, tradiciones disidentes: del pensamiento anticolonial a la defensa de la tierra. *Investigaciones feministas*, 9, 2, 239-254.

Gluckman, M. (1950). Kinship and marriage among the Lozi of northern Rhodesia and the Zulu of Natal. En A. R. Radcliffe-Brown, y D. Forde, *African systems of kinship and marriage*. Nueva York: Oxford University Press.

Herdt, Gilbert (1981). Semen depletion and the sense of maleness. *Ethnopsychiatria*, 3, 79-116.

Heritier, F. (1975). Des cauris et des hommes: production d'esclaves et accumulation de cauris chez les Samo (Haute Volta). En C. Meillassoux (ed.), *L'esclavage en Afrique précoloniale* (pp. 477-508). Paris: Maspéro.

Lewis, Oscar (1941). Manly-herted women among the north Piegan. *American Anthropologist*, 43, 173-187.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.

Lundschien, Conner y Sparks, David (2004). *Queering Creole Spiritual Traditions: Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Participation in African-Inspired Traditions in the Americas*. Hoboken, NJ: Taylor and Francis.

Martín, Aurelia (2006). *Antropología de género*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Miano, Marinella (2001). Género y Homosexualidad entre los Zapotecos del Istmo de Tehuantepec: El Caso de los Muxe. IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.

Mijail, Johan (2014). *Pordioseros Del Caribe*. Santiago de Chile: Editorial Desbordes.

Mijail, Johan (2018). *Manifiesto Antirracista: escrituras para una biografía inmigrante*. Santiago de Chile: Los Libros de la Mujer Rota.

Mijail, Johan (2021). *Chapeo*. Guadalajara: Elefanta Editorial.

Mckittrick, Katherine (2006). *Demonic Grounds. Black Women and the Cartographies of the Struggle*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Oyěwùmí, Oyèrónk ([1997]2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: Editorial en la frontera.

Paredes, Julieta (2008). *Hilando fino: Desde el feminismo comunitario*. La Paz: CEDEC, Comunidad.

Peralta, A. (12 de agosto de 2021). *Masterclass con Fátima – Taino Studies*. Corporalidad, Diversidad de Género y Sexualidad en la Ancestralidad Caribeña con la antropóloga Fátima Portorreal, en

conmemoración del Día de los Pueblos Originarios [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ifDxWtJyqI0&feature=youtu.be>

Puar, Jasbir (2017). *Ensamblajes terroristas: el homonacionalismo en tiempos queer*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Ronquillo, Víctor (1994). *La muerte se viste de rosa. Chiapas: la cacería de los travestis*. México D.F: Ediciones Roca.

Roscoe, Will y Murray, Stephen ([1998], 2001). *Boy-wives and female husbands. Studies on African homosexualities*. Nueva York: Palgrave.

Ruiz Ortiz, J. (2021). Entrevistas realizadas en Los Altos de Chiapas en el marco del proyecto CLACSO: “Cartografías de la disidencia sexo-genérica indígena y afrodiaspórica contra las violencias coloniales en Chiapas, Centroamérica y el Caribe”. Universidad Autónoma de Chiapas.

Spillers, Hortense (1987). Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book. *Diacritics*, 17, 2, Culture and Countermemory: The “American” Connection, 65-81.

Tinsley, Omise’eke Natasha (2018). *Ezili’s mirrors: Imagining Black Queer Genders*. Durham: Duke University Press.

Mujeres adolescentes criminalizadas

Desigualdades y violencias de género en el sistema de Justicia Penal Juvenil

Liliana Elizabeth Trejo Rodríguez

El presente artículo explora y visibiliza los elementos de corte cultural que subyacen en la producción y reproducción de desigualdades y violencia de género en el marco del sistema de justicia penal del Estado salvadoreño. Se parte del análisis de las experiencias y subjetividades de mujeres adolescentes y jóvenes con Medidas de Internamiento, provisional y definitivo, en el único Centro de Integración Social Femenino (CISF), procesadas por delitos vinculados al accionar violento de las pandillas en El Salvador, país caracterizado por encabezar los índices más altos de violencia hacia las mujeres y feminicidios a nivel latinoamericano (CEPAL, 2020; ORMUSA, 2020).¹

Este estudio se realizó en el marco de la beca de investigación de CLACSO “Desigualdades y violencias de género en América Latina y el Caribe” durante el año 2021. La metodología implementada consistió en el desarrollo de talleres participativos en los que se inscribieron voluntariamente adolescentes que pertenecen a pandillas o que

¹ La violencia de las pandillas ha adquirido dimensiones exorbitantes que colocan a El Salvador en la cima de los países latinoamericanos con los mayores índices de muertes violentas y feminicidios a nivel regional.

colaboraron directa o indirectamente con dicha estructura. Asimismo, se realizaron entrevistas con personal público, de sociedad civil e iglesias que trabajan o han trabajado al interior del CISF.

El trabajo etnográfico se realizó en un periodo de seis meses a través de visitas al CISF una vez por semana, las cuales, en ocasiones, fueron interrumpidas por las restricciones del COVID-19. De manera complementaria, se incluye material construido durante mi trabajo con las adolescentes como educadora de género y derechos sexuales y reproductivos en los dos últimos años previos. Finalmente, es importante mencionar que el uso de nombres en las citas y testimonios en este artículo, corresponden a seudónimos que buscan salvaguardar la identidad de las menores y evitar posibles represalias que atenten contra su integridad física y moral, dentro y fuera del CISF.

El análisis de los datos parte de una mirada feminista sobre las prácticas del sistema de justicia penal con mujeres adolescentes privadas de su libertad, lo que conlleva una perspectiva crítica y situada de las mujeres como sujetos epistémicos y el reconocimiento de las desigualdades intrínsecas de su condición de género, las cuales se ligan a principios androcéntricos y vectores sociales como la clase social, edad, nivel educativo, entre otros. Asimismo, se reconoce la intersubjetividad en el proceso de investigación, es decir, las diferencias intragenéricas los diálogos establecidos desde mi posición como investigadora y ellas como mujeres de estudio (Castañeda, 2008).

Lo anterior, me posibilita admitir el grado de implicación emocional, de experiencias y reflexiones que influyeron en el proceso de construcción y análisis de datos sobre la realidad visceral que enfrentan niñas y mujeres adolescentes en condiciones de extrema precariedad en El Salvador, cuya condición de género, clase, nivel educativo y edad, las vuelve vulnerables ante un sistema justicia penal diseñado bajo el lente androcéntrico y sexista.

Adentrarse en las realidades de las cárceles o centros de privación de libertad en El Salvador implica incursionar un terreno escabroso, poco explorado, donde la sociedad deposita las sensibilidades morales que juzga y se niega a ver con la esperanza de que desaparezcan

por arte de magia tras las rejas. Ingresar a estos espacios requiere enfrentar dificultades administrativas y burocráticas, pero también, reconocer, desafiar y superar los estigmas hacia personas privadas de libertad que, como investigadora y mujer ciudadana de uno de los países más violentos de Centroamérica no puedo negar, pero sí transformar.

Las personas que hemos trabajado en centros de privación en el país sabemos que no se trata de justificar la violencia social generada, pero sí de expandir la comprensión de esta realidad hacia medias públicas que tomen en cuenta los factores estructurales y culturales que presentan el delito como una fuente de subsistencia para algunos sectores sociales. De esta forma, la pretensión de este artículo es aportar conocimiento sobre las experiencias de vida de las adolescentes y jóvenes que encarnan la cruda realidad de los centros de privación de libertad en el país y que les dan rostro a los índices más altos de pobreza extrema, de embarazo adolescente, de trabajo de cuidados sin remuneración, de deserción escolar y residentes de las comunidades de alto riesgo de violencia social en el país.

El documento se divide en cuatro secciones. La primera parte, presenta un panorama general sobre las tendencias de las respuestas estatales ante el problema de violencia social y la criminalidad en El Salvador, destacando el endurecimiento de condenas carcelarias y la militarización de la seguridad pública. La segunda parte, esboza las principales categorías teóricas para el análisis de las desigualdades de género en el marco del sistema jurídico-penal. En la tercera sección, se realiza una descripción de las características sociodemográficas de la población y se analizan sus experiencias y subjetividades partiendo desde el proceso de captura hasta su condición actual como privadas de libertad. Finalmente, se presentan las conclusiones y los principales desafíos institucionales y recomendaciones en materia de gestión pública orientados a los programas de reinserción social.

Las políticas de seguridad pública: una justicia injusta con las mujeres y juventudes precarizadas

Las políticas de seguridad nacional han sido uno de los principales puntos de la agenda pública de los gobiernos de posguerra de El Salvador.² Su diseño se ha caracterizado por fomentar medidas coercitivas contra la violencia social y la criminalidad, basado en estrategias como la presencia militar en asuntos de seguridad pública y avances agigantados en materia normativa e institucional del Sistema de Justicia Penal, que privilegian el endurecimiento de las penas carcelarias.³

Con una población de casi siete millones de habitantes, el gobierno de El Salvador mantiene a casi 40.000 personas privadas de su libertad en los 27 centros penales que conforman el sistema penitenciario y los cuatro Centros de Integración Social (CIS) destinados a menores de edad que enfrentan la Justicia Penal Juvenil.⁴ Esto equivale a una tasa penitenciaria de 590 personas detenidas por

² En 1992, se concluyen 12 años de guerra civil en El Salvador, dejando como resultado dos grandes fuerzas políticas: la Alianza Republicana Nacionalista de El Salvador (ARENA), partido oficialista de derecha y el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) partido conformado por la ex guerrilla salvadoreña.

³ Jeannette Aguilar destaca en su trabajo *Las Políticas de Seguridad Pública en El Salvador (2003-2018)* los planes de seguridad nacional: “La Mano dura” (Gobierno de Francisco Flores, 1999-2004), “La Súper Mano Dura” (Gobierno de Tony Saca 2004-2009), primer gobierno en impulsar una política criminal integral, pero fue inaplicable, optando por la remilitarización y negociación con pandillas (Gobierno de Mauricio Funes 2009-2014), “Plan El Salvador Seguro” que más tarde se convertiría en “Guerra contra las pandillas” (Gobierno de Sánchez Cerén 2015-2019). Y, actualmente, se encuentra en vigencia el “Plan de Control Territorial” de Nayib Bukele (2019-2023), al cual no es posible acceder por ser declarado un documento “confidencial”, sin embargo, las medidas públicamente visibles de dicho Plan han incluido el refuerzo de la militarización en asuntos de seguridad pública.

⁴ Sin contar a las personas detenidas en bartolinas o instalaciones policiales que, para el 31 de diciembre de 2020, se registraba 3.606 personas. Dicho número superaría en 1.523 personas la capacidad de las mismas, lo que representa una sobrepoblación del 173,11%. Ver: Observatorio Universitario de Derechos Humanos de la Universidad Centroamericana, Estado de Derechos Humanos en El Salvador. Informe Anual 2020, p. 79.

cada 100.000 habitantes, una de las tasas más altas a nivel mundial (World Prison Brief, 2020).⁵

La Dirección General de Centros Penales (DGCP) es la institución estatal responsable de atender a la población penitenciaria mayor de 18 años de edad, entre ellos, 2.867 mujeres (7,9%) y 33.8139 hombres (92,1%). En cambio, los Centros de Integración Social se encuentran bajo la dirección del Instituto Salvadoreño para el Desarrollo Integral de la Niñez y Adolescencia (ISNA), el cual para el año 2021 reportó una población de 468 adolescentes en Medida de Internamiento provisional y definitivo, el 92,7% hombres y el 7,3% mujeres.^{6 y 7} De estas cifras, es relevante destacar que la tercera parte de la población penitenciaria en El Salvador está conformada por jóvenes de entre 18 y 35 años de edad con bajo nivel de educación formal, cifra a la cual, deben sumarse los adolescentes del CIS que comparten características socioeconómicas equivalentes, lo que demuestra la existencia de condiciones de exclusión y desigualdad social previas al periodo de reclusión.^{8 y 9}

En El Salvador el 53% de la población es mayoritariamente joven lo que, en términos de gestión pública, implica una responsabilidad estatal por garantizar su derecho a desarrollar su potencial

⁵ The World Prison Brief es una base de datos en línea que brinda acceso gratuito a información sobre los sistemas penitenciarios de todo el mundo. Es un recurso único, que respalda el desarrollo basado en evidencia de la política y la práctica penitenciarias a nivel mundial. Todas las cifras se basan en cifras nacionales oficiales, cifras de las Naciones Unidas o cifras de otras autoridades internacionales reconocidas. Los datos sobre la tasa de población en prisión preventiva se calculan sobre la base del total de la población nacional. Cabe señalar que los datos de penas preventivas varían de un día a otro, en consecuencia, las cifras señaladas indican únicamente la tendencia. Para más detalles, véase: *World Prison Brief*. https://www.prisonstudies.org/highest-to-lowest/prison_population_rate?field_region_taxonomy_tid=All

⁶ La Medida de Internamiento es una medida de privación de libertad.

⁷ Véase: portuario ISNA <https://www.transparencia.gob.sv/institutions/isna/documents/estadisticas>

⁸ En los Centros Penitenciarios, la población entre 18 y 25 años de edad representa el 20,09% y de entre 26 y 35 años, el 43,27%. A estos datos se debe agregar la población de adolescentes de los CIS.

⁹ Véase: http://www.dgcp.gob.sv/wp-content/uploads/2020/10/ESTADISTICA_GENERAL_19-10-2020.pdf

productivo dentro y fuera de las cárceles.¹⁰ A pesar de ello, las respuestas estatales continúan instrumentalizando y politizando, cada vez más, el sistema penitenciario y, con ello, la estigmatización de las juventudes de clases populares, quienes se convierten en los principales sospechosos y ejecutores de la violencia social y, a la vez, en víctimas de prácticas policiales abusivas y procesos judiciales irregulares, como: detenciones arbitrarias, prolongación de procesos penales por la falta de investigación adecuada y detenciones provisionales que se extienden del periodo establecido por la ley y de la violencia ejecutada por las pandillas (Fundación Cristosal, 2019).^{11 y 12}

Las leyes contra la criminalidad se basan en los perfiles criminológicos de los delitos que comenten principalmente los hombres de las pandillas, sin un lente de género que contemple las condiciones particulares del vínculo de las mujeres en la estructura pandilleril. Por ejemplo, la Ley Antiterrorista condena a 15 años de prisión a todas las personas que pertenezca a pandillas sin importar la edad, sexo, grado y formas de participación en dicha estructura.¹³ En el caso de las mujeres, la situación es grave, pues, a pesar de que representan un porcentaje minoritario de la población penitenciaria, pagan altas condenas aun cuando sus delitos son menores (Andrade y Carrillo, 2015, p. 72).

Por otra parte, las mujeres enfrentan los desafíos propios de un sistema carcelario pensado por y para hombres: el hacinamiento, el cual supera el 300% de la capacidad de albergue, lo que conlleva condiciones de insalubridad, falta de higiene, atención médica

¹⁰ Ver: Encuesta de Hogares de Propósitos Múltiples, 2019. Gobierno de El Salvador.

¹¹ Según datos del CONNA, para 2016 la tasa de homicidios en personas de 0 a 17 años fue del 30,61 (por 100.000), un 12,6% del total de los homicidios a nivel nacional, en su mayoría, ocurridos en espacios públicos.

¹² Un ejemplo es el Movimiento Los Siempre Sospechosos de Todo fundado e integrado por familiares de jóvenes, mujeres y hombres de escasos recursos que denuncian las detenciones ilegales realizadas por el Estado salvadoreño, las violaciones al derecho a la libertad y acceso a procesos de justicia.

¹³ Por ejemplo, la Ley de Proscripción de Pandillas, Agrupaciones, Asociaciones y Organizaciones de Naturaleza Criminal, la Ley Contra el Crimen Organizado y Delitos de Realización y, más recientemente, la Ley Antiterrorista.

insuficiente, escaso e inadecuado acceso al agua y serie de vulneraciones a los derechos fundamentales, como la insuficiencia de recintos carcelarios diseñados para suplir las necesidades propias de su sexo y de quienes tienen a sus hijos/as con ellas durante el cumplimiento de su condena (PDDH, 2009, CIDH, 2021).

El hacinamiento, además, conlleva otro tipo de consecuencias relacionadas a la organización de la población reclusa. A inicio de la década del 2000, las autoridades penitenciarias decidieron segregar a las pandillas en distintos centros penitenciarios con el propósito de dar solución a la diferencia desproporcionada entre el personal penitenciario y la población interna que imposibilitaba el manejo administrativo y el control del accionar violento de las pandillas al interior del recinto.¹⁴ Estas medidas fueron pensadas para los Centros Penales, pero, más tarde, se desplegaron en los CIS adquiriendo dinámicas propias en cada Centro.

En el caso del Centro de Inserción Social Femenino de Ilopango (CISF), ubicado dentro de un complejo gubernamental compartido con el Instituto Salvadoreño de Protección al Menor (ISPM) y Cárcel de Mujeres, fue diseñado inicialmente para albergar a los/as hijos/as de las internas de Cárcel de Mujeres y a las menores de edad que cumplían penas con las adultas.¹⁵ Eventualmente, cada instancia adoptó independencia administrativa y su respectivo cuerpo policial. Con una capacidad de albergar a 100 mujeres adolescentes, para el 2021 no se suscitaban problemas de hacinamiento, sin embargo, la distribución de las celdas se realiza a partir de dos sectores conocidos como *el sector 1* y *el sector 2*, los cuales aglutinan a las dos estructuras pandilleriles más grandes e históricamente enemigas de El Salvador: la Mara Salvatrucha (MS-13) y El Barrio 18, respectivamente.

¹⁴ Entrevista a ex director de DGCP. Véase: <https://salanegra.elfaro.net/es/201408/entrevistas/15860/%E2%80%9CLa-separaci%C3%B3n-fue-indispensable-para-conservar-el-control-de-los-centros-penales%E2%80%9D.htm>

¹⁵ El ISPM es un instituto encargado del cuidado y tutela de menores de edad en estado de abandono, peligro o riesgo y menores remitidos por problemas de vagancia e indisciplina, a solicitud de los padres o personas responsables de la menor.

Esta división alude, a primera vista, a que todas las internas *pertenecen* a las pandillas, no obstante, contrario a lo que parece, la asignación de celdas a quienes no pertenecen a pandillas se realiza a través de *Mapas de alto riesgo* que poseen algunas autoridades de seguridad pública para identificar el dominio de las pandillas sobre los territorios. Esto significa que las internas que no son pandilleras conviven con el sector de la pandilla que domina en su zona de procedencia.

Por lo anterior, es posible señalar que las mujeres criminalizadas experimentan una triple vía de violencia: por una parte, las pandillas al ser un grupo configurado principalmente por hombres reproducen los estereotipos y desigualdades de género que se manifiestan en el contexto de violencia en el que la mayoría de mujeres son víctimas de violencia sexual o asumen actividades delictivas en las que su género les brinda el camuflaje para el tráfico de drogas, ocultamiento de armas, cobro de extorsiones, obtención de información, entre otros (Sampó, 2016).

Por otra parte, las mujeres comparten una historia marcada por la violencia y el abandono familiar que se reflejan en un menor porcentaje de visitas familiares en las cárceles debido al rechazo de parte sus familias, quienes por su condición de género las ven como transgresoras de los principios fundamentales de la feminidad y se desligan de su proceso (Davis, 2016). Y una tercera vía es la violencia de parte del Estado, la cual, en el marco de la justicia penal, es palpable desde la ausencia de políticas criminales con perspectiva de género e instancias carcelarias propicias para garantizar sus necesidades (Comité Internacional de la Cruz Roja, 2020).¹⁶

La participación de las mujeres en actos delictivos responde a múltiples causas como: la ausencia del Estado en comunidades donde las pandillas representan una solución prometedoras ante la violencia y el aislamiento social (Miller, 1996; Campbell, 1984); una alternativa de subsistencia ante la pobreza en la que su rol de género es estratégico para consumir el delito (Interpeace, 2013; Sampó,

¹⁶ Véase: <https://www.icrc.org/es/document/el-salvador-personas-privadas-de-libertad>

2016; Insight Crime, 2013; Campbell, 1984; Chesney-Lind y Hagedorn, 1999; Curry, 1999; Miller, 2001; Moore, 1991; UCA, 2010, p. 65).

Si bien ha habido interés en el estudio de las mujeres dentro de las pandillas, el interés académico y de cooperación internacional se ha focalizado en la violencia social de los países centroamericanos que conforman el Triángulo Norte (Honduras, Guatemala y El Salvador), pero sin mayor interés en explicar o analizar, desde una perspectiva de género, las características de la trasgresión femenina de las mujeres que integran o colaboran en dichas estructuras criminales, a excepción de estudios interesados en su rol en las pandillas (Sampó, 2016; Tager, 2019; Tager y Oset, 2020) y las condiciones de las mujeres en las cárceles (IUDOP/UCA, 2010; Montti, 2018; Tager y Argueta, 2019).

La desatención de las mujeres en proceso de encarcelamiento y, sobre todo, de mujeres adolescentes se explica, por una parte, por el porcentaje minoritario de la población carcelaria que representan (Davis, 2006; UCA, 2009). Sin embargo, el androcentrismo y lenguaje sexista que impera en el discurso jurídico juega un rol sumamente significativo en el acceso a la justicia de las mujeres y en el desconocimiento de su condición de reclusión (Antony, 2001; Coba, 2010).

La poca profundización sobre las condiciones de las mujeres frente al sistema de justicia penal tiene fuertes implicaciones en el diseño de políticas públicas, pues no siempre cuentan con fuentes de datos oficiales actualizados o, por lo menos, que brinden un abordaje estadístico por sexo respecto a su situación, necesidades y el cumplimiento de sus derechos durante su proceso judicial.¹⁷ En este sentido, las políticas contra la criminalidad, no solo colocan al país en la lista de los países con la tasa penitenciaria más alta a nivel mundial, sino también suman problemas al sistema penitenciario que conlleva la vulneración de derechos humanos de las personas

¹⁷ Véase: el último Informe Anual presentado por el ISNA en el 2017, el cual aborda la situación de los cuatro Centro de Inserción Social, sin una distinción por centro ni por sexo.

privadas de libertad y en el que las mujeres enfrentan mayor desventaja y vulnerabilidad.

La violencia de género y desigualdad social: el género y clase como eje transversal

(...) El encarcelamiento selectivo, la tortura en la prisión y las ejecuciones policiales actuales, no solo marcan las dictaduras del pasado reciente, sino que también, son parte del exterminio y la expropiación fundadora de la colonialidad continental.

(Segato, 2007).

Este artículo se inscribe en una postura reformista y no abolicionista de las cárceles, que persigue colocar en el centro de la gestión penitenciaria y de las políticas criminales el compromiso del Estado con la reinserción de las personas privadas de libertad desde un abordaje integral de los factores estructurales del delito, es decir, que reconozca las condiciones de desigualdad y exclusión social presentes en la ejecución del delito.

A modo de introducir los conceptos teóricos que guiarán el análisis de las desigualdades y violencia de género en los procesos judiciales que enfrentan mujeres adolescentes en El Salvador, me gustaría plantear una interrogante que guíe el desarrollo de la discusión teórica: ¿cómo la situación específica de género, edad, clase social y raza marcan las experiencias de las mujeres adolescentes dentro del sistema carcelario?

De este modo, se tomará el principio constitucional de *reinserción social* para referirse al conjunto de programas que conforman la respuesta estatal que está en la obligatoriedad de la rehabilitación social de las personas privadas de libertad como parte de su derecho constitucional:

Es obligación del Estado organizar los centros penitenciarios con el objeto de corregir a los delincuentes, educarlos y forjarles hábitos de trabajo, procurando su readaptación y la prevención de los delitos (Art. 27 Inc. 3º de la Constitución de la República de El Salvador).

Para algunos/as estudiosos/as de la situación carcelaria en latinoamericana, lejos de convertirse en lugares propicios para la rehabilitación y resarcimiento del daño, se han convertido en espacios de hacinamiento de cuerpos insalubres, despojados de humanidad y en academias por excelencia del crimen organizado (Valverde, 1997; Rodríguez, 2004; Segato, 2007; Bello, 2016).

Desmenuzar las complejas realidades de los sectores sociales que se encuentran bajo la lupa del sistema judicial requiere aceptar la operatividad selectiva del sistema judicial y la deuda del Estado con los principios de igualdad e inclusión y como garante de los derechos que abandera. Al respecto, Zaffaroni menciona:

Si todos los hurtos, todos los adulterios, todos los abortos, todas las defraudaciones, todas las falsedades, todos los sobornos, todas las lesiones, todas las amenazas, etc. fueran concretamente criminalizados, prácticamente no habría habitante que no fuera, en repetidas ocasiones, criminalizado. [...] Frente a la absurda suposición –no deseada por nadie– de criminalizar reiteradamente a toda la población, se vuelve obvio que el sistema penal está estructuralmente montado para que la legalidad procesal no opere y sí para que ejerza su poder con altísimo grado de arbitrariedad selectiva dirigida, naturalmente, a los sectores vulnerables (Citado en Segato, 2007, p.146).

La perspectiva decolonial y feminista posibilita reconocer el rostro racial, clasista y patriarcal del sistema de justicia penal, cuyos fundamentos epistémicos se encuentran ocultos en el discurso universal del Estado Moderno, pero se tornan perceptibles en el diseño y ejecución de las políticas criminales desplegadas selectivamente en sectores sociales específicos que, para el caso salvadoreño, son las juventudes de clases populares.

Pensar en las cárceles desde la idea de la raza, implica comprender que las respuestas estatales de seguridad nacional no se limitan a la militarización de la seguridad pública y el uso excesivo de las cárceles. La raza entendida más allá de las características biológicas de las personas permite comprender que “la exclusión y el encarcelamiento no se dirigen prioritariamente al otro indio o africano, sino al otro que tiene la marca del indio o del africano, la huella de su subordinación histórica, que son los que constituyen todavía las grandes masas de población desposeída” (Segato, 2007, pp. 150-156).

Para la autora, el concepto de la raza en el contexto carcelario permite identificar la herencia del orden colonial que consolida el poder del Estado basado en una asimetría y desigualdad social:

La raza obedece a la finalidad de la subyugación, la subalternización y la expropiación. Es del orden racial de donde emana el orden carcelario, pero este lo retroalimenta. Y el orden racial es el orden colonial. Esto quiere decir que el etiquetamiento no ocurre en la ejecución policial ni en el procedimiento de sentencia. La acción policial y la sentencia refuerzan y reproducen el etiquetamiento preexistente de la raza (Segato, 2007, p. 150).

Ahora bien, la idea de la raza se intersecta con otros conceptos que contribuyen a comprender la instauración de las desigualdades y violencias institucionalizadas que enfrentan las mujeres ante el sistema penal: la raza, clase social, edad y la predominante visión masculina de las instancias estatales:

El propósito de los tribunales penales es ser un espacio propicio para que el juzgamiento de ciudadanos ocurra de forma imparcial, en realidad, estos son escenarios donde ocurren encuentros intersubjetivos [...] que cada uno lleva a cuentas sus contextos, así como las marcas de su diferencia sexual.

El lenguaje legal constituye un discurso de verdad basado en fórmulas jurídicas [...] un lenguaje hegemónico que posee génesis histórica masculina, que se proclama así misma como genérica y universal; discurso científico en que el juez es el árbitro neutral, quien decide

en nombre de los valores ciudadanos. El lenguaje legal es androcéntrico porque intenta aparecer liberado de la subjetividad para parecer científico (Coba, 2010, p. 60).

En la línea sobre el delinquir de las mujeres, la autora Carmen Antony en su estudio sobre “Mujeres invisibles: las cárceles femeninas en Latinoamérica” (2009), se inserta en el debate entre la criminología crítica y la criminología con perspectiva de género. En su análisis, devela la mirada androcentrista de la delincuencia al establecer una relación a los principales delitos por los que son incriminadas las mujeres y la mística de la femenina *las mujeres buenas*, de las que *no sospechan* para el cobro de extorsión, para conseguir información, para ocultar las armas y traficar la droga.

Aunado a esto, Marcela Lagarde señala una distinción interesante entre los delitos cometidos por las mujeres y su relación con la víctima:

Un hecho que significa ventaja en los delitos cometidos a mujeres consiste en que quienes son objeto de violencia tienen relación estrecha con el victimario. Predominan las relaciones de parentesco [...] La delincuencia femenina está en relación con la delincuencia masculina y en particular con los delitos cometidos a las mujeres. La delincuente y la víctima son presas de su condición genérica, de ser mujer concretado en delito (Lagarde, 2014, p. 471).

Para la autora, el delito no es un problema individual. El delito es un hecho social, una construcción sociocultural que remite al incumplimiento de determinadas normas sociales que en el fondo ocultan las contradicciones y los conflictos de una sociedad marcada por la exclusión social y la desigualdad de clases.

Los roles de género juegan un papel crucial en el análisis en el contexto de privación de libertad, debido a que inciden en el acceso a la justicia de las mujeres y en el diseño de programas de reinserción social, los cuales actualmente persiguen fortalecer *la moral de la feminidad* a través de la oferta de talleres vocacionales como cocina,

costura, manualidades sin garantizan herramientas efectivas para su inserción en un mercado laboral voraz y globalizado, lo cual, representa uno de los mayores desafíos de un Estado en construcción democrática: garantizar la autonomía de las mujeres y la igualdad.

La experiencia de la prisión en la vida de hombres y de mujeres, está marcada por distintos significados. Para ambos sexos, implica un castigo, la anulación de determinados derechos, el desarraigo y la separación de su mundo, pero, en el caso de las mujeres, este desarraigo es mucho mayor, ya que muchas de ellas son abandonadas por sus parientes a causa de su historia delictual o porque sus familias tienen dificultades económicas para su traslado y el de los/as hijos/as de las adolescentes, en otras ocasiones, su pareja también está presa.

La cotidianidad en contextos de violencia: experiencias de vida de mujeres adolescentes previas a su encuentro con el sistema de justicia penal

En el siguiente apartado, se realiza un recorrido sobre las experiencias de vida de las mujeres adolescentes internas en el único Centro de Integración Social Femenino (CISF) de El Salvador. Las experiencias se abordan a partir de una narrativa central que expone su entorno familiar, escolar, laboral (remunerado y no remunerado) y la dinámica de sus comunidades; haciendo especial énfasis en los elementos culturales y de género que inciden en la vulneración de sus derechos y en su posterior participación en actos delictivos.

La mayoría de las adolescentes del CISF provienen de territorios controlados por las pandillas y acosados por la represión policial: municipios precarios ubicados en la periferia del inexistente ordenamiento urbano de la capital, a la orilla de carreteras, riachuelos contaminados por el paso de aguas residuales, comunidades ocultas entre amplios muros que resguardan complejos residenciales y de zonas fronterizas con Guatemala y Honduras, caracterizadas por el

narcotráfico y por presentar los mayores índices de feminicidio y violencia hacia las mujeres (ORMUSA, 2020).¹⁸

Respecto a su zona de procedencia, una adolescente menciona:

Quién sabe dónde estuviera, estaría muerta o desaparecida. Yo allá afuera no me siento en paz, acá me siento en paz, allá miedo a que me mataran o me llevaran en las noches... no dormía, si era feo eso (Rocío, comunicación personal, 19 de junio del 2020).

Las edades promedio de las adolescentes internas en el CISF está entre los 14 y 24 años, sin embargo, a pesar de que el CISF está destinado para atender a menores de edad, también atiende a jóvenes mayores de 18 años cuando el delito lo cometieron siendo menores. El nivel educativo promedio es sexto grado, similar en el grupo de mujeres que participó en este estudio, quienes expresaron que uno de los principales motivos de deserción escolar fue el trabajo de cuidado a temprana edad.¹⁹

A mis 13 años cuidaba a mis dos sobrinos, les lavaba la ropa, les daba comida, todo. Uno tenía cuatro meses de nacido y el otro nueve. Al primero lo llevaron porque mi hermano dejó a otra muchacha embarazada y a la muchacha la mataron. Mi vida cambió bastante, yo era una niña, no podía salir, ni jugar, ni tiempo para ir a la escuela, ni novio, estaba desesperada y me daba vergüenza ir a clínica cuando el niño se enfermaba porque la gente me miraba feo, pensaban que era mi hijo, quizás (Sonia, comunicación personal, 7 marzo del 2020).

En un contexto de precarización, el trabajo de cuidado que realizan las mujeres, en este caso las niñas, se vuelve crucial para la subsistencia y la reproducción familiar. Las familias, al no tener posibilidades

¹⁸ La tasa de feminicidio en el país es de 6,8% lo que equivale a 232 muertes por cada 100.000 mujeres, la más alta de la región. Al contrastar esta cifra con los datos del Observatorio de ORMUSA, es interesante observar que las zonas donde suceden mayoritariamente los feminicidios en el país coinciden, porcentual y respectivamente, con las zonas de procedencia de las adolescentes privadas de libertad en el CISF.

¹⁹ Véase: Prontuario de ISNA 3er. Trimestre 2021-Programas de Inserción en <https://www.transparencia.gob.sv/institutions/isna/documents/estadisticas>

para contratar trabajadoras domésticas, refuerzan roles de género que responsabilizan a las niñas *más grandes* del hogar del cuidado de los/as más pequeños/as, minando así su desarrollo integral y la aspiración de metas, lo cual se refleja en las decisiones como la deserción escolar y las uniones libres a temprana edad:

Ya no tenía vida, todo era para mis sobrinos, hasta “mamá” me decían. Ya no aguantaba. Decidí irme de la casa, me acompañé y pues, me acompañé con alguien que no andaba en buenos pasos, y ya entré en este proceso (judicial) (Rebecca, comunicación personal, 7 marzo del 2020).

Otros factores relacionados con la deserción escolar es la violencia y desatención familiar, reflejada en maltratos físicos, consumo de drogas y alcohol a temprana edad y la sobreprotección por el hecho de ser niñas:

Yo me decidí ir de la casa porque me exigían mucho, me tenían bien *socada*, mi mamá era muy sobreprotectora y a mi hermano lo dejaba hacer lo que quería.²⁰ El problema de mi familia era que todo lo quería resolver a golpes. Me pegaban con el cable de la plancha, el palo de la escoba, hasta pedradas me tiraban, de todo. Por eso yo ni llegaba a la casa, me quedaba fumando o tomando con el bicho (María, comunicación personal, 21 de agosto del 2021).²¹

Mi mamá me pedía que dejara de tomar, de fumar, que fuera obediente, que no llegara en la madrugada, que por lo menos estudiara. Sí, quizá yo la regué (María, comunicación personal, 21 de agosto del 2021).²²

Es relevante subrayar que, en el imaginario de las familias de las adolescentes, el accionar coercitivo de instituciones públicas como la Policía Nacional Civil (PNC) y el ISNA, funge como una alternativa válida para *corregir y castigar* su mala conducta:

²⁰ Socada: se refiere a que le exigían mucho.

²¹ En este contexto, *bicho* se refiere al novio.

²² *Regué* significa *fallé*.

Mi familia me decía “vos nunca vas a cambiar” cuando llegaba bola a la casa o llegaba *verguiada*, “el día que caigas presa no te voy a ir a ver, ahí vas a sentir que necesitas mi amor, el que rechazas”,²³ Lo malo de mi familia es que todo lo querían resolver a golpes, pero entonces yo más rebelde me hacía y sí, quizás la *regué* (Sandra, comunicación personal, 7 de julio del 2021).²⁴

Del mismo modo, en los testimonios de las adolescentes, fue perceptible un abandono emocional de parte de las familias y la ausencia de una figura adulta responsable. Por ejemplo, fue común escuchar relatos de sus llegadas en la madrugada a su hogar en las ocasiones que decidían llegar, habiendo consumido marihuana y alcohol a temprana edad.

En la escuela, tenía una dificultad, porque ahí iba también mi novio, él me decía que nos fuéramos para el río a hacer mandaditos de los *bichos* y yo me iba y ni cuenta se daban en mi casa (Alejandra, comunicación personal, 21 de agosto del 2021).²⁵

Las vidas de las adolescentes están atravesadas por experiencias de desamparo familiar y la vivencia de la pobreza extrema en la cual influyen fenómenos sociales como la migración, la pérdida de familiares por asesinatos, embarazos adolescentes, uniones a temprana edad, familiares que abandonan el hogar por unirse a las pandillas, drogadicción, alcoholismo, entre otros.

Allá afuera, estas chicas no saben qué es un desayuno, un almuerzo o una cena. No saben qué es ingerir un medicamento para sentirse bien. Aguantaron hambre, ahí están hasta que aguantan, ¡aguantan hasta dónde pueden! En el CISF se les da todo y uno lo puede tomar a broma, ¿verdad?, pero en el fondo para muchas es una gran ayuda, pero no siempre se sabe porque uno no viene de esos lugares (Persona funcionaria, comunicación personal, 22 febrero 2020).

²³ *Verguiada* significa *golpeada*.

²⁴ *Regué* significa *fallé*.

²⁵ En este contexto, *bichos* se refiere a las pandillas.

La precariedad de sus entornos sociales les ofrece fuentes de subsistencia en la economía informal, lo que en ocasiones las coloca en situaciones de alto riesgo:

Yo me hice cargo de mi hermana que estaba embarazada de mi tío que la violó y mi familia nos echó de la casa. Yo le dije que no se preocupara, que íbamos a salir adelante solas, así que me puse a trabajar, yo me subía a los postes de luz a cortar cable para venderlos y también vendía desinfectantes en el mercado y con eso comíamos. Mi hermana le puso una demanda a mi tío y, cuando parió, se la llevaron al ISNA, que es donde tienen en protección a menores. Estuvo ahí como dos meses porque ella iba a cumplir sus 18 años ahí. Yo no vi a la niña recién nacida, no podía entrar porque tenía problema con los policías porque yo me había *descarrilado* (Lupita, comunicación personal, 7 marzo del 2020).²⁶

En un contexto de pobreza, maltratos, abandono familiar y violencia social, para las adolescentes, formar parte de las pandillas o colaborar en sus actividades delictivas se convierte en una fuente de sobrevivencia, pues estas agrupaciones les ofrece un acuerpamiento ideal y oportuno para enfrentar situaciones de violencia familiar, protección y precariedad. Su vínculo inicia por vías sentimentales o por colaboración realizando *mandados* en las que su rol de género las hace *menos sospechosas* para el cobro de extorsiones, venta de drogas, ocultamiento de armas entre otros delitos por los que la mayoría son actualmente procesadas.

El encuentro con la justicia: “ser menor me hace intocable, ¿verdad?”

En esta sección se describen las experiencias de las adolescentes con el sistema de justicia penal, desde el proceso de captura, juicio y su

²⁶ En este contexto, *descarrilado* se refiere a que se había involucrado en actividades ilícitas.

actual condición como privadas de libertad. Del mismo modo, se incluyen las condiciones que les ofrece la institución para su reinserción social.

Las experiencias sobre los procesos de captura tienen una serie de coincidencias interseccionadas por la clase social, el género y la edad. Su encuentro con las autoridades policiales está marcado por actos de violencia física brutal, las mujeres son obligadas a brindar información sobre la estructura pandilleril o el paradero de alguno de sus miembros, partiendo del supuesto vínculo afectivo que mantienen con ellos. Esto, las expone terriblemente frente al grupo criminal:

Yo tenía 13 años cuando la policía me agarró en el monte. Al principio yo decía: “ay, no, cómo me va a capturar, qué me van a hacer los policías si soy menor de edad”, como no sabía que existía este lugar (el CISF) ¿verdad?... Me comenzaron a hacer un montón de preguntas, que yo no sabía y tal vez sí sabía, pero no lo podía decir ¿verdad?, era como que “no sé, no sé, no, no los conozco”. Me comenzaron a dar duro, con patadas, pechadas, uno me pegó con el fusil y me decían “vos sos una pinche aquí allá con los *bichos*, esos mareros” entonces yo comencé a insultarlos, igual ellos a mí (Alexia, comunicación personal, 21 de agosto del 2021).

Cuando llegaron los policías también nos empezaron a dar *duro* porque ellos están acostumbrados a darle duro a las menores de edad (María, comunicación personal, 21 de agosto del 2021).²⁷

Cuando me agarraron me decían “¡puta!”, y “¿dónde está tu marido, pues? ¡Entrégalo!” (Marta, comunicación personal, 21 de agosto del 2021).

Tras la captura, las adolescentes son trasladadas a la bartolina más cercana. En este punto, es importante mencionar que no todas las bartolinas cuentan con espacios propicios para la división por sexo o grupos etarios, lo cual vulnera la integridad y los derechos de las mujeres menores:

²⁷ En este contexto, *dar duro* significa *golpear*.

Me subieron a la patrulla y prácticamente me tiraron esposada boca abajo, me anduvieron toda la noche en el carro. Me llevaron a la bartolina de mayores que está ahí cerca, como ahí no me podían tener porque como era menor de edad, entonces, me amarró esposada a un tanque de agua toda la noche. Me querían hacer que yo firmara [sic] unos papeles, pero como yo no sabía lo que decía los papeles, entonces yo los quise leer, pero no dejaban que los leyera y me los volvieron a quitar (María, comunicación personal, 21 de agosto del 2021).

El bajo nivel educativo y el abuso de autoridad expone a las adolescentes frente a los procesos judiciales burocráticos o administrativos que no comprenden y en los que debería tener el acompañamiento de un representante legal. Por otra parte, ingresar a una bartolina diseñada para hombres adultos las expone a tratos inadecuados como el acoso sexual:

Cuando me agarraron pasé mojada toda la noche y me daba frío. Entonces un policía buena onda me dijo “vos tan bonita, yo no sé por qué andas en estas cosas. ¡Tan bichita!” Y ya me empezó a decir otras cosas, va.²⁸ Como diciéndome que cuando yo saliera me iba a casar con él. Entonces yo le dije: “¡usted está loco! ¿qué piensa que yo voy a querer?” y me dijo: “es que vos me gustás”. Después me preguntó “¿tenés hambre?”, yo solo me le quedé viendo porque no se sabe con qué van a salir, verdad, es que a veces a los policías les gusta *ahuevarlo* a uno.²⁹ Pero me llevó pupusas y soda. Comí gracias a ese muchacho, porque si hubieran estado los otros a los que yo les caía mal, ay dios, me deja sin comer toda la noche (Sofía, comunicación personal, 21 de agosto del 2021).

Las palabras de Sofía agradeciendo el gesto de *bondad* de parte del policía que le ofrece comida, que la *trató bien* es un indicativo de la desigualdad y exclusión social que forma parte de su experiencia de vida en contextos de violencia, precariedad y estigma. Las

²⁸ Buena onda significa agradable. Bichita es un modismo salvadoreño para referirse a una niña.

²⁹ Ahuevarlo significa humillar.

adolescentes se sorprenden de los buenos tratos que reciben en estos contextos, no lo piensan como parte de la obligación estatal a garantizar sus derechos fundamentales.

Le dije que quería ir al baño. Y me dice, “andá”. “¿No ves que estoy esposada abrazada a un poste?”, le dije. Me soltó y me volvió a poner las esposas y le dije: “¿qué querés, que así vaya al baño? quitarme las esposas, no me voy a ir, ustedes son un montón”. “Solo porque me caíste bien *bicha*”³⁰. Y me quitó las esposas. Después me dijo “no mejor, no. Yo voy a entrar con vos”. “Entonces no, amárrame de vuelta”, le dije. Me quitó las esposas y me dejó entrar al baño “apúrate”, me decía (Alexia, comunicación personal, 21 de agosto del 2021).

El acoso sexual hacia las mujeres adolescentes son prácticas policiales de poder sumamente graves y que colocan en una situación de vulneración y desigualdad, de indefensión ante un representante estatal cuyo deber es garantizar su seguridad. Por otro lado, se vulneran sus derechos constitucionales a la dignidad humana al esposarlas en espacios que no son estipulados por la ley, cuando se les niega o condiciona la alimentación y el acceso a la salud.

Respecto al rol de las familias en el proceso de captura, su apoyo se vuelve indispensable y versátil, desde suplir las necesidades básicas de su familiar privada de libertad que el Estado no asume, lo que les implica grandes inversiones económicas, buscar el apoyo legal para enfrentar el proceso penal de la adolescente y brindar apoyo moral durante el encierro.

En relación con el proceso de juicio, es preciso señalar que, los delitos relacionados con pandillas suelen basarse en testigos criteriados y no en investigaciones sustentadas que la Fiscalía de la República debería realizar.³¹ Esta situación coloca en desventaja a las mujeres, pues no suelen tener información sobre la estructura pandilleril con la cual negociar:

³⁰ Chica.

³¹ Los testigos criteriados son criminales confesos; el Estado le perdona los delitos cometidos a cambio de señalar a los cómplices.

La Fiscalía sostiene los casos con testimonios criteriados, pero eso es solo una prueba, se debe hacer investigación. Además, ese proceso da ventaja a los hombres porque ellos sí tienen información de la estructura pandilleril y pueden negociar con esa información para reducir sus condenas, las mujeres no (abogada P. Rivera, comunicación personal, 23 agosto de 2020).

Al respecto, las adolescentes explican el proceso de estas investigaciones:

No, no sustentan las investigaciones, pienso que inventan, siempre inventan, siempre van buscando la manera de ponerle algo más a uno. La mayoría de las veces con el testigo criteriado lo meten a uno. A veces los policías que te capturan son los sirven [sic] de testigo y ahí es donde aumentan las cosas porque no dicen exactamente lo que ha pasado. Luego piden una versión de nosotras, pero creen en la de ellos, por eso ellos tienen la libertad de aumentarle porque saben de [sic] que le van a creer (María, comunicación personal, 21 de agosto del 2021).

Las adolescentes se reconocen en desventaja frente a un sistema de justicia en el que no se sienten escuchadas, debido a que sus delitos están relacionados con una estructura criminal sumamente violenta, y por otro, a que sus voces como mujeres y menores de edad no son consideradas de peso ante hombre que forman parte del cuerpo de seguridad estatal, a quienes su autoridad blindada y legítima sus palabras.

Mientras la Fiscalía de la República presenta pruebas contra los casos, las adolescentes son trasladadas al CISF. En ese lapso, manifestaron sentirse invadidas por un miedo indescriptible a causa de los amedrentamientos de los policías que las conducían y registraban a su ingreso al CISF:

—Me dio miedo porque me decían los custodios que aquí había un montón de *bichas* lesbianas y que me iban a dar *duro*.³²

³² *Bichas* significa *chicas*.

—A mí me dijeron que la bichas de aquí violan y que, si a alguien le gustas, no más de entrada, vas a ser la mujer de ella y te va a violar, te va a utilizar.

—A mí me decían que iba a ver las muertas al lado mío. Después a uno se le quita el miedo, ya cuando está aquí ve las cosas que no son así. Esos (los policías) son unos grandes *chambrosos* porque solo lo hacen para agredirlo a uno (Taller N.5, comunicación personal, 21 de agosto del 2021).³³

La intimidación policial recurre a experiencias traumáticas descritas en sus historias de vida: el abuso sexual, la violencia física, la desprotección, la cercanía con la muerte. Esto en el fondo destaca la poca confianza que tienen en el sistema de justicia, la normalidad de la violencia, del abuso del poder, de la injusticia y la desprotección. En el caso de las adolescentes que no pertenecen a las pandillas, su lucha por sobrevivir no se reduce al campo de lo legal, sino también, a los asedios de las internas que pertenecen a las pandillas:

—¡Ay no! Lo feo cuando uno viene es cómo te agarran las *bichas* con la preguntadera qué de dónde venís, que a quién conoces.³⁴

—A mí me hacen burla aquí, me ignoran por no ser pandillera, me dicen: “¡yo sí he cometido crimen, vos no! ¿Qué haces aquí?”

—Sí, es cierto, no le hablan. Tiene que ver con que le tienen envidia, yo no le tengo envidia, por eso soy su amiga, envidia porque ella es *fresa*, saben que no es de calle; además, no usa lenguaje de la calle, no pertenece a la pandilla, toda su vida ha estudiado, va a bachillerato, siempre tuvo techo y comida, o sea, jella no ha comido mierda como lo hemos hecho las demás!³⁵ Aquí la mayoría sabe que si no trabajas o vendes en el día no comes y a ella la ven mal porque se le nota que no ha vivido así. Entonces se burlan de las que “no son de la calle” (Taller N.3, comunicación personal, 19 noviembre, 2021).

³³ *Chambrosos* significa *chismosos*.

³⁴ En este contexto, *bichas* se refiere a las chicas que pertenecen a pandillas.

³⁵ *Fresa* significa que tiene oportunidades económicas.

Estos relatos muestran una estratificación o estatus a partir de los tipos de violencia que se han ejercido y la calidad de vida que les ha tocado, lo que alude a las prácticas de sobrevivencia, de aguante, de resistencia. En este sentido, se genera una dinámica relacional a partir de lo que consideran de distinto, que está atravesada por condiciones de vida: ser de calle/ no ser de calle. Y ser calle les permite ganarse un lugar de respeto en el CISF. Un aspecto relacionado a esto surgió en un ejercicio en el que se les pidió imaginar cómo sería su vida si hubieran ingresado a un colegio privado:

Guácala estudiar con fresas. Yo si hubiera ido a uno de esos colegios *pikis* a vender *mota* hubiera llegado, pues sí, ahí la gente tiene dinero para comprar y hubiera hecho *pisto* (Rebecca, comunicación personal, 7 marzo del 2020).³⁶

Esta expresión demuestra un rechazo hacia las clases sociales privilegiadas, a las que saben que no pertenecen y que tampoco pueden imaginar pertenecer, lo que marca claramente las diferencias de estrato social atravesadas por las posibilidades en las que vislumbran su movilidad social y económica.

Mi adolescencia tras las rejas

La Ley de Protección Integral de la Niñez y Adolescencia (LEPINA) estipula entre sus estrategias de reinserción social el derecho y obligación de las adolescentes a la educación formal, acceso a talleres vocacionales (talleres de corte y confección, informática, panadería, diseño de hamacas, artesanías), atención psicosocial, asistencia jurídica, atención familiar, salud, alimentación y habilidades para la vida en los que colaboran organizaciones de sociedad civil e iglesias protestantes y católicas.

³⁶ *Pikis* significa de dinero. *Mota* significa marihuana. *Pisto* significa dinero.

La participación de las adolescentes en estas actividades obligatorias y en los talleres vocacionales (opcionales) es registrada por el personal técnico en informes trimestrales que se presentan a los/as jueces/zas responsables de sus casos, quienes, a partir de la evaluación de la conducta de cada adolescente, toma decisiones sobre su situación legal.

A veces me desahogo con las orientadoras o psicólogas, igual no les cuento todo lo que me pasa, no vaya ser que luego pongan un rojo a uno y que el juez no lo vea bien (Marta, comunicación personal, 12 de marzo del 2020).³⁷

La participación en este estudio, por ejemplo, es tomado en cuenta como parte del involucramiento a las actividades impulsadas por el CISE, pero es de carácter voluntario. Durante el periodo de seis meses, no dejaron de asistir a nuestro encuentro, la única excepción se debió a un castigo institucionalizado.

Es preciso señalar que las condenas por los delitos relacionados con pandillas pueden variar entre 1 a 15 años; sin embargo, la posibilidad jurídica para reducir la condena y otorgar beneficios penitenciarios está latente, siempre y cuando, la interna demuestre buena conducta, razón por la cual, procuran reprimir sus emociones para que no sean utilizadas en su contra.³⁸

Me siento culpable, tengo miedo. Desearía decir todo lo malo que siento, decirle que ya no aguanto que ya no quiero estar en estas cuatro paredes, que me desespero (Felicía, comunicación personal, 12 de marzo del 2021).

No hay persona que yo le voy a contar sin miedo a que se lo vaya a contar a alguien, sin miedo a que me juzguen (Mónica, comunicación personal, 12 de marzo del 2021).

³⁷ Rojo significa *amonestación en el informe*.

³⁸ Los beneficios penitenciarios consisten en el derecho a pasar el resto de su pena bajo la tutela de su familia con la condición de continuar su proceso educativo formal o conseguir un trabajo formal, presentándose en el juzgado a firmar mensualmente.

Las cargas emocionales son evidentes, no obstante, en las estrategias de reinserción, no se contempla la salud emocional como una prioridad efectiva que les permita a las adolescentes tener un espacio para procesar las emociones generadas de experiencias sumamente viscerales provenientes de un contexto social desigual y excluyente.

Por otra parte, cuando las adolescentes concluyen su condena no registran antecedentes penales, sin embargo, un elemento que funge con tal es el certificado de la escuela y los permisos que deben solicitar en sus trabajos formales para asistir a los juzgados a firmar su libertad asistida:³⁹

Nosotras no tenemos antecedentes penales, pero cuando uno quiere seguir estudiando y nos piden el certificado del último año ven el nombre de la escuela de aquí y, ya saben pues, que uno estuvo aquí, ya te tratan diferente” (Julieta, comunicación personal, 13 de marzo del 2021).

El juez le dijo a mi familia que debía conseguir un trabajo serio y pues mi familia es del campo, lo más que podía ayudarme era pedir al dueño de la finca que me diera espacio para la corta aunque debía estar pidiendo permiso para ir a firmar cada cierto tiempo y eso no le gustaba a él (Marta, comunicación personal, 13 de marzo del 2021).

En ocasiones, estas medidas judiciales contrarrestan las intenciones de los programas de reinserción social de las adolescentes, pues, en lugar de contribuir a fomentar sus capacidades y aptitudes de desarrollo personal, refuerzan la estigmatización, el trato diferenciado. Además, en el caso de medidas laborales, estas no se acoplan a un contexto de precariedad laboral, en un país en el que las juventudes con estudios como mínimo de bachillerato no logran insertarse en el mercado laboral formal.

Las familias son clave en el proceso de libertad asistida al suplir las condiciones que el/la juez/a establece: inscriben a la adolescente

³⁹ La libertad asistida es una sanción educativa, socializadora e individualizada, que consiste en otorgar la libertad del adolescente bajo la asistencia y supervisión de personal especializado.

en la escuela, en la universidad o le consiguen trabajo formal. No obstante, no siempre cuentan con redes sociales de apoyo para garantizar estas condiciones y, a veces, los trabajos que encuentran se convierten en espacios de explotación de las adolescentes:

Estaba en una unidad de salud, primero hacía la limpieza en los pasillos, después me tocaba sacar la basura, estar en la farmacia, traer medicamentos... pero ya no me gustó, como que yo era la encargada de todo y ahí tienen una ordenanza y ella solo a mí se *atenía*.⁴⁰ Entonces le dije que ya no iba ir, además que como lo miran a uno todo feo (Andrea, comunicación personal, 3 junio del 2021).

Me dieron 1 año asistido, no me daba tiempo ni de comer. Mi hermana me daba la comida porque la familia es la que ayuda. La encargada me hacía quedarme más tiempo, le dije a los de los juzgados que ella quería que llegara a las 5.30 am hasta las 5pm sino, no me daba la firma (Sonia, comunicación personal, 3 junio del 2021).

Por otra parte, no todas las adolescentes cuentan con apoyo familiar durante su periodo de reclusión y se refleja en los días de visitas familiares. Algunas son abandonadas o sus familias se encuentran en extrema pobreza, por lo que desplazarse desde lugares remotos les representa una alta inversión en transporte, alimentos y, en algunos casos, alojamiento. Todo esto vulnera aún más el proceso de las adolescentes:

A mí nadie me viene a visitar, se siente bien feo ver cuando hay actividades y ver que a las demás las abraza su mamá y que nadie viene a verlo a uno (Sandra, comunicación personal, 4 de febrero del 2021).

Mire, hay personas que son de unos lugares tan lejanos que no pueden venir, bueno, vienen una vez a los tres meses y hoy con esto de la pandemia no han podido ni siquiera venir, ni siquiera hablar por teléfono. Estas chicas ni siquiera son del centro del pueblo, viven en los lugares aledaños donde todavía hay que salir temprano a agarrar el pickup o caminar para poder llegar al pueblo y de ahí tomar el

⁴⁰ Acomodarse.

bus. En otros casos, muchas familias se desatienden de las internas debido al delito que cometieron y prefieren no volver a saber de ellas (persona funcionaria, comunicación personal, 23 julio de 2019).

El vínculo de las adolescentes con sus familias representa una conexión con el mundo exterior, un sostén emocional y material fundamental en el proceso de reinserción social, por lo que las dificultades económicas para el desplazamiento de sus visitas y el abandono de algunas de parte de sus familias en el proceso de encarcelamiento refuerzan aún más la importancia de una educación emocional integral, pero además, porque sus familias no solo enmarcan a mamá, papá y hermanas/os, tíos/as, abuelos/as sino también a sus hijos/as, a la maternidad adolescentes.

Según el Observatorio de género de la CEPAL, El Salvador y otros países centroamericanos superan el 15% de tasa de maternidad adolescente, una de las más altas a nivel mundial (CEPAL, 2020). Esta realidad impacta a niñas y adolescentes de menores ingresos y menor nivel educativo a través de prácticas socioculturales que normalizan la violencia sexual de la que son víctimas.

Esta situación se percibe en las adolescentes que participaron en el estudio, pues, al ser madres desde temprana edad, el CISF les permiten mantener a sus hijos/as en el recinto siempre y cuando no tengan apoyo familiar y que la niña/o no sobrepase los dos años, caso contrario, la/el menor pasa a la tutela del Estado hasta que la madre cumple su condena. No obstante, ninguna de las participantes tiene a sus hijos/as con ellas, pero compartieron experiencias significativas que dan cuenta de las desigualdades y violencias relacionadas a la maternidad y su contacto con el proceso de justicia penal:

Yo tuve a mi hijo a los 15 años. El mayor problema fue que no pude tener un parto como las otras, ya que andaba una orden de captura; por ese hecho no podía andar libremente y pues salí embarazada de la persona incorrecta. No pude asistir a los controles, le tuve que preguntar a mis amigas, a las señoras conocidas. Luego tuve un doctor

que llegaba a mi casa y en mi proceso de dar a luz sí tuve asistencia médica privada (Vanessa, comunicación personal, 7 junio del 2021).

Cuando *caí* yo tenía 14 y mi hijo tenía siete meses.⁴¹ Mi vida cambió al ser capturada y ser madre, pensé que debía de dejar de comportarme como una persona inmadura, no pensaba en mis locuras, la gente puede decir que crueldad que se fuera y lo dejara (Lorena, comunicación personal, 19 julio del 2021).

Desde que tuve a mi hija, ya como que me aparté de todo esto, pero me dijeron de que ya no tenía que seguir ahí, los del ISNA y los del CONNA me dijeron que me iban a meter al ISNA y me iban a quitar a la niña (Andrea, comunicación personal, 19 julio del 2021).

Para algunas, las experiencias sobre la maternidad en el marco de justicia penal, representó un punto de inflexión que las hizo detenerse a pensar en sus decisiones de vida y las consecuencias de no poder acceder a una *normalidad* en la que puedan acceder sin miedo al sistema de salud, cumplir con los mandatos sociales de la feminidad que las hace sentirse parte de una comunidad, esto se manifiesta en frases como: “mi parto no fue como el de otras”, “debo dejar de comportarme como inmadura”, “pueden decir que soy cruel por dejarlo”. Por otra parte, estas experiencias resaltan la vulneración de derechos en cuanto acceso de una mujer menor de edad y en proceso de parto y cómo sus hijos/as se convierten en objetivo de amenaza institucional para reformar su conducta social.

Los derechos sexuales y reproductivos deben ser un trabajo que priorizar en los programas de reinserción social debido a la evidente situación de vulnerabilidad que enfrentan las adolescentes en los contextos de violencia social de los que proceden. Es menester hablarles abiertamente sobre la sexualidad y métodos de planificación temas en los que no siempre pueden decidir, pero sí es conocimiento útil que puede protegerlas. Desafortunadamente, su abordaje continúa invadido por sesgos y tabús dentro del CISF, como un

⁴¹ Cuando dice *caí*, se refiere al momento en el que fue capturada.

microcosmo de la educación pública, obstaculizando el desarrollo y autonomía de las mujeres.

El encierro en contexto de pandemia

“A mí me tuvieron en cárcel de mayores por error porque debían procesarme como menor. Allá cuando nos dijeron que había confinamiento por el COVID, nosotras creímos que era mentira, que nos estaban poniendo medidas”

(Marta, comunicación personal, 23 de junio del 2021)

Durante el apogeo de la pandemia COVID-19, el actual presidente de la República, Nayib Bukele, informó a través de un tweet del 24 de abril, el aumento de homicidios por lo que ordenó al director de la DGCP decretar Estado de Emergencia Máxima en todos los centros penales y autorizó el uso de fuerza letal.⁴² A este decreto lo siguieron otros tweets, en los que se mostraban fotografías del encierro absoluto, personas encerradas en celdas selladas las veinticuatro horas del día los siete días de la semana, se prohibieron de actividades de distensión y de todo tipo de contacto con el mundo exterior y la unión de miembros de pandillas contrarias en una misma celda.⁴³ Medidas que continúan vigentes hasta la fecha de este informe.

En el caso del CISF, las restricciones de visitas familiares se adjudicaron a las medidas de prevención de la propagación del COVID-19, como lo expresa una de las adolescentes:

Tenemos un año con un mes de no ver a nuestra familia, nos quitaron todo durante el encierro. Nos daban tres minutos para hablar con la familia. Me cuenta mi mamá que mi hija estaba enferma, caí

⁴² Véase: <https://twitter.com/nayibbukele/status/1253918297629876230?s=20>

⁴³ Véase: <https://twitter.com/nayibbukele/status/1254876843099992076?s=20>

en depresión, solo pasaba durmiendo, acostada, comía y me dormía (Leydi, comunicación personal, 19 julio del 2021).

Las visitas pudieron llegar hasta mayo del 2021. Un año y medio después del confinamiento decretado a nivel nacional iniciado en mayo del 2020:

En mi caso fue bonito y feo a la vez. Me sentía bien emocionada porque mi mamá vino a dejarme dinero, yo le pregunté al director si me podía dar permiso de entrar a mi hija. Cuando ella me vio me quiso abrazar y yo le hice así (pone la mano como frenándola), sentí bien feo porque no la podía abrazar, yo lloraba como que era una niña, me dejaron porque vieron que ya no aguantaba, me dieron permiso de echarnos alcohol en todo el cuerpo, ella me decía que se portaba bien para que yo saliera, me quería abrazar y me limpiaba las lágrimas (Sonia, comunicación personal, 7 agosto del 2021).

Fue impactante volver a ver a mi familia, como que si uno tiene años de no verla le regresa algo a uno acá (se toca el pecho) (Sofía, comunicación personal, 7 agosto del 2021).

Las adolescentes expresaron que la comunicación con sus familias se redujo a llamadas de cinco minutos cada semana o video llamadas, aunque algunas mencionaron que sus familias no siempre cuentan con acceso a internet o plan de teléfono. Esta situación causó fragilidad en los vínculos familiares debido a la falta de comunicación regular y la suspensión de visitas familiares, lo que conllevó incremento de ansiedad y desequilibrio emocional en las adolescentes.

Organizaciones de sociedad civil: una luz de oportunidades integrales y abusos de poder en el proceso de reinserción social

El trabajo de las organizaciones de sociedad civil brinda un aporte fundamental en la reinserción social de las adolescentes a través de

medidas integrales palpables en iniciativas con enfoque integral. Sus aportes financieros y técnicos complementan talleres vocacionales y desarrollo personal que el Estado no asume.

En el CISF la participación en dichos talleres es opcional, sin embargo, para algunas adolescentes representan una posibilidad de aprendizaje y desarrollo de la creatividad, como es el caso del trabajo que realiza la organización Tiempos Nuevos Teatro (TNT), cuyas iniciativas se enfocan en trabajos artísticos y, además, brinda(ba) apoyo a las mujeres que ya cumplieron una condena penitenciaria o recibieron garantías procesales en la Casa de Encuentro.

La Casa de Encuentro es una casa inaugurada en febrero del 2019 con apoyo de la Embajada de Alemania en el país, destinada a brindar talleres de formación, asesoría jurídica, consultas psicológicas, hospedaje a jóvenes que por buena conducta se les acorta la pena, pero no tenían un lugar donde ir, asistencia médica, jornadas de encuentro y convivencia, becas estudiantiles, entre otros.

Esta institución, en particular, representa una luz de esperanza, de las pocas o casi nulas, que pueden encontrar las adolescentes al finalizar su condena. Al respecto, en los grupos de trabajo, las adolescentes expresaron aspirar al apoyo de esta institución:

A una muchacha de acá que se fue TNT le ayudaba. Ella me contó de que iba a una casa hogar y que estaba estudiando, yo tengo esperanza de que me acepten a mí también (Josefina, comunicación personal, 3 agosto del 2020).

Sin embargo, en junio del 2021, el director de dicha institución, Julio Monge, español que reside en el país, fue denunciado por agresiones sexuales, violencia económica y psicológica contra las jóvenes que estaban bajo su tutela.⁴⁴ A la fecha de redacción de este artículo, no ha habido una resolución judicial ante tal denuncia, tampoco se

⁴⁴ Ver noticia: <https://revistalabrujula.com/2021/07/29/denuncian-a-director-de-tiempos-nuevos-teatro-por-agresiones-sexuales-contras-beneficiarias-de-proyectos-y-empleadas/>

persigue una postura ante el caso; no obstante, su existencia invita a reflexionar sobre el actuar *objetivo* del sistema de justicia ante la denuncia de mujeres que han pasado por procesos de criminalización y que ahora se encuentran en posición de víctimas.

Conclusiones

Como se ha observado a lo largo del documento, es evidente que la respuesta estatal contra la criminalidad basada en el endurecimiento de penas carcelarias y militarización de la seguridad pública sin un proceso reeducativo integral, no implica solucionar el problema de la violencia social en el país; al contrario, contribuye a ampliar las desigualdades, la exclusión social, el orden *racial* a través de un ejercicio de poder arbitrario y selectivo del sistema de justicia hacia los sectores sociales más desfavorecidos.

Las desigualdades y violencias de género que se producen y reproducen en el marco de la justicia penal salvadoreña, tienen cimientos en una visión androcéntrica del mundo que descansa en las desigualdades de género, pero abandera los ideales de un Estado Moderno presuntamente igualitario, incluyente y racional. Esta contradicción, usualmente negada y minimizada, es la que juzga a una adolescente a 15 años de prisión por cobro, extorsión, tráfico de drogas, ocultamiento de armas; por medio de leyes diseñadas en contextos históricos sociales específicos, en los que las pandillas, particularmente los hombres, alcanzaron el máximo apogeo de su accionar sangriento y violento en el país.

La pobreza extrema, los mandatos sociales que afectan en gran medida a las mujeres de clases populares y que delimitan su accionar a los espacios domésticos, la situación de violencia en sus hogares y en sus propias comunidades en las que en ocasiones ni el cuerpo policial tiene acceso por el alto grado de peligrosidad, son condiciones que colocan en gran desventaja a las niñas y adolescentes. Su vínculo con las pandillas no se reduce exclusivamente a una

decisión individual, sino a un conjunto de factores socioculturales y estructurales que son responsabilidad del Estado y de los cuales no puede desligarse cuando existe evidencia de las negociaciones de los últimos gobiernos y el actual, con los grupos criminales y que el incumplimiento de las mismas negociaciones influye en el aumento de la violencia social.

Los procesos de captura, los juicios, el encierro y las medidas de reinserción para adolescentes están convenidas por prácticas sexistas que reproducen los estereotipos de género y el poder patriarcal en prácticas policiales como: acoso sexual, violencia física, psicológica y sexual. Y en las prácticas judiciales adquieren medidas de control del comportamiento que profundizan la dureza emocional. En unos casos, aumenta el abandono familiar y debilita, expone a las familias sin considerar sus factibilidades económicas y redes de apoyo. Y finalmente, los programas de inserción que ofrecen alternativas ligadas a actividades domésticas que no priorizan la potencialidad de las capacidades de desarrollo de las mujeres, a veces no por iniciativas institucionales sino por falta de recursos estatales se focalizan en la represión antes que en la rehabilitación.

Bibliografía

Andrade, Laura y Carrillo, Adilio (2015). *El sistema penitenciario salvadoreño y sus prisiones*. San Salvador: Instituto Universitario de Opinión Pública, Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”.

Bavestrello, Yolanda y Cortés, Pablo (1997). *Mujeres en conflicto con el sistema penal: estudio descriptivo en relación a la familia y vida intramuro de la población femenina adulta interna en*

establecimientos penitenciarios. Ministerio de Justicia, Servicio Nacional de la Mujer, Gendarmería de Chile, Santiago de Chile.

Bello, Jei (2016). *Cárceles de la muerte: necropolítica y sistema carcelario en Colombia*. <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/index>

Coba, Lisset (2010). *Territorios del desarraigo: subjetividades penalizadas entre la ley del padre y la ética materna* [Tesis doctoral]. FLACSO Ecuador. <https://www.yumpu.com/es/document/read/29365030/facultad-latinoamericana-de-ciencias-sociales-sede-flacso-andes>

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2020). Informe presentado por organizaciones de la sociedad civil en el 178° período de sesiones de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. El Salvador: Régimen y condiciones de las personas privadas de libertad, impactos y efectos en sus derechos humanos.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2021). Situación de los derechos humanos en El Salvador. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/2021_ElSalvador-ES.pdf

Davis, Angela (2016). *Democracia de la abolición. Presiones, racismo y violencia*. Edición de Eduardo Mendieta. Madrid: Editorial Trotta.

Fundación Salvadoreña para el Desarrollo Económico y Social (2020). Incrementos sustanciales en 2020 en seguridad y justicia. N.91, febrero 2020. https://fusades.org/publicaciones/PI-91_Feb2020_Incrementos%20sustanciales%20en%202020%20en%20seguridad%20y%20justicia_Franco.pdf

Fundación Cristosal (2019). Diagnóstico de justicia juvenil. Estudio situacional del Sistema de Justicia Juvenil en El Salvador.

Cawley, Marguerite (6 de septiembre de 2013). Las mujeres mara: roles de género en las pandillas de Centroamérica. *InsightCrime*. <https://es.insightcrime.org/noticias/analisis/las-mujeres-mara-roles-de-genero-en-pandillas-de-centroamerica/>

Instituto Salvadoreño para el Desarrollo Integral de la Niñez y la Adolescencia (2019). Prontuario estadístico Tercer trimestre 2020. Gobierno de El Salvador. <https://www.transparencia.gob.sv/institutions/isna/documents/estadisticas>

Instituto Universitario de Opinión Pública (2010). “Segundo en el aire”: mujeres pandilleras y sus prisiones. San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

Informe presentado por organizaciones de la sociedad civil en el 178° período de sesiones de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2020).

Ley Penitenciaria. Decreto 1027. Gobierno de El Salvador.

Lagarde, Marcela (2015). Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas. México D.F: Siglo XXI.

Santacruz, María (2019). Mujeres en pandillas salvadoreñas y las paradojas de una agencia precaria. Papeles del CEIC. *International Journal on Collective Identity Research*, (1), pp. 1-20. Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. <https://www.redalyc.org/journal/765/76566924006/html/>

Sampó, Carolina (2016). El rol de las mujeres en las maras: una aproximación a la violencia que sufren e infringen. Universidad Nacional de La Plata. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-09482016000200005

Segato, Rita (2003). Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia. <http://www>.

escuelamagistratura.gov.ar/images/uploads/estructura_vg-rita_segato.pdf

Segato, Rita (sin fecha). El sistema penal como pedagogía de la irresponsabilidad y el proyecto “habla preso: el derecho humano a la palabra en la cárcel” [conferencia] Texto leído en el encuentro Culture, Violence, Politics, and Representation in the Americas , marzo 24 y 25, en la University of Texas, Austin, School of Law, auspiciado por el Teresa Lozano Long Institute of Latin American Studies, la Organización Arte sin Fronteras y la UNESCO. <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/cpa/spring03/culturaypaz/segato.pdf>

Tager, Ana y Gloria Alvez, Maria Oset (2020). Maras y mujeres en Centroamérica: problemas y soluciones en derecho. Madrid: Ediciones El Pacto Europa Latinoamerica. Edición novenal. <https://www.elpaccto.eu/wp-content/uploads/2021/01/Maras-y-mujeres.pdf>

Instituto Universitario de Opinión Pública (2010). “Segundos en el aire”: mujeres pandilleras y sus prisiones. San Salvador: Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”.

Dinámicas de género y racialización/etnicización

Violencia(s), cultura y desigualdad(es) en la
postpatrimonialización de San Basilio de Palenque
(Colombia)

Viviana Parody

Colaboradoras: Lina Gutiérrez Moreno y Basilia Pérez Márquez***

Introducción

San Basilio de Palenque es un poblado rural del caribe sabanero colombiano que tiene la particularidad de haber sido fundado por personas esclavizadas que desertaron de la Cartagena colonial para ocupar luego este territorio en condición de cimarronaje.¹ Por este antecedente, San Basilio es considerado como “el primer pueblo libre de América” (Arrazola, 1986; Castaño, 2015; Navarrete, 2010, 2017), aunque su autonomía social, cultural y territorial plena alcanzada

* Licenciada en Etnoeducación y Desarrollo Comunitario con desempeño en la Defensoría Comunitaria de Colombia.

** Licenciada en Gestión Educativa con desempeño en la Escuela Benkos Bioho, San Basilio de Palenque.

¹ Hago referencia a los procesos de resistencia de esclavizadas/os africanos que huían del sistema colonial español en épocas del Virreinato de Nueva Granda (Arrazola, 1986; Navarrete, 2001, p. 88).

a momentos de la colonia haya sido reconfigurada con el devenir de la república (Friedemann y Cross, 1979; Escalante, 2005; Moreno Sierra y De León Jaramillo, 2019). Como todo corregimiento, San Basilio depende en la actualidad del principal municipio aledaño². Por esto, se debe a las decisiones de la alcaldía de Mahates, siendo el *Consejo Comunitario Ma Kankamana* y la *Guardia Cimarrona* las únicas autoridades efectivas en el poblado.^{3 y 4} Esta lógica jurisdiccional y político-territorial aún se sostiene, a pesar de que la comunidad de San Basilio de Palenque supera los 3.762 habitantes (sin contar la diáspora palenquera) y ha obtenido el título colectivo de las tierras en 2012, lo que en Colombia es posible con base en lo determinado por la Ley 70 o *Ley de Comunidades Negras* que data de 1993.^{5 y 6}

Ubicado a los pies de los Montes de María, San Basilio ha padecido los avatares del conflicto armado hasta entrado el siglo XXI

² Esto significa que no tiene independencia económica ni administrativa, y que sus datos estadísticos deben producirse por desagregación de los relevamientos hechos sobre municipio de Mahates.

³ Según se establece en la Ley 70 (1993) o *Ley de Comunidades Negras*, el Consejo Comunitario es la figura política comunal de las poblaciones afrocolombianas con propiedad colectiva de tierras o territorio ancestral reconocido. El Consejo está compuesto por toda la comunidad, pero cuenta con una Junta Directiva renovable que es elegida en asamblea y por votación pública, quedando conformada por un representante legal, un secretario, el presidente y once consejeros distribuidos en ciertas áreas de trabajo.

⁴ La existencia de la *Guardia Cimarrona*, integrada por palenqueros/as que cuidan la seguridad del poblado, posibilita que San Basilio de Palenque no tenga presencia policial.

⁵ Según el censo realizado por el DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas de Colombia) el corregimiento contaba en 2005 con un total de 592 viviendas en las que habitaban 2843 personas que conformaban 681 hogares. Según la encuesta del SISBEN (Sistema de Identificación de Potenciales Beneficiarios de Programas Sociales) de 2004, actualizada a 2007, la población ascendía entonces a 3.762 habitantes. Para ampliar detalles, recomiendo remitirse a PNUD (2009).

⁶ Siete años después de su patrimonialización (UNESCO, 2005), por medio de la resolución Nro. 0466 de 2012, el Gerente General del Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER), adjudica 2680 m2 de terreno a las comunidades negras integradas en el *Consejo Comunitario Ma Kankamana* de San Basilio de Palenque.

(Navarrete, 2008; UNESCO, 2008; Amnesty Internacional, 2017).^{7 y 8} Esto dio motivo a un sector académico de palenqueros respecto de la postulación de San Basilio a la *Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad* (UNESCO, 2005, 2008), lo que, desde 2005, garantiza cierta mirada y presencia de organismos internacionales sobre el poblado. Las y los palenqueros, detentan un habla *creole* (la lengua palenquera), un tipo de organización social en *kuagros* o grupos de edad (que funciona superpuesto a las lógicas de la familia extendida y la familia nuclear), y rituales con cantos de velorio denominados como *lumbalú*, todo lo que vino a sumar como *inventario* de elementos culturales *salvaguardables* frente a la UNESCO.⁹ Por todo ello referido, a San Basilio también le recae ser definido como *un rincón de África en Colombia*.

Como consecuencia de este proceso de grandes complejidades (Parody, 2022), en San Basilio se afianzan connotaciones indefectiblemente *culturalistas* cual destino primero de toda política de *reconocimiento* que no necesariamente es articulada a otro tipo de reparaciones tendientes a garantizar *justicia y desarrollo* (ONU, 2013). Consignadas por la *Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo y Formas Conexas de Discriminación* realizada en Durban (Sudáfrica, 2001) y por el *Decenio Internacional de los Afrodescendientes* (ONU, 2013), las denominadas *reparaciones* para afrodescendientes se asientan en Colombia con un impacto disímil al que han tenido

⁷ El Conflicto Armado Interno de Colombia es una guerra asimétrica de baja intensidad que se desarrolla desde la década de 1960, cuyo (supuesto) proceso de paz data de 2016. Protagonizado en las últimas décadas por la guerrilla de extrema izquierda y el paramilitarismo de extrema derecha (de mano del poder Estatal), tiene sus antecedentes en la etapa conocida como *La Violencia* que enfrentó a los partidos liberal y conservador (ver Amnesty Internacional, 2017).

⁸ Precisamente, en 2001, tres jóvenes palenqueros fueron masacrados en la plaza principal del poblado por “sospecha de guerrilla”, lo que dejó entre las y los palenqueros un registro temerario. Este hecho fue un motivo crucial para pensar en la patrimonialización como posibilidad de amparo humanitario para San Basilio.

⁹ Los *kuagro* son grupos de edad que se constituyen desde la infancia y perduran a través de la vida. Datan de la época colonial en que los mismos se conformaban para la estrategia militar. Para profundizar véase Ávila Torres (2017).

estas medidas en otros países de América Latina y el Caribe, pues en el contexto inaugurado por el Acuerdo de Paz (2016) las denominadas *políticas de reparación* tienen sus principales destinatarios en las víctimas del conflicto armado.^{10 y 11} Por otra parte, al momento de las declaraciones internacionales referidas a *afrodescendientes*, Colombia ya contaba con leyes específicas para las *comunidades negras* que así resultan mayoritariamente identificadas en consecuencia con los procesos políticos, propios y situados, de los afrocolombianos (Restrepo, 2021).

Aun con estas particularidades, como país adherente al Decenio (ONU, 2013), Colombia se ve llamada a implementar políticas de reparación específicas tendientes a la superación de aquellas violencias y desigualdades que se derivan de un pasado esclavista. En cada caso nacional, la instrumentación de estas medidas sabemos que es traducida según versión local del multiculturalismo aprehendido (Hall, [2000]2010), siendo Colombia pionera en materia de gubernamentalidad y *grupos étnicos* (Restrepo, 2015; Castañeda Vargas, 2018).¹² Para el caso específico de San Basilio de Palenque, la situación *culturalista*

¹⁰ A diferencia de lo ocurrido en otros países latinoamericanos y caribeños, los principios que emanan de ONU (2001, 2013) se asientan en Colombia sobre las medidas multiculturales que, desde 1991, refieren a afrocolombianos (negros, palenqueros y raizales). El término *afrodescendientes* fue acuñado en la pre-conferencia de Durban (2001) realizada en Santiago de Chile en Septiembre del año 2000, donde movimientos y redes internacionales afrolatinoamericanos y caribeños elaboraron las propuestas regionales para llevar a la conferencia de Durban (ONU, 2001; Ferreira, 2013). En tanto las instancias regionales han estado sobre todo lideradas por redes afrodescendientes de países como Venezuela, Brasil y Uruguay (Ferreira, 2013), los afrocolombianos permanecieron más fieles a las retóricas del *Proceso de Comunidades Negras* y el *Movimiento Nacional Cimarrón*, los que ya contaban con sendos antecedentes. De hecho, la Ley 70 o *Ley de Comunidades Negras* data de 1993 y remite a los derechos de estas *comunidades negras* así concebidas.

¹¹ En su mayoría, las víctimas directas del conflicto armado son asimismo indígenas o afrodescendientes. De hecho, no son pocos los pueblos que luego de obtener la titulación colectiva de tierras debieron abandonar su territorio en calidad de *desplazados*.

¹² Es México quien primeramente desarrolla instrumentalidad respecto de las comunidades indígenas entendiéndolas como “grupos étnicos”, lo que es adoptado por Colombia para con los mismos sectores poblacionales nativos. Es sobre dicho proceso que las comunidades negras comienzan a imaginarse también “grupos étnicos” (Restrepo, 2015; Castañeda Vargas, 2018).

referida es doblemente acentuada por las directrices patrimonialistas de la UNESCO (2003, 2005) y el tipo de multiculturalismo neoliberal que las ha reabsorbido hasta hace poco tiempo en Colombia, lo que es referido por las y los propios activistas palenqueros/as con gran preocupación en términos de *palenquerización* (folklorización) de San Basilio.^{13 y 14} Esto no significa que tales políticas no hayan tenido su provecho, sobre todo en términos de *desestigmatización*, ni que las y los palenqueros se contenten únicamente con el *reconocimiento*, sino que en todo caso tales avances (entre ellos, la patrimonialización) también trajeron aparejados otro tipo de efectos derivados.^{15 y 16}

Más allá de los factores *en contra o a favor* de la patrimonialización, cierto es que, tras el velo de *la cultura*, la desigualdad social sigue siendo para los diferentes sectores de la población palenquera (residente y no residente, asalariada o precarizada) una de las principales formas de violencia manifiesta a las que la patrimonialización no necesariamente estaría dando respuesta (PNUD, 2009). Tal es así, que los proyectos de turismo cultural y *etnoturismo* proliferan día a día en este poblado tras las consignas del *desarrollo*, consiguiendo hacer de la *hipervisibilización*, *espectacularización* y *fetichización* de la *cultura palenquera* una moneda corriente. Si bien estas iniciativas

¹³ Stuart Hall refiere a diferentes tipos de multiculturalismo según aplicación, distinguiendo entre multiculturalismo comunitario y multiculturalismo neoliberal (Hall, 2010 [2000]). Tal como en 2019 expresara el presidente Iván Duque al apersonarse en el poblado (Parody, 2022; Sánchez Silva, 2019), San Basilio es visto como un laboratorio de “economía naranja”. Cabe aclarar que las denominadas “economías creativas” presentan muy diversas escalas según agentes y actores (estatales, comunitarios, internacionales, transnacionales). Detallaré mejor esto en los siguientes apartados.

¹⁴ Esto fue suficientemente expresado por sectores activistas y académicos palenqueros en el *Ier Encuentro Internacional de Investigadores en Estudios Afrolatinoamericanos*, desarrollado en la Universidad de Cartagena en Junio del corriente año.

¹⁵ Baste ver en redes sociales, y en las conversaciones cotidianas en San Basilio, la permanente preocupación y movilización por el avance en materia de infraestructura (lo que era intención de la primera junta vecinal a mediados del siglo XX, y sigue siendo tarea del Consejo Comunitario actual). Esta característica, las y los palenqueros la comparten con otros poblados rurales, aunque no todos tienen titulación de tierras como *comunidad negra*.

¹⁶ Elaboro un análisis de estos efectos para mi tesis doctoral en curso.

responden en primera instancia a las lógicas de la economía social o popular (Quiroga, 2009), tal como se observa en los microemprendimientos alimenticios con varias décadas de desarrollo en San Basilio entre las mujeres (Cano Parra *et al.*, 2015, 2017). Estas iniciativas siempre corren el riesgo de responder a los estándares de vitrina o exhibición una vez que son articuladas al turismo de alta gama (Lacarrieu, 2009; Cunin, 2002, 2007; Burgos, 2008). Este tipo de contexto donde los productos son insertos, favorece que la *etnicidad* sea entendida como valor agregado, lo que difiere en varios puntos de aquel tipo de *esencialismo estratégico* que es usual en los procesos políticos (Spivak, 2003; Cumes, 2014).¹⁷ Como vengo argumentando (Parody, 2022), para que tales prácticas agentivas devengan en reversibilidad, equidad o justicia (Fraser, 2008) se requiere primera o paralelamente de la atención de las desigualdades. Caso contrario, *la cultura* se convierte en un *activo* que debe dar respuesta a la redistribución inexistente, siendo esta la mejor forma de garantizar la equiparación entre *sujetos* y *mercancía* (Comaroff y Comaroff, 2011).

Más allá de lo ya debatido sobre reconocimiento y redistribución (Fraser, 2001), y a pesar de todo lo que suele verse favorecido tras las patrimonializaciones, cierto es que estas dinámicas *culturalistas* generalmente tienden a perpetuar el sistema de dominación del que emanan tanto las desigualdades y violencias establecidas como la gramática de las relaciones sociales que las producen (Bourdieu y Passeron, [1970]1998).¹⁸ Aun cuando revisten el beneficio de la *ambivalencia* (Fanon, 1963; Bhabha, 2002), estos procesos fortalecen y vehiculizan la articulación de distintos tipos de violencias que se suman a lo ejercido por el conflicto armado como principal tipo de

¹⁷ Me refiero al concepto desarrollado por Gayatry Spivak referido a la necesidad que los sectores subalternos asumen de aceptar temporalmente una posición folklorizada o biologizada en función de una mayor eficacia política.

¹⁸ El principal acierto de la patrimonialización ha sido la legitimación de la lengua palenquera. Sin embargo, cabe observar también que la proliferación de la EIB (Educación Intercultural Bilingüe) no ha sido producto de la patrimonialización sino de la labor exhaustiva de lideresas como Dorina Hernández, en articulación con sectores académicos (Friedemann y Patiño Roselli, 1983).

violencia padecida por los afrocolombianos durante décadas. Retomando los aportes de Galtung (1969), quien distinguía entre violencia directa, simbólica y estructural, podemos ubicar en lo hasta aquí descrito violencia directa o coerción en las prácticas de violencia estatal y paramilitar; violencia simbólica en la base de las sujeciones al racismo discursivo (Van Dijk, 2003); y violencia estructural (o racismo estructural) en la persistencia de índices de pobreza (CEPAL y UNFPA, 2020; PNUD, 2009). Si entendiéramos a la violencia únicamente como la negación de la subjetividad o la existencia del otro en tanto alteridad (violencia epistémica, a decir de Pérez, 2019), serían suficientes las políticas de reconocimiento. Sin embargo, estas por sí solas no garantizan las reparaciones que se estiman en las recomendaciones internacionales (ONU, 2001, 2013), e incluso pueden tender a fortalecer las gramáticas de la desigualdad dejando intactos los efectos del racismo (Wade, 2021). Por esta razón, el presente trabajo se sostiene en la ubicación de aquellas violencias simbólicas y estructurales (Galtung, 1969) que todo proceso de culturalización de las diferencias conlleva (Restrepo, 2008; Reygadas, 2007), y que en San Basilio de Palenque se manifiestan como atravesadas por el *género*, la *racialización* y la *edad*. Resalto entonces seguidamente durante la escritura la necesidad de profundizar sobre la feminización y la racialización de la pobreza y el confinamiento de las y los palenqueros a determinados circuitos informales de trabajo establecidos *entre* este poblado y Cartagena de Indias como frontera (Hannerz, 1996). En voz de las mujeres palenqueras, también ilumino cómo opera la condición de género en aquellas desigualdades que se manifiestan como intracomunitarias. Finalmente, hacia el último apartado, señalo la falta de articulación de las políticas culturales patrimonialistas con las políticas sociales o asistenciales de tipo estandarizadas. Pretendo, además de iluminar las violencias y desigualdades de género, arribar a una lógica postpatrimonialista en una apuesta por aquellas antropologías que sean capaces de vincularse con las comunidades

negras/afrodescendientes superando a *la cultura* como principal variable de cognición intelectual (Restrepo, 2004).¹⁹

De la (n)etnografía colaborativa y feminista como metodología

Desde mi arribo a San Basilio, los lazos más estrechos pude establecerlos con mujeres. Más específicamente, con educadoras palenqueras. Tras una primera invitación que fuera iniciativa de la diáspora palenquera en Cartagena (2009), durante los años siguientes, estos vínculos incipientes cobraron carácter etnográfico y mi trabajo de campo comenzó a caracterizarse por la *corresidencia* (2011, 2013, 2016, 2022). Mi propia situación familiar como madre de una niña de ocho años cuya escolarización en San Basilio de Palenque debí tramitar de antemano, facilitó desde el inicio que las niñas palenqueras se acercaran a jugar a diario en la casa al anochecer, a la vez que entre las mujeres conversábamos de nuestras experiencias familiares y laborales comunes, y de esos dilemas del género y la racialización (o de la sexualización y la raza) “que no suelen estar escritos en ningún manual” y que constituyen la cotidianeidad vivida de quienes hacemos parte de experiencia afrolatinoamericana.

Durante dichos períodos tempranos de *corresidencia*, mi doble condición de investigadora, pero a la vez de madre trajo aparejadas ciertas características que entiendo han sido fundacionales respecto de la configuración del campo y de los vínculos etnográficos que hasta hoy se sostienen. Asimismo, mi condición maternante suscitó que siempre, en el centro de las conversaciones que establecía con mujeres palenqueras, estuvieran las preocupaciones familiares, en desmérito de los temas relacionados a la esfera *cultural* o al *patrimonio intangible*. Las particularidades de la familia interracial y la naturalización de la monoparentalidad (o del *matrilinaje*) nos sirvieron entonces de espejo, durante años, para compartir estrategias en

¹⁹ Como becaria de CLACSO, acompañe este artículo de un Plan de Acción.

relación con la asunción total de las responsabilidades vinculadas a la reproducción y el cuidado, además de las referidas al trabajo sostenido en el sistema de educación pública en el que varias nos desempeñábamos, aunque en diferentes países. Denomino a este tipo de procedimiento y encuadre etnográfico, en principio accidentalmente establecido, como *corresidencia maternante* y lo considero fundante respecto de aquel tipo de etnografía en la que el devenir de los vínculos etnográficos posibilita seguir trayectorias de familia -y no solo trayectorias individuales- a través de las décadas. A la vez, lo considero en intersección con aquello que Castañeda Salgado (2010) denomina como *etnografía feminista*. En su apuesta por su caracterización, la autora delimita que:

el desafío de la etnografía feminista consiste en elaborar explicaciones e interpretaciones culturales que partan de las mujeres colocadas en determinados contextos de interacción. Desde esta apreciación, se la distingue de otras etnografías precisamente por problematizar la posición de las mujeres al dejar de considerarlas solo como informantes para, a partir de la teoría antropológica feminista, considerarlas creadoras culturales y, al mismo tiempo, identificar, analizar e interpretar las orientaciones, contenidos y sesgos de género que las colocan a ellas, [y también] a los varones y a otras categorías sociales genéricas en posiciones diferenciadas que, en la mayoría de los casos, atañen a la desigualdad entre unas y otros (Salgado, 2010, p. 221).

La autora plantea que la reflexión, de esta manera, gira en torno al *ubi* de las mujeres, y retoma a Celia Amorós quien define al *ubi* como el lugar que ocupa el sujeto en el mundo, lugar construido ontológica y políticamente. Desde esta perspectiva, una de las condiciones para tornar *feminista* a la etnografía radica en la configuración de una situacionalidad de campo (entendida en términos de *localización*) que pueda ser definida como feminista, lo que excede al mero posicionamiento “en defensa de las mujeres” o al ejercicio del feminismo por parte de las mismas. Feminista, o antipatriarcal, es el lugar (político, subjetivo, social) desde el cual se observa y se enuncia; es una forma

de ser/estar en el mundo y en la etnografía que se distingue de las formas hegemónicas dadas por la disciplina antropológica clásica.

A lo largo de su trabajo, Castañeda Salgado (2010, pp. 217-218) detalla que fue en el seno de la antropología norteamericana que en los años ochenta se iniciara este planteo para señalar una crítica radical a la etnografía clásica por “centrar su atención en el relevamiento de información con varones” en tanto además este tipo de etnografía “no enfrentaba la complejidad de la articulación de la adscripción de género con el conjunto de condiciones (étnicas, clasistas, etarias y otras) que definen la situación social de los grupos no hegemónicos”. Tomando los postulados de Castañeda Salgado (2010), podemos afirmar entonces que la especificidad de la *etnografía feminista* se centra, por un lado, en la oposición al positivismo prevaleciente en la etnografía convencional, y por otro en la oposición a los conceptos androcéntricos que están en el núcleo de las teorías clásicas y no tan clásicas. La autora afirma que el dilema de la distancia sujeto-objeto no se resuelve con la propuesta dialógica de pretender que la investigación etnográfica resulta de sujetos en diálogo entre sí, sino que a dicha propuesta se le incorpora el reconocimiento de las desigualdades que atañen a las posiciones de mujeres y varones, y asimismo las que se corresponden con la diferencia social *entre* las mujeres. Así es que “se rompe con el romanticismo de considerar las relaciones intersubjetivas femeninas como equivalentes, para reconocer que en el trabajo empírico el poder, los recursos y las capacidades suelen estar marcadas de manera ventajosa para las etnógrafas” (Castañeda Salgado, 2010, p. 223). La diferenciación o *shock cultural* experimentado por las investigadoras entonces no se referiría únicamente a los cuestionamientos que trae consigo el contacto con otros contextos socioculturales disímiles al propio, sino al cuestionamiento de la propia definición del/de la investigadora como sujeta atravesada por condiciones de género, clase y formación intelectual, resulten o no estas condiciones compartidas con las mujeres, varones y disidencias con quienes establece en campo relaciones de comunicación y confianza. Existe, por lo tanto, una especificidad en aquello que nos

constituye como otras, otros, otras, y ninguna de estas posiciones es capaz de abarcar la totalidad de la representatividad de una realidad social en estudio.

Fiel a la convocatoria de CLACSO, para el presente trabajo he tomado como punto de partida los emergentes y las vicisitudes dadas en el trabajo de campo que pude realizar durante 2021 en pleno COVID-19, entendiéndolo que la labor actual -que debió ser mediada por herramientas digitales, como más adelante detallaré- pudo tener lugar gracias a la retroalimentación del vínculo etnográfico previamente establecido y mediado por la condición de género y maternidad. Que tras el COVID-19 estos lazos resultaran fortalecidos, sin embargo, considero que también se ha debido al carácter *colaborativo* que cobró la etnografía. Siguiendo trabajos etnográficos previos que he llevado adelante en el Cono Sur en el contexto de la radio universitaria (Parody, 2015, 2017, 2022), vuelvo a encontrar que la *etnografía colaborativa* posibilita la circulación de la palabra de manera menos asimétrica, y pone en cuestión sobre todo los modos históricos a través de los cuales los etnógrafos han construido los vínculos en campo (con sus *objetos de estudio* o *informantes clave*) de forma tal que *el nativo* (previamente así configurado en un relato imaginario de otrerización y desigualdad) debía estar a disposición para ser interrogado, filmado o fotografiado. La desnaturalización de estas pautas de la etnografía clásica nos obliga a revisar tanto categorías analíticas como vínculos establecidos y formas de construcción de las etnografías:

La acción colaborativa se propone superar aquellos posicionamientos e implica la definición conjunta tanto de la problemática antropológica, del estilo de producción de la etnografía (interpretación, lectura y redacción compartida) como de los medios de construcción de la problemática y de análisis. Implica negociar [consensuar] los medios de análisis y cruzar en ellos demandas diferenciadas: una demanda social/local [...] y una demanda científica [...]. Entendido el vínculo etnográfico como colaborativo, el “informante” pasa a ser concebido como consultor (Lassiter, 2005), coteizador (Rapaport

y Ramos Pacho, 2005) y socio [par] epistémico (Marcus, 2008), reconociendo en dichas categorizaciones, la agentividad de su labor conceptual, de interpretación e incluso, de escritura (Katzer y Samprón, 2012, pp. 68, 61).

Observamos entonces que las condiciones de la *etnografía feminista* coinciden con la labor *colaborativa* en el tipo de posicionamiento y lugar que otorga a la totalidad de los participantes de una investigación, en la inclusión de sus demandas e intereses, y en la jerarquización de sus aportes y la horizontalidad de las dinámicas.²⁰

Finalmente, en relación con lo metodológico, a las particularidades de este tipo de *etnografía feminista y colaborativa* descritas para con en el presente proyecto, debemos sumar las limitaciones y virtudes que impuso el COVID-19 en favor de la *netnografía*. Siguiendo a quien acuñó inicialmente el término (Kozinets, 1995), entiendo a la *netnografía* como método de investigación que busca comprender las interacciones sociales dadas en contextos de comunicación digital como determinadas por los medios y mediaciones *a distancia*. Resalto que, varias de las técnicas etnográficas desarrolladas durante este proyecto por vías digitales, fueron utilizadas mucho antes de la pandemia en curso, gracias a la distancia geográfica entre Colombia y Argentina, paulatinamente acotada por el *email*, redes sociales como *facebook*, y posteriormente *whatsapp*. Contrariamente a lo que pudiera haberse sospechado, durante la pandemia, la imposibilidad de mi traslado fronterizo entre estos países dio lugar a un mayor empoderamiento cognoscitivo por parte de las mujeres palenqueras que se involucraron como colaboradoras de este breve proyecto con enfoque de género. Así es que, sosteniendo la modalidad de nuestras *reuniones de hogar* dadas en los períodos de corresponsabilidad, opté por instrumentar en principio videollamadas para facilitar pequeños *focus group* (vía *zoom*). Los medios diferían, pero no así las mediaciones, puesto que para realizar estas *reuniones* las mujeres se apersonaban

²⁰ En un artículo reciente distingo la *etnografía colaborativa* de la *participación radical* y la *investigación-acción participativa* (Parody, 2022 b).

en la misma casa bajo la conectividad de una de ellas. Desde entonces, se registró la desigualdad de acceso en materia digital y las dificultades de señal en San Basilio. A esto sumé el registro de las problemáticas que, en referencia a género y desigualdad, ponían espontáneamente de manifiesto las y los palenqueros en redes sociales y/o periódicos digitales. Los datos obtenidos en estas u otras redes sociales personales e institucionales (como el Facebook del *Consejo Comunitario Ma-Kankamana*, o periódicos semanales), fueron posteriormente debatidos mediante estos *focus group* mantenidos vía *zoom*, o bien -en defecto de la dificultad de conectividad que padece San Basilio- en extensos intercambios de audio vía *whatsapp*. Técnicas como la *entrevista* o la *observación participante* fueron asimismo realizadas mediante estas mismas plataformas que posibilitaron mi asistencia a reuniones y/o entrevistas en diferido (audios de *whatsapp*). Por último, medios tales como el *email* favorecieron la circulación y envío de datos cuantitativos o documentos, y mi sumatoria a reuniones vía *meet* o *zoom* facilitaron corroborar las propuestas o recomendaciones elaboradas con un sector de palenqueros y palenqueras de liderazgo.^{21 y 22}

²¹ En esta labor colaborativa, dos principales aliadas han sido Basilia Pérez Márquez (licenciada en Educación, secretaria de la Escuela de San Basilio de Palenque) y Lina Gutiérrez Moreno (licenciada en Etnoeducación y Desarrollo Comunitario, con actual desempeño en la Defensoría Comunitaria de Colombia).

²² Me refiero a las reuniones realizadas en 2022 en referencia al Plan Nacional de Desarrollo propuesto por el nuevo gobierno colombiano que es liderado por Gustavo Petro junto a Francia Márquez. En San Basilio, para el Festival Internacional de Tambores y Expresiones Culturales de Palenque realizado en Octubre 2022, estas reuniones se realizaron en casa de “Cha” Dorina Hernández, activista y lideresa palenquera hoy congresista nacional. Pude participar presencialmente de las mismas y, a la vez, estando Dorina Hernández en Buenos Aires en Noviembre de 2022, pude participar junto a ella de las restantes reuniones a las que juntas asistimos vía *meet*. Considero que este documento así elaborado supera el primer Plan de Líneas de Acción que en 2021 y a título de culminación de la Beca de CLACSO yo había elaborado. La postpandemia, y el cambio de gobierno en Colombia, posibilitaron este tipo de trabajo mancomunado entre sectores en función de “desarrollo” esperado para San Basilio de Palenque y los demás pueblos afrocolombianos.

Más allá del altruismo y la resiliencia que pueda reflejar la metodología, vuelvo a resaltar, al cerrar este apartado, que tal despliegue fue posible sobre la base del trabajo de campo presencial alternado a la experiencia de la comunicación remota ya sostenida entre Buenos Aires (Argentina) y San Basilio (Colombia) entre períodos de *corresidencias*. Es en este tipo de etnografías y *netnografías* que el campo se establece como la resultante de una red de alianzas, afectos y compromisos compartidos, otrora mediados por los viajes (Clifford, 2019), y en el contexto epidemiológico mediado por las (nuevas) tecnologías. Resta señalar que la tarea metodológica descrita tuvo igualmente su posibilidad una vez sorteada la falta de conectividad dada en San Basilio durante la pandemia -mediante el abono de una red de internet doméstica desde Buenos Aires-, lo que aquí vengo anticipando como parte de las desigualdades vividas por las y los palenqueros, muy a pesar de habitar un poblado considerado como *patrimonio inmaterial de la humanidad* por la UNESCO.²³ Siguiendo a Restrepo (2021), quizás debamos aceptar que lejos de limitarnos a reemplazar medios presenciales por herramientas a distancia, lo oportuno sería hacer del impacto y la incidencia de lo digital una tarea propia de la antropología y la etnografía, pues la *digitalización de la vida* cobra en la actualidad características que superan lo dado durante el COVID 19. Esto es sobre todo así en Colombia, donde el asesinato de líderes y lideresas comunitarios (sobre todo indígenas y afrodescendientes) se ha mantenido en los últimos años a la orden del día, sofisticando las razones de la biopolítica (Márquez, 2018).

²³ Esto pudo realizarse gracias a la beca de la convocatoria de CLACSO en la que se inscribe este proyecto.

“Soy porque somos”: comunalidad, género y desigualdad en la familia palenquera

Siguiendo durante estos diez años las dinámicas, trayectorias y reconfiguraciones familiares palenqueras, compartí siempre la adhesión a aquellas perspectivas afrocentradas que resaltan la alianza (y no así la confrontación) entre mujeres y varones negros. En diferentes encuentros internacionales a los que he asistido en San Basilio -incluidos los generados por el BID (Banco Iberoamericano de Desarrollo)- mujeres nigerianas y palenqueras pudieron dialogar traduciendo preocupaciones sumamente disímiles a las remitidas por los feminismos (incluido el feminismo negro). Tomé contacto tanto entonces como actualmente también -sobre todo entre activistas e intelectuales afrocolombianos-, con el *mujerismo africano* como perspectiva que se desprende de la obra de Clenora Hudson-Weems para hacer parte de aquellas tendencias que, en referencia a Colombia, tienden a reivindicar lo diaspórico (la diáspora africana) por sobre sus inscripciones locales y (nacionales) situadas.²⁴ En el pensamiento de Clenora Hudson-Weems, el feminismo y las cuestiones de género son entidades que no se encuentran en unívoca correspondencia, por lo que es común que las mujeres africanas aborden cuestiones de género sin participar en la actividad feminista necesariamente. Hudson-Weems sostiene que el *mujerismo africano* suele no cumplir con la adición al feminismo, o al feminismo negro, e incluso al feminismo africano:

existe un consenso general en la comunidad africana de que el movimiento feminista, en general, es el movimiento de la mujer blanca por dos razones. En primer lugar, la mujer africana no ve al hombre como su principal enemigo como la feminista blanca, que está librando una batalla milenaria con su homólogo blanco [...], los

²⁴ Clenora Hudson-Weems es profesora de la Universidad de Missouri, autora de *African Womanism: Reclaiming Ourselves*, trabajo en el que acuñó el concepto de *mujerismo africano* a finales de la década de 1980.

hombres africanos nunca han tenido el mismo poder institucionalizado para oprimir a las mujeres africanas que los hombres blancos han tenido para oprimir a las mujeres blancas (Hudson-Weems, 1998: 25, traducción propia).

En sus diferentes referencias, esta perspectiva afrocéntrica resalta los valores tradicionales sin reificarlos. Tal es el caso de Anne Dove (1998), quien en *African Womanism: An Afrocentric Theory* señala al *mujerismo africano* como aquel que se caracteriza por poner en primer plano el papel de las madres como líderes en la lucha por aquel tipo de reproducción cultural que está basada en la reciprocidad y el orden propios.²⁵ El *mujerismo africano* refleja la preocupación de las mujeres africanas por las oportunidades laborales equitativas para sus homólogos masculinos y sus hijos, no solo para ellas, pues “son mujeres que se responsabilizan de sí mismas, y de sus hijos y hombres africanos”, no se oponen ni ven al varón como su opresor sino que *junto* al varón se ubican como familia frente a un sistema de opresiones, aun cuando les recae la gestión del trabajo y la reproducción de la vida.²⁶ Es decir que, en perspectiva afrocéntrica, esta corriente ubica a la familia de ascendencia africana (o afrodescendiente) en el centro de las luchas por mejorías, todo lo que es de resaltar en las familias palenqueras especialmente a momentos en que forzamos la mirada para encontrar atisbos feministas en alta adhesión. Desde esta primera mirada, la autosuficiencia, la fortaleza, la flexibilidad y adaptabilidad de roles que ejercen las mujeres palenqueras, tienden a reflejar que estas difícilmente se vean subyugadas por el varón en la dinámica intracomunitaria. En todo caso, es el varón palenquero quien no tiene permitido el agenciamiento en el

²⁵ Para Dove (1998), el concepto de *mujerismo africano* ha sido moldeado por Clenora Hudson-Weems, pero también continuado por Mary E. Modupe Kolawole, e Ifi Amadiume, entre otras.

²⁶ Es el claro ejemplo, entre muchísimos, de Dorina Hernández (líderesa y actual congresista nacional) y su esposo Dionisio Miranda (activista palenquero sumamente referenciado por su comunidad, y recientemente fallecido en Cartagena en el mes de Julio de 2021 a causa de COVID 19).

ámbito doméstico, lo que durante la netnografía contemporánea, sin embargo, pudo comenzar a ser resaltado por las mujeres palenqueras de *otras* maneras:

Aquí en Palenque parece que existiera un matriarcado. Y, en parte, es cierto que las mujeres somos las que tenemos la última palabra... *en el hogar*. Nosotras somos las encargadas de los hijos, de velar porque todo esté bien en la casa, [...] si un hijo hizo algo malo, el esposo viene con reclamos a la mujer, y todo eso hace a que este sea un matriarcado así: la mujer es la que tiene que garantizar que todo salga bien! Entonces, para que todo salga bien, me toca pararme bien firme y demostrar que yo soy la mujer de la casa. En cambio, el hombre solo se preocupa de traer su parte de dinero, cuando que a las mujeres además [de aportar en dinero] también nos toca hacer todo lo demás: todo lo de la casa, velar porque los hijos y nietos hagan los deberes, velar porque todos los mayores estudien bien, cuando que al hombre no le importa quién perdió o no el semestre, pues la responsable siempre es la mujer. Entonces aquí, en Palenque, existe ese matriarcado que lo que nos da a las mujeres es únicamente mayores responsabilidades (mujer palenquera de cincuenta años de edad).

A medida que avanzaba la *netnografía*, y a diferencia de lo dado en campo diez años atrás, en la actualidad, las mujeres palenqueras tienden a enunciar algunas desigualdades de género que otrora no registraban y que ahora les son evidentes. Si bien sus enunciados pueden no cobrar las características de la acción colectiva -precisamente porque en el ámbito público nunca irían contra los varones negros-, estas demandas ponen en cuestión (o al menos diversifican) la mirada afrocéntrica que, una década atrás, les resultaba plenamente certera. Inversamente a lo que ocurre con el varón, que es relegado del espacio doméstico, las mujeres palenqueras en la actualidad comienzan a afirmar que no les es tan fácil desarrollar agencia en la asunción de cargos de autoridad de dominio público local,

reservándose su *poderío matriarcal* únicamente al hogar del que muchas veces son proveedoras.²⁷

El Consejo Comunitario siempre tiene mujeres, pues cumple con el 30% de mujeres que debe tener, pero no es que ellas siempre tengan un espacio de toma de decisión. El máximo poder del consejo es quien les permite hacer o no hacer [...], son quienes determinan también si hacer circular o no la información. Hasta ahora, en la historia de los consejos comunitarios palenqueros nunca hubo representante legal mujer, ni una presidenta. Por lo tanto, en este “matriarcado” que veníamos viendo, las decisiones en realidad no están siempre en manos de mujeres, sino que en todo caso lo están las decisiones del hogar, sitio donde la mujer gobierna [a diferencia de la familia blanca cartagenera donde es el varón el jefe de hogar] (mujer palenquera de cincuenta años de edad).

En tales testimonios, se observa por lo tanto también la escisión entre ámbito privado o doméstico y espacio público, siendo el espacio comunitario su interfaz. En el plano simbólico, es al menos llamativo también que la mítica referencia que se hace en San Basilio a *Leonor* como capitana cimarrona de los palenques sea tan acotada, en tanto el reconocimiento a *Benkos Bioho* como líder libertario (varón) de la gesta cimarrona es pleno, por lo que *Benkos* tiene un monumento en el pueblo a diferencia de *Leonor* que no cuenta con representación.²⁸ Asimismo, la desigualdad de género se expresa también en la dimensión jurídica, gracias a la incapacidad a la que se somete a las

²⁷ Con el cambio de gobierno nacional de Iván Duque a Gustavo Petro y la vicepresidencia de Francia Márquez, esto se pudo comenzar a modificar a nivel nacional. “Cha” Dorina Hernández, educadora y activista palenquera, pudo entonces ingresar al desempeño político como congresista. Sin embargo, en la comunidad misma y entre las autoridades locales (alcaldía, presidencia del Consejo Comunitario) no se observan mujeres en altos cargos.

²⁸ *Leonor* fue capitana de los palenques en épocas no muy alejadas de la colonia. A diferencia de *Benkos Biohó*, que pasó a la memoria como líder libertario cimarrón, sobre *Leonor* lo máximo que se comenta suele ser su doble maridaje o poligamia, y no sus proezas políticas o militares.

mujeres palenqueras respecto de la herencia o titulación de parcelas de tierra familiares:

Aquí en Palenque todas las familias tienen su pedacito de tierra, tú solo le puedes vender a tu familia, a ellos debe ser el primer llamado, aunque tengas quien quiera comprártelas por mucho más dinero. Por más que el título sea comunitario colectivo, se respeta por uso de qué familia es cada parcela. Pero en el momento de repartir la tierra, no es igualitario. Si el cuidado de familia es de la mujer, los bienes los hereda el varón, la mejor parte es para el varón, es decir si hay varios terrenos [...], el del mejor valor se lo dan al varón. No es igualitaria la repartición de la tierra [...] y la que cuida al familiar progenitor/a enfermo es la hija mujer, aunque lo mejor lo hereda su hermano varón... Se puede dar el caso que el reparto sea igualitario, pero en general es la tierra de menor valor la que se le da a la mujer. O la más fértil, también sería para el esposo, no para la mujer (mujer palenquera de cincuenta años de edad).

En relación a la herencia de las tierras, se observan entonces las mismas desigualdades de género que otros autores han ubicado en poblaciones indígenas. Analizando estas mismas situaciones, Castillo Huertas (2015) propone que es necesario llevar adelante procesos de *despatriarcalización de las tierras*. Considero que gran parte de este proceso se ha dado con la Ley 70 o *Ley de Comunidades Negras* mediante la cual las y los afrocolombianos acceden a la titulación colectiva. Sin embargo, la herencia de parcelas, como las dinámicas del trabajo agrario, se encuentran reguladas históricamente en San Basilio de Palenque por la división sexual del trabajo. Como detallaré en el siguiente apartado, las mujeres palenqueras son activas en lo laboral, participan en las oportunidades de liderazgo que se presentan, y no necesitan ser pura y exclusivamente “personas domésticas” (Miranda Márquez, 2014). Aun así, la escena de los cuidados les recae de manera íntegra, en una dinámica que consideran históricamente sedimentada, determinada por un pasado esclavista, y atravesada

por las implicancias que entre *género* y *raza* se ponen de manifiesto localmente en la sociedad caribe:

Pareciera que aquí en el Caribe, en el caso de los hombres con ascendencia afro, tener hijos con quien sea se constituye en algo de orgullo. Se lo considera una herencia de la esclavitud, si a tal esclavo le veían muy buen prototipo, pues ese era el escogido para embarazar a cuantas mujeres hubiera porque iba a hacer hijos fuertes para la esclavitud [lo que evitaba al amo la compra de nuevos esclavos mediante el establecimiento de criaderos de esclavos]. Antiguamente, aquí en Palenque esto era algo que le daba valor a una familia, que tuviera más hijos. Y eso forma parte de esta latitud y de la raza negra, aunque prácticamente hoy las mujeres eso no lo están aceptando [...]. En Palenque todo el mundo se conoce, y si acaso alguien se va y deja a una mujer embarazada, *por orgullo* las mujeres de la familia de ese hombre nos hacemos cargo del niño, ningún niño queda aquí al desamparo. Lo acogemos y le colaboramos porque tenemos la certeza que el hijo es de ese hombre de la familia [...]. Y ese apoyo siempre es de las mujeres, de las mamás, de las tías, las abuelas, las hermanas. Las mujeres hacemos venir a ese niño al seno de la familia [...] porque es hijo consanguíneo de ese hombre y aquí todo se sabe (mujer palenquera de cuarenta años de edad).

La lógica que reúne a las palenqueras tras solidaridades para la crianza es de base económica, se ve fortalecida por la organización social de *kuagros* de edad, y refleja en todo caso una dinámica reticular (de redes) no necesariamente fija. La demanda en relación con la sobrecarga en materia de *cuidados*, en cambio, sí es una demanda cada vez más presente en las mujeres palenqueras.

El *cuidado* es todo aquello que propiciamos o tratamos de entretejer en red para lograr sostener la vida. El *cuidado* se puede evaluar cuando se lo ve como un hecho holístico o integral. Este es un pensamiento que parte del mismo contexto académico productivo iniciado bajo la *segunda ola* feminista en que Clenora Hudson-Weems reflexionaba de forma afrocéntrica. En dicho contexto, diversas feministas se confrontaron respecto de las diferencias entre una *ética*

del cuidado y la *ética de justicia* que emana de la cumbre de la jerarquía moral y que sería menos eficiente en términos de adhesión pues pretende operar como la ley. Para Fisher y Tronto (1990), el *cuidado* es un proceso y consta de cuatro fases: *el cuidado que importa* (o el reconocimiento de aquello que demanda o requiere cuidado); *el cuidar a* o acto de que alguien se haga responsable del cuidado ubicado como necesario; *el dar cuidados* efectivamente, como acto físico o acción concreta del cuidar; y *el recibir cuidados*, que también implica evaluar luego del proceso qué se obtuvo o cuáles fueron los resultados.

Según Tronto (1993), *cuidar a* requiere de una cualidad moral, y de la capacidad o competencia para brindar cuidados de beneficio y no de perjuicio; el *recibir cuidados* también implica el acto moral de la reciprocidad (de interdependencia, más que de dependencia, pues alguien que hoy dispensa cuidados puede necesitarlos a futuro y viceversa). Es en este sentido que la mujer palenquera hoy cuida de todos sus hijos, pues a futuro será cuidada por ellos (o una de ellas). Sin embargo, los hombres palenqueros recibirán la misma suerte habiendo estado privados del ejercicio de las prácticas de cuidado, lo que de por sí constituye una *ética del cuidar*. Es una vez que establecimos el cuidado que hemos creado las condiciones para cuidados futuros (Tronto, 2013), pues es la reiteración de la necesidad lo que crea la conciencia en otros de qué cuidados se requieren. Es entonces que, como quinta etapa de dicho proceso, se establece el *cuidar con*, que implica la cualidad moral de confianza al cuidador y la solidaridad con las personas que establecemos relaciones de cuidado, y esto es lo que las mujeres palenqueras parecieran señalar como ausente (o capturado) en el varón negro. Según de qué idea de cuidado partimos, esto determina si entendemos que el cuidado es un deber moral, una dedicación constitutiva del género, o un trabajo no remunerado, lo que vale la diferencia entre el cuidado comprometido y el cuidado extendido o la externalización/institucionalización de los cuidados, que en el caso de San Basilio sería inconcebible:

Es algo que se da porque es una comunidad pequeña que tiene en alta estima la *consideración sanguínea*, las abuelas nos preocupamos por la situación. Así es que la mujer tiene que tener más ingresos porque responde por más niños, porque la mujer pone la cara por sus parentelas, como mamás también respondemos a los gastos de los niños, pero nadie regala al niño ni quedan solos, nunca se ha dejado un niño palenquero con Bienestar Familiar, sería una pena y una vergüenza muy grande para una familia palenquera tener un niño o un mayor en una institución de Bienestar Familiar: ¡jamás! Y no hay situación de mendicidad ni en niños ni ancianos: el sostén de todo eso somos nosotras las mujeres (abuela de cincuenta años de edad / *focus group* vía zoom).

Tronto sintetiza estas características, más la importancia del autocuidado y de los discursos respecto del cuidado, en lo que denomina como una *ética del cuidado* (tal como se observa en la vergüenza que pudiera implicar para la comunidad palenquera que niñas o niños palenqueros estuvieran destinados a instituciones de Bienestar Social y/o al abandono, la mendicidad o la donación). En este sentido, señala que, en el cuidado, siempre hay una fuerza discursiva y una serie de relaciones de poder (Tronto, 1990, 1993, 2013), y define al colonialismo como un discurso de *mal cuidado* o tutela moral (el subalterno debe ser civilizado), y argumenta que la *ética del cuidado* no solo se asocia con el género, sino también con la clase social y la racialización como condicionantes derivadas del colonialismo. Por su parte, Margaret Walker (1999), desde las teorías de una *ética feminista*, contrapone la idea de un modelo de *moralidad expresivo-colaborativa*, que aquí podemos ubicar como del orden comunitario, versus un modelo de *moralidad teórico-jurídica* que por definición es masculino y eurocentrado.²⁹ El *modelo expresivo-colaborativo* entiende la moral

²⁹ La noción de ética feminista se acuñó en los años ochenta, cuando la denominada *segunda ola* del feminismo ya había hecho su ingreso en la academia estadounidense de la mano de filósofas críticas (como Walker) ocupadas por el estatus de la mujer. Tal subordinación de las mujeres tendría consecuencias (hasta entonces invisibilizadas) en la teoría ética, cuya predominancia fue masculina. El principal aporte de esta corriente quizás ha sido el de considerar a la mujer como sujeto moral.

como la negociación constante entre personas para la asunción de responsabilidades y formas de haceres relativos al bien común. Según Tronto (1993, 2013), la ontología de la ética del cuidado depende de la posición social del grupo poblacional en cuestión y del mensaje que se recibe en la tarea misma de humanización e introducción a la cultura. Esto ubica la *moralidad expresivo-colaborativa* del lado del binomio femenino-privado vs aquellas versiones jurídicas (o *moral teórico-jurídica*) asociadas a lo masculino y lo público. El entendimiento moral sería entonces, desde esta perspectiva, la forma que utiliza la *ética del cuidado* (implícita en una forma comunitaria) para entender su propia epistemología moral.

Es en esta distinción entre lo comunal y lo público, lo colaborativo vs lo jurídico, la tradición vs el contrato, que podemos traer las nociones que los movimientos latinoamericanos han asociado por un lado al *Buen Vivir* (como aspiración que supera la mera justicia social para definirse como una versión integrativa de vida de los pueblos y su medio), y por otro al *Ubuntu* (como definición de origen bantú que es retomada en las Américas negras para definir la comunalidad entendida ontológicamente en oposición a aquellos comunitarismos de la sumatoria basados igualmente en la concepción del individuo en tanto sujeto cartesiano).³⁰ Tal como lo traducen los movimientos afrolatinoamericanos, *Ubuntu* es “Soy porque somos”. Ambas nociones, el *Buen Vivir* y el *Ubuntu* (y asimismo el *Vivir sabroso*), son utilizadas por los movimientos reivindicativos latinoamericanos, indígenas, afrodescendientes y caribeños.

Segato (2010) coincidiría en este punto del análisis con la idea de que no es tanto la norma o el Estado, sino que son *los propios* los que nos han enseñado comunal y filialmente qué es el cuidado, lo que puede definirnos como posibles cuidadores de nosotros mismos y de los demás constitutivos de ese espacio comunal que aspira al *Buen*

³⁰ El *Buen Vivir* tiene su anclaje en el contexto quichua-aymara para difundirse entre pensadores y activistas decoloniales. El *Ubuntu* es reivindicado sobre todo en América Latina y el Caribe por las poblaciones afrodescendientes haciendo valer la referencia de *lo comunal*.

Vivir o Bien Común.³¹ Contra toda idealización de *lo comunal*, siguiendo sus trabajos en *Las estructuras elementales de la violencia*, también podríamos ubicar en este tipo de lógica a aquel tipo de violencia moral que es “telón de fondo y horizonte permanente de la reproducción del orden de estatus” (Segato, 2010, p. 253), y que es garantizado en la voluntad efectiva de dominación del varón cuya posición (u orden de estatus), tratándose de varones negros, es de todas formas subalterna. En un eje vertical alineado con el orden de estatus y jerarquías, lo intrafamiliar (en términos de conyugalidad y progenitura) es condición de posibilidad para la dinámica del eje horizontal correspondiente con la reciprocidad (Segato, 2010, pp. 249-250).

Si bien no es corriente que en San Basilio de Palenque se cuestione *la tradición* -y mucho menos luego de la patrimonialización-, existen posiciones alineadas con un feminismo emergente que reviste tanto las características del *feminismo interseccional* (que tiene en cuenta las mutuas implicancias entre género, raza y clase social), como del *feminismo de la igualdad* (entre varón y mujer), y a la vez del *mujerismo africano* tal como lo hemos entendido de la mano de Clenora Hudson-Weems. En la iniciativa de mujeres palenqueras jóvenes con trayectorias migrantes, *Casimba de sueños* es una organización de mujeres de San Basilio de Palenque que puede ser considerada feminista y que, poco a poco, comienza a confrontar algunos de los valores relativos al género arraigados en *la tradición*.³² Explicando que las tradiciones no pueden ser la excusa para perpetuar la violencia contra la mujer, Gladys Hernández (mujer de treinta años de edad, nacida en Palenque, quien la lidera) le pone nombre a este

³¹ La autora, en una clara apuesta por la comunalidad más que por los efectos de la norma estatal, ha puesto especial énfasis en esta distinción en todas sus últimas publicaciones y conferencias.

³² La *casimba* es el pozo profundo del que se obtiene el agua y la metáfora alude a que las mujeres de San Basilio de Palenque deben volver a extraer sus anhelos desde lo más profundo, transformando la estructura *ancestral* (colonial) de su comunidad.

tipo de violencia moral.³³ Clarifica la ubicación de lo que entiende como *machismo solapado*:

La cultura se transforma y no puede ser la excusa para perpetuar lo que hace daño [...]; si a mí me están vulnerando, yo soy la que tiene que decir “no más”. Acá que un hombre tenga dos mujeres está bien, es algo normal. Aceptamos lo que emocionalmente nos daña. Es como si nosotras no sintiéramos, como si fuéramos un mueble [...], creo que se trata de mantener lo ancestral, pero sin que nos afecte [...] la cultura se transforma [...] (Gladys Hernández, entrevista realizada por Estefanía Avella Bermúdez, 2017).

Es aquí donde también vemos problematizada la referencia al *matriarcado* palenquero. Según Gladys Hernández, no son pocas las mujeres que, frente a la posibilidad de denunciar un tipo de violencia de género directa, deben optar entre acudir a la comisaría de familia o dar de comer a un hijo puesto que la oficina más cercana queda a cuarenta minutos de San Basilio, en el municipio de Mahates. Se decepcionan además de dar con funcionarios varones no capacitados (no formados en perspectiva de género) que desmerecen su denuncia.

Existen de todas formas diferentes registros entre las mujeres palenqueras respecto de la existencia de violencias de género directas ejercidas contra la mujer:

—Aquí, en Palenque, al igual que en cualquier comunidad, hay violencia de género, son muy pocos casos, pero sí se da [...], hay un grupo de mujeres hoy en Palenque, que se llaman feministas, y yo a veces

³³ Gladys creció fuera de San Basilio de Palenque a causa de la actividad política de sus padres. En su crianza, los derechos de las comunidades negras y los debates de la Ley 70 finalmente promulgada en 1993 (la referida a comunidades negras) hacían el pan de cada día. Gladys ha tenido la experiencia de trabajar en Cartagena, y de crecer como mujer negra en Bogotá, para convertirse luego en madre en la ciudad de Cali. Allí participó en la *Red de Mujeres Afrocolombianas*, lo que se sumó a su tránsito por el PCN (*Proceso de Comunidades Negras*). Regresó en 2014 a San Basilio por razones familiares (para cuidar a su abuela), donde fomenta el feminismo palenquero desde entonces. Agradezco a Estefanía Avella Bermúdez, quien entrevistara en 2017 a Gladys Hernández también en casa de Basilia Pérez Márquez, por facilitarme sus publicaciones.

comparto mucho con ellas, y nos hemos dado cuenta de que son pocos casos existentes de violencia directa contra la mujer, de violencia de género, pero también nos hemos dado cuenta que cuando sí ocurre tratamos de ocultarlo mucho. Y hoy se está tratando de que no tengan miedo de hacerlo saber, pero son igualmente muy pocos los casos.

—Cuando yo tenía 8 o 9 años yo oía, “¿qué le pasó a esa mujer? ¡El marido la azotó!” Pero esas mujeres no tenían conocimiento de sus derechos como se tiene hoy. Hoy es muy marcado que cada quien dice “No, yo tengo derechos”. Oímos muchas noticias por la tele, y más hoy que las denuncias son irreversibles, no las puedes quitar. Entonces no se da mucho, aunque hay algunos casos [de violencia de género directa hacia las mujeres], y también se da que hay violencia hacia los hombres [...] porque hay mujeres que son bastante guapas, ¡sí, señora!

—Será que pasa como con mi mamá, que cuando mi padre le quiso pegar, ella le rompió todo el juego del comedor por la cabeza y al señor no le dieron más ganas de pegar.

—Y también que cuando tú tienes un poder adquisitivo, cuando te sientes que no dependes de un hombre, tú te haces respetar, quizás sea eso que en Palenque tiene a la violencia de género muy restringida. Yo les digo siempre a los pelaos (a los niños) ¿quién me va a prohibir a mí ponerme estas gafas? Si no me las compró él, en cambio si las compra él, se siente con derecho a decir algo, pero si tú tienes poder adquisitivo y una mínima conciencia de cuáles son tus derechos, nadie te viene a decir algo (*Focus Group* vía zoom, 7 de Noviembre de 2021).

Casimba de sueños se creó inicialmente con apenas cuatro mujeres cuya tarea se va multiplicando, como opción a un tipo de trabajo *ad honorem* y de concientización, frente a la educación sexual integral oficialmente inexistente. En este sentido, es importante resaltar que todas las mujeres palenqueras de diferentes edades y tránsitos familiares ubican ineficacia en aquellas medidas de concientización realizadas de forma esporádica o única, con lo que reafirman la

necesidad de instituciones específicas locales que no se vean reducidas a la *Comisión de la mujer y la familia* que es propia del Consejo Comunitario, ni a jornadas educativas impartidas por corporaciones o fundaciones que no tengan a bien intervenir con continuidad. Ubican asimismo controversias en lo referido al control de la natalidad creciente que, según edad y trayectoria de vida, atribuyen tanto a la educación sexual más clásica que sí imparte la escuela, como a las nuevas sociabilidades juveniles:

Los niños antes entraban con ocho años cumplidos a la escuela, hoy los de seis están concentrados en su escuela, y a los once años los varones ya están ayudando también al trabajo de su papá, y las niñas van a la escuela y ayudan con los quehaceres de la mamá. Una muchacha de diecisiete o dieciocho años, si no está casada, sale a vender con su mamá. Antes se casaban entre los trece, quince, diecisiete años. Hoy ya no se quieren casar, la juventud piensa en amigos con derechos y no en responsabilizarse, lo que está reduciendo el número de estudiantes porque tenemos menos niños. Y ha descendido la tasa de natalidad, hoy la familia tiene un hijo o máximo dos, y con el control de natalidad que hay hoy muchas mujeres tienen su segundo hijo cuando el primero ya tiene diez años, o cinco o seis años. Antes a los dieciocho años no tenías un hijo y ya te decían que estabas mal, porque no habías parido. Hoy las niñas están con veinticuatro años y no quieren parir, y eso hace que la población estudiantil haya descendido bastante, de más de ochenta que siempre hubo en prescolar, hoy no llegan a cuarenta y cinco. Las más jovencitas en la escuela tienen otra educación en sexualidad que las generaciones anteriores no tenían, pero yo las veo hoy. ¿Que tu novio fuera a dormir en tu casa?, antes nunca se iba a ver eso. Hoy puede tener un año de dormir en tu casa el novio de tu hija, antes si te veían hablar con un hombre en la esquina era que te faltó al respeto. Ha cambiado mucho el estilo de vida, está todo modernísimo y no se puede luchar contra eso. Para los muchachos de hoy, es normal. Esos ocho días que el muchacho se quedó, no aportó ni para la comida ni para los servicios, le tocan a la mamá y al papá, cada vez más descarados. Se va del novio por tres días, y van con las manos vacías como quien dice. Y solo son *amigos*

con derecho, ni novios serían. Luego preguntas quién es el papá de tu hijo, y te responden “un amigo mío”, y aunque lo haya tenido siendo ya una muchacha grande con 24 o 25 años, considera que el padre del niño es un amigo[...] (mujer palenquera con desempeño en el sistema educativo a cargo de dos nietos).

Como bien señalan las mujeres palenqueras, es en su autonomía económica que radica su fortaleza. Sin embargo, no es de la misma forma que todas acceden a este tipo de independencia o empoderamiento, y es en este punto quizás donde más claro puede verse cómo se articulan en San Basilio de Palenque *género, racialización y rango de edad*, lo que no resulta derivado de las razones intracomunitarias únicamente, sino que se determina en la inserción de las mujeres y los varones palenqueros en las lógicas de relación de la sociedad cartagenera.

En el siguiente apartado, profundizaré en las formas productivas de pequeñas economías que constituyen la *división sexual del trabajo* en San Basilio de Palenque. En tanto estas economías ponen a las y los palenqueros en relación con la sociedad cartagenera, implican una dinámica racializada de *integración* a la misma. En tanto requieren de su articulación con las dinámicas del cuidado, reflejan también una caracterización etaria. Por esta razón, propongo la noción de *división racial, sexo-genérica y etaria del trabajo*.

Entre San Basilio y Cartagena: división racial, sexo-genérica y etaria del trabajo

La articulación entre *lo reproductivo vs lo productivo* nos lleva a analizar la *división sexual del trabajo* que, en San Basilio como poblado rural, tiene una profunda sedimentación. Las tareas de sembradío y crianzas de animales, como el arte culinario o preparación de los dulces, se corresponden históricamente con desempeños de la mujer tanto como el trabajo en el monte se corresponde con el desempeño

tradicional del varón palenquero (Friedemann y Cross, 1979). A la vez, estas dinámicas se articulan a la posesión familiar y colectiva de las tierras, en donde es el varón el que detenta las mejores parcelas (tal como en las entrevistas nos pudieron relatar, y en los períodos de *corresidencia* pude observar). Como refiere Castillo Huertas (2015), se trata de dinámicas de transición de comunidades agrarias complejas a familias nucleares tributarias.

En el caso de San Basilio de Palenque, la transición de este tipo de economía de base agraria donde la herencia de tierras es asignada al varón, implica la superposición con un tipo de economía de base informal que se desprende de la *integración* de las y los palenqueros a la dinámica urbana de Cartagena u otras grandes ciudades. Esto imprime, desde los años ochenta en adelante, otro tipo de características a la histórica *división sexual del trabajo* local, además de redundar en la reconfiguración de las dinámicas familiares y de los *kuagros* de edad. Muy especialmente, con la llegada de la luz eléctrica y la realización del camino que une al poblado con la ruta principal, las alternativas laborales se han diversificado para las y los palenqueros gracias a las posibilidades de comunicación establecidas con otros poblados y ciudades capitales cercanas, y no tan cercanas.³⁴ En estas dinámicas de la gran ciudad, no pocos palenqueros y palenqueras pudieron insertarse en otros circuitos de trabajo generalmente correspondientes con la venta ambulante (en el caso de las mujeres) y/o las mototaxi (en el caso de algunos varones jóvenes). Sumado a la creciente movilidad juvenil motivada por los estudios superiores, se observan al menos tres a cuatro décadas de dinámicas de movilidades permanentes, lo que en 2011 nombré en términos de *familias (y economías) en tránsito* (Parody, 2011 b).

³⁴ Estos avances acontecieron recién a inicios de los años setenta, muy de la mano del triunfo de *Kid Pambelé*, boxeador palenquero de fama mundial que favoreció a su pueblo con la instalación de la red de electricidad, tras lo cual se dieron otros avances -como el camino de salida a la ruta- tendientes a la integración de San Basilio de Palenque a la sociedad colombiana.

Miranda Márquez (2014), como académico de origen palenquero, ubica en el desplazamiento (o migración) de las y los palenqueros el origen de aquella expectativa puesta en la educación superior de los hijos como posibilidad de movilidad social, puesto que ha sido en la sociedad cartagenera que las mujeres y varones palenqueros pudieron observar las trayectorias de jóvenes estudiantes pertenecientes a las clases medias. Según las cifras del SISBEN, teniendo en cuenta la diáspora palenquera, la población total de palenqueros alcanzaría a los 30 mil habitantes aproximadamente (Maza Ávila y Jerez Tello, 2016). ¿Quiénes son entonces las y los que permanecen en San Basilio de Palenque sosteniendo vivo el poblado y la reproducción de la vida?

En el caso de los desempeños profesionales en áreas de salud o educación, estas mujeres y varones -generalmente ya mayores o de mediana edad- funcionan como una pequeña *clase media* asalariada, lo que en San Basilio es una posición escasamente vista pero propia de entre quienes son residentes. Al decir de Viveros (2021), hablar de *clases medias negras* en Colombia es un contrasentido, un oxímoron, pues la gente negra es inevitablemente imaginada como pobre y de *clase baja*. Sin embargo, la autora entiende que debe darse lugar en la escritura académica al estudio de otro tipo de experiencias de clase dentro de esta población negra en Colombia. Siguiendo sus trabajos recientes realizados a partir de las *historias de vida* de miembros de tres generaciones de familias originarias de la región del Pacífico y el Caribe que se identifican como parte de esta clase, entenderé que existen en San Basilio dos condiciones laborales expresas tanto para los varones como para las mujeres dependiendo del nivel educativo alcanzado: quienes poseen una actividad laboral en condición asalariada como consecuencia de su profesionalización e inserción en los escasos puestos del sector de salud y educación que se tienen en San Basilio, y quienes, *con o sin* educación superior cumplimentada, no acceden al desempeño profesional y quedan dentro de la actividad laboral más informal o bien en la economía social agraria, con la que usualmente alternan su labor para mantener la base económica

comunal y familiar palenquera. Como analiza Viveros (2021), las profesiones vinculadas al cuidado (como salud o educación) han estado primeramente preservadas en nuestras sociedades latinoamericanas para las mujeres blancas de clase media, lo que, bajo determinadas coyunturas, pudo comenzar a hacerse extensivo a las mujeres negras. Esta distinción, es decir la profesionalización mediante estudios superiores y desempeños acordes, generan entre las y los palenqueros un tipo de distancia social similar a la concebida respecto de las relaciones de clase, pues estos desempeños laborales facilitan el acceso intrafamiliar a otros bienes materiales, o al estudio superior de las nuevas generaciones. En este sentido, la condición de ser educadoras o educadores con desempeño en la escuela del poblado ubica en las y los palenqueros con dicha trayectoria una situación de privilegio en cuanto a apercibimiento de salario respecto de quienes detentan la venta ambulante y/o el desempeño agrario como opciones con ingresos menos estables. Por otro lado, en una misma familia, pueden encontrarse personas mayores sin acceso a la cultura letrada, como mujeres con formación universitaria de licenciatura y varones con estudios medios o superiores tanto dedicados al trabajo agrario como al desempeño formal o informal en las grandes ciudades (PNUD, 2009).

A pesar del alto índice en el que las nuevas generaciones se proponen alcanzar una formación superior, en San Basilio de Palenque se observa una escasa articulación entre educación y trabajo. Que los jóvenes estudien, indefectiblemente produce su éxodo a las grandes ciudades, y las expectativas de progreso económico muchas veces terminan obteniendo concreción con desempeños laborales lejanos también. Es decir que la expectativa de la movilidad social a través de la educación superior muchas veces es fallida, con lo cual las becas o cupos para estudiantes afrocolombianas/os se vuelven un proyecto de vida en sí mismo que se extiende mucho más allá de la juventud:

Los principales beneficiarios podríamos decir que en Palenque son los jóvenes. Con las ayudas para afrocolombianos [becas o cupos] dos

de mis hijos entraron a estudiar en universidades. Pero en comparación con las necesidades es muy poco lo que se recibe. Aquí en Palenque, otra fuente de economía son los mototaxi, y no te extrañe que te diga alguno 'yo soy licenciado en tal cosa' o 'yo soy abogado', o tienen cinco semestres de algún estudio universitario, pues las fuentes de trabajo son muy pocas luego de que las personas se titulan [aun cuando estén dispuestos a migrar para trabajar]. Tuvimos solo una becaria de apoyo completo en San Basilio de Palenque, es decir que le pagaban sus estudios y una mensualidad para que se mantenga, y estudió derecho y se recibió de abogada ¡y está en su casa! Es decir que no se hace un seguimiento, una joven que fue de las mejores estudiantes ya cuando transitaba aquí su colegio, y aquí está, en su casa. Con el retraining del trabajo de las mujeres con la pandemia, hubo jóvenes igualmente que no pudieron seguir estudiando porque sus madres se relegaban en pagar el semestre (autoridades administrativas de la escuela *Benkos Bioho* de San Basilio de Palenque).

Para las mujeres jóvenes, con o sin cupos de los destinados para afrocolombianos/as, la educación superior aún en un contexto educativo neoliberal (con primacía de la educación privada) puede ser alcanzada con la ayuda de sus madres y/o padres. San Basilio cuenta con una sola escuela en sus tres niveles, y un servicio de salud con escaso personal, siendo más las enfermeras y agentes de salud palenqueros y palenqueras con titulación que puestos a cubrir. De la misma manera, maestros y bibliotecarios se han ido renovando en los últimos años, y no faltan quienes revistiendo tales profesiones y siendo palenqueros o palenqueras se distancian del poblado bendiciendo conseguir un ingreso fijo aun en precarias condiciones de contratación.

Aun con estudios superiores y becas llevadas a cabo en el exterior, para varones palenqueros jóvenes (muchos de ellos en condición de ser padres jóvenes también), el partir puede ser provechoso si persiguen el desempeño profesional. En tanto, son las abuelas palenqueras quienes pueden quedar a cargo de los/as niños/as hasta verlos cumplir la escolaridad, pues las madres jóvenes suelen revestir la

misma condición de migración a causa de estudio (aunque en menor proporción que los varones). Por su parte, muchas de quienes son madres de mediana edad también realizan trabajo temporario con la venta de productos:

Ya Cartagena quedó pequeña, y [las mujeres vendedoras de dulces] no van más a Venezuela, pero van a otras ciudades de Colombia: Medellín, Bogotá. Se van por temporada de uno o dos meses y vuelven, por eso la familia es tan larga. Mi vecina de enfrente se fue ahora a Medellín y su hija de once añitos está conmigo, la hermana mayor o tía o madrina o abuela, se quedan a cargo. Hace su plata y viene a pagar todo lo que es de la familia, de su hija, o sus cosas, y vuelve y se va. O sea que la crianza sigue siendo comunitaria, hay un apoyo del resto de las mujeres para ayudarlas a cuidar a sus hijas a aquellas otras, que son la gran mayoría, que tienen que salir del poblado para obtener dinero (educadora palenquera)

Entre las mujeres y varones de edad mediana sin profesionalización ni estudios superiores, los desempeños laborales y trayectorias pueden ser muy heterogéneos, aunque en su mayoría suele tratarse de trabajos informales o desempeño agrario. Es finalmente en el caso de las mujeres mayores y los varones jóvenes sin estudios superiores donde más claramente puede observarse que los desempeños están determinados por género y edad. En su mayoría, vendedoras ambulantes de dulces en las inmediaciones de Cartagena u otras ciudades, han sido las más afectadas durante la pandemia, lo que generó una serie de protestas por parte de estas frente a las autoridades.

“Cha” Dorina Hernández Palomino, actual congresista y a la vez fundadora de la asociación *Asopraduce*, señala lo mucho que se vieron afectadas las mujeres vendedoras por no recibir ingresos a partir del confinamiento dado frente a la COVID-19, lo que también nos muestra la fuerte articulación de la economía palenquera a Cartagena:

Este trabajo que se hace como palenquera en los últimos años está más dirigido al sector turístico. Entonces somos mujeres que

trabajamos de forma independiente, que estamos ubicadas en el Centro, pero también en Bocagrande y algunas van hacia otros barrios [de Cartagena]. Hoy nos sentimos afectadas con esto del COVID-19 ya que no podemos vender y con esos ingresos sostenemos nuestros hogares. Estamos en San Basilio de Palenque y tenemos allí una fábrica de dulces típicos, certificados por el Invima. Elevamos una petición a la Alcaldía para ver qué posibilidades tenemos de recibir una atención humanitaria (Dorina Hernández, para Lía Miranda Batista, 20 de Abril de 2020).³⁵

Durante la pandemia, dado que San Basilio ha permanecido cerrado los primeros meses de 2020 por iniciativa de los mismos palenqueros, lo que implicó no contar con casos de COVID-19 en el poblado, muchos varones jóvenes (y no tan jóvenes) volvieron a desempeñarse en el trabajo agrario familiar o comunal. En sus producciones agrarias (en el caso de los varones de un sistema familiar) y culinarias (en el caso de las mujeres palenqueras con venta ambulante de dulces), pueden ubicarse los principios de la economía social o cooperativa derivada de la organización social en *kuagros* de edad:

Tengamos en cuenta que la mujer palenquera ha sido la primera mujer colombiana que se atrevió a salir a trabajar fuera, hasta el punto que mucha gente decía que la mujer palenquera salía a trabajar y el hombre quedaba acostado en su hamaca, cosa que no es así porque el hombre palenquero es un hombre muy de campo, muy trabajador, y muy orgulloso: él no va a depender de su mujer. El hombre palenquero no acepta que la mujer lo mantenga porque después lo va a mandar. Entonces lo que habría que decir es que, en todo caso, la mujer palenquera se preocupa siempre por hacer un aporte de su economía a su hogar, hay una preocupación de “que no sea solo él que me mantenga sino que yo también tengo que hacer algo para ayudarlo”, y así es que muchas mujeres salen fuera a vender sus dulces u otros productos que produce el hombre. En un ochenta por

³⁵ Lía Miranda Batista realizó estas entrevistas a Dorina Hernández para el periódico *El Universal*. En este sentido, las lideresas palenqueras siempre buscan conformar redes y aliados mediante los cuales visibilizar sus problemáticas.

ciento, la materia prima se produce aquí en Palenque. Según la edad, el hombre o la mujer, es a lo que se dedica, según la edad. Palenque está organizado en *kuagros*, y los *kuagros* son grupos de edad, y éstos se forman espontáneamente: las mujeres de tal barrio o tal sector se van organizando, y así cuando llegan a determinada edad forman su *kuagro* depende la edad y al sexo, eso hace que las labores se dividan según edades (mujer palenquera de cincuenta años de edad).

Es precisamente en relación con la inserción de las mujeres vendedoras de dulces en un circuito turístico como el cartagenero que se ponen en juego procesos de *exotismo*, *racismo* y *fetichización* por parte de la sociedad receptora cuya economía de base se asienta en el turismo de industria. En el circuito turístico cartagenero (Cunin, 2007), las mujeres palenqueras quedan inmersas en la escena colonial ofreciendo sus productos elaborados con trajes típicos, encarnando lo que es visto como el estereotipo de la mujer palenquera.³⁶ Esta *performance* permite además que, en un espacio de interacciones sociales signadas por el consumo, tal como es el turismo, el *valor de uso* se extienda desde el producto hacia el emblema fetichizado. Asimismo, el producto puede tener una doble fuente de *valor agregado* al ser artesanal y, a la vez, *étnico* (Comaroff y Comaroff, 2011).

Desde la patrimonialización, el circuito turístico cartagenero se ha extendido en sentido inverso (desde Cartagena hacia San Basilio), dando cada vez mayor lugar a empresas alternativas de *etnoturismo* montadas en las casas para la enseñanza de la lengua palenquera, o las danzas, o recetas típicas. En el último caso, estas recetas posibilitaron que, en pleno COVID-19, mujeres palenqueras expertas en productos culinarios tradicionales sean convocadas por ONGs transnacionales para la realización de *workshops* vía remota. Esto se realiza con la intención de generar un *corredor* de economías de micro y

³⁶ Como he analizado en trabajos previos (Parody, 2022) siguiendo a Valle y Martínez (2018), cuando los diacríticos culturales se escriben sobre el cuerpo de las mujeres, estos pueden terminar oficiando de meros soportes. Sobre los mismos, la indumentaria se despliega como máscara, pues el cuerpo es dispuesto como territorio de la imagen (Matoso, 2001).

macro escala donde los *elementos culturales* objetivables en relación con la *cultura palenquera* son entendidos como *activos* en términos contables para poder ser ofrecidos y comercializados.³⁷ Para insertarse en este tipo de labor durante la pandemia, las mujeres palenqueras (muchas de ellas organizadas en corporaciones, asociaciones u otro tipo de organización formal cooperativa), hicieron de su cocina rural una escena *in situ* y de sus corporalidades un soporte para la indumentaria *típica* frente al consumo de quienes las perciben como una alteridad radical.³⁸ A la vez, generaron el sustento familiar y con ello sortearon el impacto económico del confinamiento. Como he afirmado (Parody, 2021), el uso común alusivo de los colores de la bandera colombiana en sus vestuarios también da cuenta de la integración (social y económica) que las mujeres palenqueras promueven en relación con la sociedad nacional. Sin embargo, en esa interacción que es cultural y monetaria, sus desempeños quedan adheridos a estereotipos. Las mujeres vinculadas a la venta ambulante de dulces, como los varones vinculados al circuito del boxeo, cumplen de alguna forma con maneras *permitidas* de ser negros/as, lo que determina su fijación a cierto tipo de desempeño laboral, más que el despliegue de esencialismos de tipo estratégico.

Cumes (2014), discutiendo la intención de Spivak (1985) en su argumentación sobre los esencialismos estratégicos, señala la necesidad de volver a centrarnos en el análisis de los *discursos esencializantes* más que en las prácticas (supuestamente esencialistas) de sujetos particulares cuya acción política (o académica) en todo caso da cuenta no tanto de su agencia o sujeción como de la capacidad performativa que estos discursos detentan aun cuando se los asume

³⁷ En el ejemplo dado, ha intervenido la fundación ACUA (*Activos Culturales Afro*). Ver en: <https://programaacua.org/>

³⁸ Vuelvo a referir al acto de identificación/distinción que se produce cuando el sí mismo de quien consume (generalmente sectores de clase media blancos, aunque no únicamente) es percibido como contrapuesto o distante de la alteridad que el *performer* hace manifiesta (Parody, 2022).

estratégicamente con una finalidad cuyo efecto político la autora pone en duda:

La idea de problematizar el esencialismo, no es simplemente porque no gusta, sino por temor a que lleguemos a sublimar como *propias* aquellas condiciones que han ocasionado nuestra subordinación. Para el caso de este análisis, no hablaré de *personas esencialistas*, lo que haré es hablar de discursos esencialistas o esencializantes producidos desde la acción política y la academia misma. Entiendo como esencialistas aquellos discursos que insisten en reivindicar ciertas condiciones como naturales, propias, originales y puras, haciendo un uso selectivo, conveniente, estratégico y político de lo que se reivindica como tal y de lo que se desecha (Cumes, 2014, p. 70).

La principal dificultad de este tipo de esencialismo, como afirma Cumes, radica en realidad en que se trata de un tipo de discurso identitario que “se presenta en función de los otros” y *para* los otros, es decir que se configura para *ser vistos* y/o desde la posición del estereotipo. Cumes señala que, este tipo de *esencialismos estratégicos*, siempre se sostienen a costa de “sacrificar los problemas de la realidad”, y siguiendo a Mamdani y Said sugiere la historización de los procesos sociales contra toda sujeción derivada de este tipo de *estrategias defensivas*. Para el caso de San Basilio de Palenque, en tanto la apelación a la imagen folklorizada de las mujeres palenqueras se suscita en función de su inserción en la economía urbana, podríamos entenderlo en los términos de *esencialismo estratégico redistributivo*. Propongo entender en estos términos al tipo de representación encarnada a la que apelan las mujeres palenqueras que, en calidad de vendedoras ambulantes, insertan sus productos en el circuito cartagenero, lo que redundaría en la necesidad de nuevas indagaciones que sepan conjugar críticamente las implicancias que entre *cultura* y *economía* se establecen bajo el/los multiculturalismo(s).

Es interesante observar, en estas líneas de análisis, cómo en San Basilio de Palenque no se cumple aquello observado por Alonso (2006) en relación con el sistema estatal: con el multiculturalismo

colombiano, las culturas afrocaribeñas efectivamente se consagraron como símbolos nacionales de *diversidad étnica*, se les ubicó una voz pública hiperreal producida para los organismos internacionales (y a la vez para el turismo), al punto en que el propio presidente Iván Duque se apersonara en 2019 en el poblado para distinguir a San Basilio de Palenque como laboratorio ejemplar de *economía naranja*, reafirmando “en la redistribución de los réditos que genera el uso de su imagen folklorizada” (Alonso, 2006, citado en Cumes, 2014) cuánto pueden articularse *cultura y mercancía*. En todo caso, como sugiere Cumes al resaltar los aportes de Segato, “quizá [más que resistir o adherir a estos procesos en nombre de las identidades] el camino sea recuperar la capacidad usurpada de tejer los hilos de nuestra propia historia, garantizando que una deliberación interna pueda ocurrir en libertad” (Segato, 2008), lo que según Cumes implicaría “problematizar el concepto de cultura” que en muchos casos se propone como ahistórico y atemporal.

De igual tenor, resultan las observaciones que la autora realiza en relación con la mirada que los feminismos han tenido respecto de las mujeres afrodescendientes e indígenas y su sujeción o indefensión frente al patriarcado, hecho que observa como relacionado con las apuestas esencialistas de estas mujeres en tanto respuesta *contrastativa*:

Las posturas etnocéntricas también han alimentado y provocado respuestas esencialistas. No deja de impresionarme cómo algunas feministas hablan de las mujeres [negras o indígenas] como si fueran seres incapaces de “rebelarse contra el poder masculino” cuando “encarnan la cultura en sus cuerpos”. Desde este discurso feminista no se repara en el hecho de que la reivindicación de las formas de vida, en primer lugar, forma parte de un derecho del que ellas sí gozan y, en segundo lugar, en que este tipo de luchas se establece frente al racismo y a las formas coloniales de poder que las colocan a ellas en una situación de privilegios frente a las mujeres [negras e] indígenas. Aspirar a que las mujeres [negras e] indígenas luchen solo como mujeres es imponer una condición femenina que no es la de [estas]

mujeres [...] pues sus condiciones de género se crean no solo frente a un patriarcado occidental, sino también frente a un sistema colonial. Es así que las rupturas y las distancias entre mujeres indígenas, negras y quienes no lo son, no radican en que ambiguamente vean a las mujeres no indígenas como enemigas históricas por el pasado de dominación étnica, sino en que entre ellas, contemporáneamente, existen relaciones de poder que muy poco se tiende a discutir. Ya lo decía bell hooks, el patriarcado de los hombres pesa tanto como el racismo de las mujeres (Cumes, 2014, p. 76).

Siguiendo a esta autora, podemos ver en las mujeres palenqueras con desempeño ambulante múltiples inscripciones, tanto reivindicativas, como identitarias, de índole social, cultural, y también económico o de subsistencia. De allí la propuesta de la categoría de *esencialismo estratégico redistributivo*. Sobre el mismo, la *economía naranja*, dejaría libradas (aún más) las lógicas al libre mercado, pues el capital es invisibilizado como agente promotor. Asimismo, este tipo de economía fijaría la función de los *grupos étnicos* en el último escalafón de los principios extractivos:

[...] el difícil encuentro entre valor cultural y valor de mercado desafía a las organizaciones y emprendedores de la cultura y la creatividad a diseñar estrategias para mostrar por qué las características de sus productos y servicios deben convertirse en un valor monetario, traducible en ingresos y sustento para ellos, cuando así lo determinen. En el fondo, puede decirse que buena parte del desafío de las iniciativas creativas está en convertir valores culturales en valor de mercado. La participación de las comunidades étnicas, en términos de la exigibilidad de sus derechos culturales y del diseño de los mecanismos y condiciones de inclusión en la política de industrias creativas, representa una oportunidad para afirmar el valor de la diversidad en la sostenibilidad de la cultura. [...] Si bien estas comunidades a menudo no están constituidas formalmente como agentes económicos -en tanto que sus actividades culturales están atadas de manera preponderante a esfuerzos por mantener una pervivencia cultural- esto no implica, en el contexto de la interdependencia de los componentes

del desarrollo humano, que los valores culturales que movilizan no puedan a su vez generar beneficios económicos que puedan orientarse a su bienestar colectivo y a su sostenibilidad. En ese sentido, y en tanto el reconocimiento de las condiciones de vulnerabilidad de las comunidades étnicas representa un reto adicional a la hora de proveer de bienes básicos pertinentes y de condiciones adecuadas para el desarrollo de sus proyectos vitales, esta política se esforzará siempre por reconocer diferencialmente las distintas maneras en que estas comunidades pueden, a través de las industrias creativas, fortalecer, reconstruir y sanar el tejido social implícito de estas manifestaciones culturales (Ministerio de Cultura / Viceministerio de la creatividad y la Economía Naranja, 2019, pp. 21-23).

Como puede observarse, son *las comunidades* entendidas como *étnicas* las que pueden/deben generar su propia sostenibilidad, en condiciones de vulnerabilidad y/o desigualdad frente a los restantes agentes del mercado (derivados en este caso del turismo cultural o *etnoturismo*) en tanto el Estado “se esfuerza en reconocerlos como diferentes”. El Estado “certifica la etnicidad”, en tanto para los “grupos étnicos” solo se trata de “diseñar estrategias para mostrar por qué las características de sus productos y servicios deben convertirse en un valor monetario” capaz de sortear por añadidura la desigualdad y dar solución a la pobreza.

Si bien en San Basilio de Palenque se observa un incremento exorbitante de productos culturales que buscan inserción en términos de valor de mercado, es claro que las condiciones de desigualdad ubican a las y los palenqueros en situación de desventaja respecto de quienes consumen bienes culturales *étnicos*. Por esta razón, la *economía naranja*, además de recrudecer el racismo, no ha funcionado hasta el momento más que como *creencia*, arrojando a los sectores más desfavorecidos de palenqueros y palenqueras indefectiblemente al trabajo informal al que pueden ahora sumar propuestas culturales o *etnoturísticas* con los mismos criterios de dicho circuito desigual y subsidiario. Como respuesta a este “fracaso” de la “industria creativa de baja escala”, en pleno 2021 se barajó la posibilidad de trasladar el

carnaval de Barranquilla a San Basilio de Palenque y/o de generar *un carnaval palenquero* para fomentar economías derivadas.³⁹

Siguiendo de los favores del capital corporal-racial, en el caso exclusivo de los varones, el desarrollo local del boxeo (en gran medida tras la figura de *Kit Pambelé*) habilitó en San Basilio posibilidades y trayectorias que, más que estar centradas en el triunfo, están centradas en la alternativa de un futuro económicamente promisorio, no necesariamente alejado del trabajo agrario más tradicional y más sacrificado al que en determinados períodos los jóvenes deportistas también pueden recurrir, ya sea para colaborar con la economía familiar, como para hacerse de recursos monetarios derivados. Estas *trayectorias deportivas* son trazadas con base en lazos intergeneracionales, pudiéndose observar familias nucleares con tres generaciones de miembros varones dedicados al boxeo (padre, hijo y nieto). Según su intención de integración a la sociedad nacional, el desempeño de los varones boxeadores jóvenes o mayores en edad laboral, puede alcanzar desde el mero rol de entrenamiento circunscripto a este deporte, como el desempeño de los jóvenes como boxeadores, quienes llegando (o no) a un circuito de competencia internacional (o acotado a los alrededores de Cartagena), podrán tener habilitados desempeños en preparación física o formación en educación (en general, en ciudades capitales como Bogotá). En este sentido, los varones jóvenes palenqueros que son deportistas construyen también sus identidades políticas en torno a su actividad que entienden es socialmente destacada en Colombia, aunque no presenta en los poblados rurales como San Basilio de Palenque (y alrededores) el desarrollo de infraestructura necesaria, lo que el 4 de octubre de 2021 fue reclamado por los jóvenes palenqueros frente a las autoridades municipales y nacionales:

³⁹ Es importante entender que, además del ingreso de drogas y sustancias, este tipo de eventos masivos a gran escala incluyen por parte del consumidor el “turismo sexual”, todas prácticas de las que aún está sumamente lejos San Basilio.

Nosotros como comunidad de San Basilio de Palenque estamos acá [cortando la ruta] por el incumplimiento del gobierno nacional. Sabemos que desde el 2019 el presidente Iván Duque se hizo un compromiso en San Basilio de Palenque, entre ellos la construcción de un polideportivo, y hasta el día de hoy no se ha logrado consolidar ese proyecto, así como otros compromisos que están arraigados a partir de esa visita. Por eso la comunidad de Palenque hoy está en pie de lucha reclamando sus derechos porque sabemos que le hemos aportado mucho a este país y este país no se preocupa por la intervención integral para nuestra comunidad de San Basilio de Palenque [...] contra viento, contra agua, contra marea: Palenque resiste (palabras públicas de los jóvenes que lideraron el paro).

Con estas palabras públicas, los jóvenes palenqueros deportistas hicieron un reclamo directo al presidente de Colombia Iván Duque, quien en 2019 les prometiera un *Plan Integral de Desarrollo* que incluía un centro deportivo. En las inscripciones y registros en redes que acompañaron al corte de ruta que estos *influencers étnicos* llevaron adelante el pasado 4 de Octubre, se cuestiona el rol que *como deportistas* ocupan en la sociedad colombiana, lo que para ellos es entendido como la donación de sus cuerpos (y capacidades físicas) a la Nación, muy a pesar de que dichas corporalidades puedan ser entendidas *en resistencia*.⁴⁰

Así se vivió el paro de hoy de la comunidad palenquera. Aquellas personas que no apoyaron el paro y hablaron mal de las personas que fueron a parar pero tienen familiares deportistas ¿Todo bien en casa? [Cita a un canto de *Residente*]: Nacimos para aguantar lo que el cuerpo sostiene y aguantamos lo que viene, aguantamos aunque tengamos los segundos contados, aguantamos, nuestro cuerpo aguanta hasta quince minutos ahorcado, aguantamos latigazos, aguantamos la escuela, la facultad, el instituto (protesta pública subida por jóvenes palenqueros a las redes sociales / Facebook, 4 de octubre de 2021)

⁴⁰ *Influencers étnicos* es su autodenominación en redes sociales.

En sus carteles versaba “menos promesas, más cumplimiento, palenque presente”, “un país que no valora sus deportistas pero lucrea de ellos”, “exigimos a palenque como municipio especial”.

Al margen de sus trayectorias de resistencia, cierto es que un gran sector de varones jóvenes, siguiendo el ejemplo de deportistas palenqueros históricamente destacados como *Kid Pambelé*, centran en esta profesión sus expectativas de posibles o futuros trabajos. En su mayoría, quienes son exitosos también presentan *trayectorias en tránsito* por sus asistencias recurrentes a los juegos olímpicos y su posible establecimiento como entrenadores o preparadores físicos en las grandes ciudades, profesión a la que el ser palenqueros también suma su valía.

Hasta aquí, he podido caracterizar las dinámicas familiares y comunales que actualmente se manifiestan en San Basilio de Palenque como determinadas por la *división sexual-racial-etaria del trabajo*, lo que pareciera no mantener un correlato con los procesos de patrimonialización en sí, sino en todo caso con los usos que el turismo a gran escala imprime en ellos. De la misma forma, las transferencias económicas o ayudas estatales tienden a no tener en cuenta los factores comunitarios, de género y étnico-raciales. Si bien es propio de la dinámica social la permanente transformación -y, como refería Gladys Hernández, “la cultura también se transforma”-, cierto es que en estas transformaciones no existen velocidades y compases predecibles que permitan planificar y hacer coincidir las necesidades con lo que a largo o corto plazo ofrecen las nuevas dinámicas. En el caso de la economía palenquera, definida históricamente con base agraria, la creciente *integración* a los contextos urbanos genera aquello que Iñigo e Iñigo (2017) definen como *mutilación de la subjetividad productiva*. Como características de este proceso, suele verse, según los autores, participación decreciente en los cultivos en calidad de productores, venta de productos artesanales por debajo del precio que luego establece el mercado e imposibilidad de acceder a los medios de vida de forma autónoma. Allí es donde dan respuesta los programas sociales de asistencia a la pobreza. Volviendo a Galtung

(1969), es meritorio resaltar a esta altura del análisis la visible medida en que la desigualdad social, la racialización y la violencia estructural se requieren mutuamente.

De las políticas sociales de transferencias de fondos en San Basilio

Cuando en el año 2011 pude participar de la reunión llevada adelante en San Basilio de Palenque por el gobierno colombiano junto al BID, observando la presencia de la comunidad palenquera y la intervención de las autoridades del sistema educativo nigeriano que veían en este poblado “un rincón de África en América”, señalé que los agentes africanos (mujeres musulmanas correspondientes con una *elite*) entendían que el alto índice de escolarización de las niñas y adolescentes palenqueras era producto del alcance del programa social *Familias en Acción*, lo que consideré erróneo (Parody, 2011b). Las y los agentes nigerianos argumentaban de esta forma la posibilidad de replicar el programa social colombiano de transferencia de fondos, prácticamente de manera exacta, en Nigeria. Oportunamente pude señalar la escasa probabilidad que pudiera tener la implementación de un modelo de programa social entendido como fructífero en Colombia para organizar soluciones a largo plazo en Nigeria. Más allá de que el principal factor aglutinante tanto para actores sociales como agentes y organismos estuviera erróneamente centrado en la condición racial, las razones de esta falacia partían en primer lugar de la falsa asociación dada entre el alto índice de escolarización de niños/as y jóvenes palenqueros y las transferencias reales inyectadas por el programa *Familias en Acción*. Califiqué ya entonces como inexistente a este tipo relación causal por tres motivos que aquí desarrollaré para ilustrar la desarticulación que muchas veces se produce entre políticas culturales y demandas sociales reales o políticas sociales de transferencia estandarizadas que a su vez

tampoco presentan enfoque de género *y* étnico-raciales (o enfoque interseccional).

El programa *Familias en Acción* responde a aquellos modelos de transferencia que *indirectamente* saben poner su eje en las madres o jefas de hogar, y cuya condición de cobro es la escolarización de los niños, entre otras que señalaré más adelante. En tanto las mujeres palenqueras en su mayoría se trasladaban del poblado para su desempeño en la venta ambulante, y esta dinámica socioeconómica las obligaba a tener estadías extensas en Cartagena u otras ciudades lindantes, se hace evidente que el cobro de dicha asignación es demorado excepto que el beneficiario/a a cargo del hogar sea otro familiar (padre, abuela). Por otra parte, a diferencia de como ocurre en otros países, la asignación de esta transferencia a las mujeres (madres) no implicaba la ausencia del jefe de hogar varón sino que, en un modelo económico de tradición agraria en transición, el varón (padre y hermanos mayores) también se desempeña fuera de la casa o del poblado (por días, semanas, o altas horas diarias, ya sea en el monte, en mototaxis, u otros), siendo el requisito principal para esta asistencia los nulos o bajos ingresos socioeconómicos del hogar, más allá de la presencia real de uno o ambos progenitores. Frente a la salida de ambos, la crianza y las prácticas de cuidado quedan indistintamente alternadas entre diversos miembros de la familia extendida y la comunidad. La alimentación de las y los niños queda así distribuida entre familia, comunidad y Estado mediante el comedor escolar, y si bien esto podría pensarse como un motivo importante de escolarización, la etnografía arrojaba ya en 2011 que de ninguna forma este era el motivo primordial para la asistencia del 100% de las y los niños palenqueros a la escuela. Recordemos que por *organización social y política del cuidado*, Faur y Pereyra (2018) entienden todas aquellas acciones estratégicas que se llevan adelante desde la estructura social, lo que incluye no solo a la familia (más allá de su formato) sino a las instituciones públicas y privadas, y al Estado como regulador entre mercados, trabajo, familia y comunidad. Este último factor (el estatal) era entendido como clave por los organismos internacionales

en relación con San Basilio de Palenque en el marco de estas reuniones dadas frente al BID en 2011, lo que en los anteriores apartados ha quedado contrariamente expreso e inclinado en favor de la comunidad. Veamos entonces qué otros factores realmente son determinantes, y cuáles otros desvinculan al índice de escolarización de las políticas sociales de transferencias de fondos.

Muy a pesar de ser un poblado destacado por su historia de cimarronaje, San Basilio responde a las características de los poblados rurales de la zona y presenta, por lo tanto, solo una escuela con dos niveles educativos (primario y secundario), y una plaza central (que antiguamente privilegiaba los juegos de los niños) frente a la cual se ubican una iglesia y el servicio primario de salud. Hasta la creación de la *Casa de la Cultura palenquera* por parte de UNESCO y Ministerio de Cultura colombiano, estas eran todas las posibilidades de desenvolvimiento habitual que las y los niños/as palenqueros/as tenían. Ciertamente, la escuela, y el espacio lúdico de la plaza cual territorio delimitado del que se apropiaba la infancia palenquera entre el anochecer y el fin del día (9 y 12 pm), se mostraban como espacios privilegiados: más allá de los juegos espontáneos infantiles -dados de domicilio en domicilio durante las tardes y nunca mediados por juguetes-, y/o las reuniones semi espontáneas mediadas por danzas típicas y realizadas en casas de familia, no existían en 2011 otros espacios lúdicos o educativos para las y los niños palenqueros. El club para el entrenamiento deportivo -sobre todo en boxeo- se enmarcaba como sitio privilegiado solo para varones jóvenes. Es decir que, fuera de lo mencionado, solo la escuela se brinda como un espacio dedicado a la infancia, frente el desmonte de juegos de la plaza del poblado realizado en los siguientes años en favor de un escenario para el *Festival internacional de Tambores y Expresiones Culturales*. Es decir que, la escuela, en su dimensión simbólica pero también material, resulta, aún hoy en día, en un tipo de espacio privilegiado en materia de infancia, ya que es dedicado exclusivamente a las y los niños y jóvenes palenqueras/os, por lo cual los mismos no solo no reniegan

de ella sino que sostienen y organizan lo necesario (incluso solos, si así la situación se presenta) para asistir a ella.

La alta expectativa que los propios palenqueros le otorgan a la educación en términos de movilidad social opera finalmente también como factor que desvincula al programa social *Familias en Acción* del alto índice de escolaridad manifiesto en San Basilio. La expectativa por la conquista de los diferentes niveles y pasos de año es algo que a los/as niños/as y jóvenes resulta primordial -mucho más que la asistencia al comedor escolar-, y esto opera a la manera de un *ethos* corporeizado cuyo origen debe ubicarse en el trasladado de las capacidades de competitividad y disciplinamiento de tipo deportivos -y/o capacidad de resistencia física- hacia el desempeño y rendimiento (incluido el disciplinamiento) de tipo escolarizado. La escuela palenquera, lejos de presentarse como un espacio lúdico y contenedor, se presenta también para los niños y las niñas palenqueras como un espacio *disciplinador* que les exige de sí. En su trayectoria cimarrona, las niñas y los niños palenqueros consiguen alcanzar la meta emancipatoria y libertaria con cada acreditación. Llegada la primera juventud, en el nivel secundario las aulas se presentan como espacios de sociabilidad por excelencia, donde el profesor es el visitante. Ciertamente, la lógica graduada del sistema escolar latinoamericano -basada en la edad-, en el caso de San Basilio, acaba por reforzar la organización social tradicional en *kuagro* o grupos de edad.

En último lugar, sería necesario agregar que si bien la Educación Intercultural Bilingüe sumó desde los años ochenta en pos de la legitimación de la lengua palenquera (lo que alcanzará su punto máximo con el reconocimiento de UNESCO respecto de la misma en 2005), tampoco ha sido su enseñanza de dos horas semanales lo que motiva a los jóvenes a asistir diariamente y sin defecto a la escuela. La escolarización se propicia, por lo tanto, porque la escuela es el espacio edilicio de tipo comunitario de primera mano, concentra el despliegue del sistema de *kuagros* de edad mucho mejor que la vivienda de formato nuclear que rara época del año contiene a la

familia completa, y facilita que en cada tarea escolar cumplida las y los niños palenqueros obtengan su *medalla del día*, esa que no luce en el cuello sino en el *embodiment* (la encarnación de un “yo soy, yo valgo, yo puedo” como base de un tipo de cognición corporeizada). Son las y los propios palenqueros los que garantizan trayectorias que se apartan de las dinámicas de la violencia armada y del narcotráfico, circunscribiendo su cimarronaje a la destreza del machete para trabajar el monte, a los kilómetros diarios recorridos para alcanzar la venta total ambulante, al entrenamiento duro propio del boxeo o el férreo disciplinamiento escolar, y desde ya a la lucha por sus derechos -todas prácticas que tienen *en el cuerpo* un espacio privilegiado de *resistencia*.

A las razones descriptas que desvinculan al programa social *Familias en Acción* del alto índice de escolarización en San Basilio de Palenque, debemos agregar que, además, para las y los palenqueros no es sencillo acceder a este programa en tanto tiene como requisito para su otorgamiento no solo la existencia de niñas y niños con escolarización activa en la familia destinataria, sino también el registro de la misma en el SISBEN (Sistema de Identificación de Potenciales Beneficiarios de Programas Sociales) bajo la categoría de nivel 1 que se corresponde con un *puntaje de pobreza* obtenido de entre 0 y 44,99. Si bien se entiende que actualmente en el SISBEN IV (4) la pobreza *ya no clasifica por puntaje*, por lo tanto los *niveles* antiguamente arrojados por el SISBEN ya no existen, no es lo que actualmente se constata en la etnografía ni en las estadísticas escolares existentes. En tanto un 90% de la comunidad residente en San Basilio se encuentra en situación de vulnerabilidad socioeconómica reconocida por el SISBEN pero no todos fueron registrados inicialmente (SISBEN 1), no es la totalidad de la matrícula escolar la que accede a este programa.⁴¹ En todo caso, es preocupación de las y los palenqueros estar debidamente

⁴¹ Recordemos que el SISBEN es una entidad del Departamento Nacional de Planeación de Colombia que, a partir de la información reportada de la familia encuestada, clasifica a la población en niveles de pobreza según ingresos socioeconómicos.

registrados en el SISBEN, para posteriormente perseguir acceder al programa *Familias en Acción* por otro tipo de beneficios que otorga -no en sí la transferencia de fondos- tales como el acceso de toda la familia al sistema de salud subsidiado (EPS), al crédito educativo de educación superior ICETEX y otros programas del Servicio Nacional de Aprendizaje, a institutos de Bienestar Familiar (atención a la primera infancia, centros de desarrollo infantil, hogares comunitarios y hogares infantiles), y a subsidios para la compra de vivienda de interés social o subsidio integral de tierras, entre otros beneficios como el no pago de cuota de compensación militar (Ejército Nacional). Es decir que, *Familias en Acción*, compensa las desventajas de un sistema neoliberal en cuyo seno no se conciben la educación y la salud como derechos inalienables. Por esta razón, es necesario ubicar las políticas sociales de transferencias de fondos con alcance en San Basilio de Palenque en el marco de las eficiencias y deficiencias que este tipo de políticas y programas sociales presentan en América Latina y el Caribe, para luego pensar la incumbencia de este tipo de políticas sociales para este poblado cimarrón.⁴²

⁴² Baste mencionar que en Argentina el acceso no arancelado a la educación y el sistema de salud son un derecho de toda la población (nacida o residente), o que en Cuba el único sistema de prestaciones es efectivamente el gratuito y estatal (lo que no es así para extranjeros sino para los cubanos únicamente). Esto hace que un mismo modelo de intervención (como son los programas sociales de transferencias de fondos estandarizados) no se ajuste por igual a todas las realidades nacionales, ni que las particularidades dadas al mismo por el régimen nacional sean igualmente beneficiosas para cualquier sector poblacional y/o región. Asimismo, es suficiente con ubicar el caso uruguayo para observar que, hasta 2019, tratándose de un régimen estatal contrario al neoliberal, las políticas sociales de transferencias de fondos alcanzan a todos los rangos etarios y poblaciones específicas (madres, adultos mayores, personas con discapacidad, entre otras), siendo el presente “giro a la derecha” (2019) y su Ley de Urgente Consideración (LUC) la única amenaza de discontinuidad que este régimen de derechos universales garantidos presentó en este país en los últimos cien años. En Colombia, *Familias en Acción* otorga esta posibilidad solo al sector poblacional que es capaz de demostrar vulnerabilidad extrema. *Familias en Acción* alcanzaba en 2015 al 23,9 % de la población de Colombia a un presupuesto de 0,23% del PBI (Robles, Rubino y Stampini, 2015 citados en Kessler y Benza, 2020, p. 64). Si bien no es poco y se ha incrementado paulatinamente su alcance, se encuentra lejos de tratarse del mismo tipo de acceso universal a los derechos que en los demás países mencionados.

Como refieren Kessler y Benza (2020), durante el período post-neoliberal (si acaso pudiera aplicarse esto a Colombia) con los programas de transferencias de ingresos -como la *Asignación Universal por Hijo* (AUH) en Argentina, *Bolsa Família* en Brasil o *Familias en Acción* en Colombia, entre otras-, la cobertura llegó a alcanzar a más de 135 millones de habitantes, lo que representaba aproximadamente un cuarto de la población de América Latina para 2013. Esto debe ser entendido como favorable. Sin embargo, Levinas (2014, p. 9) agrega un señalamiento no menor en relación con el tipo de alcance y prácticas derivadas que se sustentan en los últimos años en América Latina en materia de transferencias públicas:

Si una de las funciones del Estado de bienestar de la posguerra había sido salvaguardar las prestaciones básicas en materia de salud, educación, vivienda y seguridad social de los embates del mercado, el papel del nuevo modelo de Estado, que podríamos llamar *Estado facilitador*, es allanar el terreno de juego donde operan las fuerzas del mercado, proporcionando apoyo público para la responsabilidad privada. En lugar de reconocer necesidades, ahora se conceden *titularidades*, y en lugar de garantizar la igualdad de acceso a los bienes públicos, ahora se ofrecen recompensas a cambio del cumplimiento de determinadas obligaciones. El término por excelencia en este sentido es *workfare*.

Estas nuevas posiciones, siguiendo a Levinas, retroalimentan el sentido de responsabilidad individual frente a la *percepción de sí* en relación con las brechas sociales, educativas, tecnológicas. Y esto es importante de señalar en tanto, siguiendo a Amarante y Prado (2016), podemos estimar que, de la mano de las transferencias condicionadas, el alcance de la concepción de igualdad tiende a estar limitado a la distribución de recursos transferibles y cuantificables. La igualdad es para la CEPAL un tema central que se define por sobre la redistribución de este tipo, solo equiparable a la *justicia distributiva* -es decir, a la igualdad de medios, oportunidades y capacidades. Para Levinas, se trata de un beneficio especial o una solución eventual sujeta

a limitaciones presupuestarias significativas, muy a pesar de que los gobiernos de los países en vías de desarrollo, los analistas políticos y las instituciones financieras multilaterales recurran cada vez más a este tipo de programas “que se han convertido en su arma preferida en la guerra contra la pobreza”. A ello podríamos agregar que la falta de inserción laboral de las poblaciones afrodescendientes en Colombia, y a la vez su creciente acceso a la educación superior (garantizado mediante cupos universitarios para afrocolombianos), producen aquello que Ariza y Oliveira (2008) denominan como *prolongación del proceso de formación escolar*: las becas universitarias de grado y posgrado se convierten en el único proyecto de vida (e ingreso económico o sustento) posible.

Particularizando la situación de las mujeres, se asume que sus realidades adquieren tintes más dramáticos cuando a las inequidades de género se suman las de clase (Ariza y Oliveira, 2008, p. 17), y a ellas las étnico-raciales, consolidándose así lo que algunas perspectivas denominan como *racismo estructural* (Viveros Vigoya, 2009; Creshnaw, 1980). Contrariamente a las condiciones generales de transformación sociodemográfica que describen Ariza y Olivera (2008) respecto de la generalidad de América Latina (como caída de los niveles de mortalidad, aumento de las separaciones y formación de hogares unipersonales, descensos de la fecundidad y reducción del tamaño promedio de las familias y del número de sus dependientes económicos, entre otros), San Basilio de Palenque sigue manteniendo por un lado familias nucleares y extendidas residentes con niveles medios y altos de natalidad, aunque por otro lado presente un desarraigo de jóvenes y mujeres por motivo de estudio y/o desempeño laboral (PNUD, 2009). Como señala Alfonso “en América Latina las transformaciones en el mundo familiar tienen lugar asincrónicamente entre los distintos sectores sociales y los grupos étnicos, como entre los países y las regiones dentro de éstos”. Sin embargo, los enfoques étnico-raciales no resultan de usual aplicación en las políticas sociales estandarizadas, ni siquiera en aquellas que se enorgullecen

de presentar enfoques de género (como las destinadas a *madres o jefas de hogar*).

En América Latina y el Caribe, el crecimiento económico beneficia de manera concentrada a los sectores sociales privilegiados y las regiones urbanas de mayor despliegue, y “la consecuencia de tan marcadas diferencias entre los sectores sociales ha sido la acentuación de las desigualdades de clase y género” (Alfonso et al., 2012). Como afirman Ariza y Oliveira (2008, p. 77), “el modelo económico en boga tiene como ejes de acumulación la apertura externa, el turismo, y la atracción de capitales transnacionales”. Este es el modelo que, asociado a la *economía naranja* o economía de las industrias creativas/culturales, se proponía hasta 2022 desde el gobierno nacional colombiano para San Basilio de Palenque. El COVID-19, sin embargo, dejó a la vista que, muy a pesar de la intervención de organismos internacionales como UNESCO, las políticas culturales difícilmente puedan ser fuente de resolución para derechos sociales no adquiridos. En todo caso, los procesos de patrimonialización pueden alertar la vulnerabilidad que la comunidad puede estar presentando, si acaso se genera la articulación necesaria y el planeamiento estratégico entre áreas de salud, saneamiento, trabajo o empleo, y políticas de cuidados, como intervenciones posibles del Estado que pueden originarse tras una política cultural o una mirada internacional. Claramente, este tipo de abordaje integral excede la mera implementación de transferencias monetarias condicionadas (Lavinias, 2014). En todo caso, la división del trabajo y las relaciones de poder entre géneros y generaciones requiere ser iluminada previo a su implementación (Ariza y Oliveira, 2008), a fin de conseguir ubicar a los sectores más afectados, como es el caso de las personas mayores.

Muy a pesar de que puedan reconocerse sus beneficios, tras el confinamiento que trajo aparejado la COVID-19, resultó evidente que esta cobertura social (*Familias en Acción*) no alcanza a las mujeres de mayor rango de edad que en su mayoría son trabajadoras informales. Con la llegada de la pandemia, se debieron mantener o ampliar estas transferencias (25 de 29 países de la región efectivamente

lo hicieron). Las mujeres de San Basilio, sobre todo las mayores, acompañaron esta nueva crisis con una serie de protestas donde a su *habitus* típico (canastas con dulces y frutas en la cabeza) incorporaron el barbijo para dar cuenta de la inmovilidad de sus economías en pandemia. Fueron ellas quienes alcanzaron ayudas de alrededor de \$ 75.000 colombianos durante el período de mayor restricción de circulación, no existiendo prácticamente otro tipo de transferencias para personas mayores en el poblado. En este sentido, la COVID-19 trajo aparejada una brutal paralización de la economía palenquera cuyo desarrollo contemporáneo se corresponde en un 70% con el circuito informal de venta de dulces (PNUD, 2009). El COVID-19 afectó profundamente estas economías -incluido el turismo como circuito en el que las palenqueras se insertan en Cartagena-, lo que implicó que las mujeres más mayores entre sus demandas incluyeran, además de la creación de otras formas de circulación de sus productos -lo que a ciencia cierta no se tiene por alcanzado-, la creación de un *corredor* que permita el regreso de aquellas mujeres palenqueras que quedaron aisladas en otras regiones del país sin recursos y sin poder regresar al pueblo tras el inicio de la cuarentena.

Como advierten Faur y Pereyra (2014), a quienes citamos en el anterior apartado, las personas mayores también conforman el rango poblacional destinatario de las políticas de cuidado. Respecto de este tipo de transferencias, también Kessler y Benza (2020, p. 63) reflejan que han comenzado a utilizarse desde los años noventa, pero se expandieron de forma acelerada recién en el siglo XXI (en 2013 el 25% de la población latinoamericana contaba con esta cobertura). Para el caso de San Basilio de Palenque, no se observan pensiones no contributivas entre adultos mayores que ya no pueden desempeñarse en el monte y/o que, frente al COVID, no pueden movilizarse a otros poblados para la venta de sus productos alimenticios. Siguiendo a Robles, Rubino y Stampini, citados en Kessler y Benza (2020[2015]), observamos que Colombia sí presentó (junto a Perú, Argentina y otros países) mecanismos explícitos de focalización en los adultos mayores en situación de vulnerabilidad, lo que entonces vuelve a reflejar un

nivel escaso de aplicación de beneficios sociales en San Basilio de Palenque. Es cuanto mínimo llamativo que las ayudas brindadas a los adultos mayores tras la protesta de las mujeres se enmarcaran en aquel tipo de ayuda esporádica que ha sido dada por los Estados para contrarrestar tentativamente los efectos económicos de la pandemia, y no en una política con continuidad cuyos destinatarios hacen parte sustancial y privilegiada del *patrimonio intangible*, ya que, bajo su régimen, las y los adultos mayores son definidos como principales *portadores* de saberes (o, incluso, como *tesoros vivientes*).⁴³

Observando algunas políticas culturales internacionales, puedo afirmar que las formas en las que la desigualdad se expresa y las maneras en que los organismos de cultura hacen vista ciega de ello, aleja al *patrimonio* de los estándares estimados en los Objetivos del Milenio (ONU, 2000) y de los principios propuestos para el *Decenio Internacional de los Afrodescendientes* (ONU, 2013) en favor de nuevos artilugios tendientes a la subsistencia.

Conclusiones

En el devenir de este trabajo de investigación que acompaño de una breve propuesta de Plan de Acción anexa, he detallado las desigualdades y violencias que en San Basilio de Palenque se presentan como atravesadas por el *género*, la *edad* y la *racialización/etnización*. Tal como pude anticipar (Parody, 2011 b), los procesos de patrimonialización parecen sostenerse y ejecutarse sin ser articulados ni a las políticas de bienestar social ni a mayores profundizaciones que las *culturalistas*. El gobierno colombiano que caracterizó a la era neoliberal ha visto en ello una oportunidad para el *desarrollo* y la proliferación de la denominada *economía naranja* o economía de las industrias creativas. Si bien para un sector de jóvenes y adultos palenqueros *la cultura* es un bien gestionable y redituable, para la gran

⁴³ Años atrás, esta ha sido una categoría puesta en juego por UNESCO.

mayoría es simplemente motivo de orgullo. En función de la transición de un tipo de economía agraria a una economía de subsistencia, varones y mujeres quedan a disposición de cierta etnicidad de vitrina frente al circuito turístico cartagenero. La venta ambulante en manos de mujeres palenqueras, sin embargo, ha sabido costear los estudios y el sustento básico de generaciones de niñas y niños que hoy permanecen expectantes de un futuro mejor a partir de la dedicación al estudio y la ayuda en las tareas laborales que en este poblado se determinan según género y edad.

Como hemos podido apreciar en voz de las mujeres palenqueras, más allá de la alianza que se deriva de la situación de discriminación racial que las mantiene a la par de los varones palenqueros, algunas desigualdades comienzan a ser expresadas, sobre todo en referencia a las prácticas de cuidado y responsabilidades domésticas, además de en lo relativo al desempeño de las mujeres en cargos públicos de toma de decisiones. Asimismo, se reflejan desigualdades de género en materia de reparto de tierras. Las mujeres palenqueras desconfían frente a las promesas culturalistas del capital global y sus formas de articulación a gobiernos de corte neoliberal.

Sin desmerecer los esfuerzos de las políticas de beneficios sociales que suplen los estándares más básicos en nuestros contextos (Kessler y Benza, 2020), junto con las colaboradoras de este proyecto, confío en aquella labor articulada que sabe partir de la participación de los movimientos sociales y el sector académico en la planificación integral de la política pública que, superando el *reconocimiento*, sepa tender a alcanzar *justicia y desarrollo* (ONU, 2013). Es importante, a la vez, que estos objetivos sean alcanzados “en términos propios”. Por ello, es al menos llamativo en este marco internacional y con las normativas nacionales existentes, que frente a la implementación de políticas sociales no se hubieran aplicado hasta 2022 en San Basilio los denominados *procesos de consulta previa*. Estos procesos, quizás posibilitarían que los destinatarios o futuros beneficiarios de políticas específicas puedan adelantar los ajustes necesarios que estos programas estandarizados usualmente requieren, y/o que puedan sugerir

los criterios principales a aplicar en un Plan Integral de Desarrollo. Las mesas de diálogo realizadas en 2022 por “Cha” Dorina Hernández *una vez asumida como congresista*, parecieran acercarse en gran medida a ello y estar en consonancia con el giro que el gobierno de Gustavo Petro imprimió a Colombia. Lejos de considerar que estas consultas en sí mismas garanticen el éxito de la planificación política (Castañeda Vargas, 2018), y teniendo en cuenta los avances a los que en América Latina y el Caribe venimos asistiendo en materia de articulación estatal y políticas específicas para poblaciones afrodescendientes (Rosero-Labbé et al., 2011), puedo adelantar que es lícito tener en cuenta que todos los agentes intervinientes en un campo de disputa ponen a conjugar intereses sectoriales, a veces en función de resolver urgencias, y otras veces en función de subjetivaciones políticas que se derivan de los regímenes de *derecha*, lo que no exceptúa ni a las *comunidades* ni a la *academia*. En este sentido, la articulación de los movimientos sociales a la esfera estatal quizás pueda aproximar políticas culturales *propias* que sean capaces de renovar la cultura política, o al menos tornarla susceptible de ser interceptada (Dagnino et al., 2001). Entiendo, junto con Escobar (2014), que son los *pluriversos* y la comprensión que podamos alcanzar de los mismos, y no la estandarización del *desarrollo*, los principios que pueden aproximarnos a horizontes con mayores escalas de justicia (Fraser, 2008). Pensar a San Basilio de Palenque en estos términos implicará una lógica postpatrimonialista.

Bibliografía

Alfonso, Mariana et al. (2012). Panorama general de la educación en América Latina y el Caribe. En Cabrol, Marcelo y Székely,

Miguel (eds.), *Educación para la transformación*. Banco Interamericano de Desarrollo.

Amarante, Verónica y Prado, Antonio (2016) Desigualdad en América Latina: perspectiva de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal). En Bértola, Luis y Williamson, Jeffrey (eds.), *La fractura. Pasado y presente de la búsqueda de equidad social en América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Amnesty International (2017). *La situación de Derechos Humanos en el mundo. Informe 2016-2017*. London.

Ariza, Marina y de Oliveira, Orlandina (2008). Familias, pobreza y desigualdad social en Latinoamérica: una mirada comparativa. *Revista Latinoamericana de Población*, 1 (2).

Arrázola, Roberto (1986). *Palenque, primer pueblo libre de América*. Bogotá: Todo Impresores.

Arriagada, Irma (2004). Estructuras familiares, trabajo y bienestar en América Latina. En Arriagada, Irma y Aranda, Virginia (comps.), *Cambio de las familiares en el marco de las transformaciones globales: necesidad de políticas públicas eficaces*. Santiago de Chile: CEPAL/UNFPA.

Ávila Domínguez, Freddy (2019). *Las representaciones de Cartagena de Indias y Palenque de San Basilio (Colombia) en el discurso turístico, 2005-2018* [Tesis de doctorado]. Universidad de Salamanca.

Ávila Torres, Dimas de (2017). San Basilio de Palenque y su organización social: el kuagro como referente histórico cultural. *Hexágono Pedagógico*, 8(1).

Benza, Gabriela y Kessler, Gabriel (2020) La variable clave: remuneraciones al trabajo y transferencias públicas. En Benza, Gabriela y Kessler, Gabriel, *La nueva estructura social en América Latina*.

Cambios y persistencias después de la ola de gobiernos progresistas. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura.* Buenos Aires: Manantial.

Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean Claude ([1970]1998). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza.* México: Fondo de Cultura Económica.

Burgos, Laura (2008). *Análisis discursivo de la imagen de la Palenquera en la promoción turística.* Cartagena: Facultad de Ciencias Humanas, Lingüística y Literatura.

Cano Parra, Diego; Matiz Piza, Mayra; y Guillen Cruz, Michael (2015). *Determinantes sociales, económicos y financieros de la población de San Basilio de Palenque para la propuesta de un modelo de negocio inclusivo en la producción y comercialización de los dulces típicos del corregimiento.* Bogotá: Universidad de La Salle.

Cano Parra, Diego et al. (2017). La economía solidaria en la mejora de la producción y comercialización de los dulces típicos de San Basilio de Palenque. *Cooperativismo e Desarrollo*, 111 (25).

Castañeda Salgado, Martha Patricia (2010). Etnografía feminista. En Blazquez Graf, Flores y Ríos, *Investigación feminista investigación feminista epistemología metodología y representaciones sociales.* Universidad Autónoma de México.

Castañeda Vargas, Ana Carolina (2018). *Etnicidades incorrectas. Alternativas políticas a lo étnico/racial en Colombia durante los procesos de consulta previa* [Tesis de doctorado]. IDAES/UNSAM.

Castaño, Alen (2015). Palenques y Cimarronaje: procesos de resistencia al sistema colonial esclavista en el Caribe Sabanero (Siglos XVI, XVII y XVIII). *Revista CS*, (16).

Castillo Huertas, Ana Patricia (2015). *Las mujeres y la tierra en Guatemala: entre el colonialismo y el mercado neoliberal*. Guatemala: FLACSO/OXFAM/AGTER.

CEPAL (2013). *La medición multidimensional de la pobreza*. Santiago de Chile: CEPAL.

CEPAL (2020a). *Dimensionar los efectos del COVID-19 para pensar en la reactivación*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.

CEPAL (2021b). *La autonomía económica de las mujeres en la recuperación sostenible y con igualdad*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.

CEPAL y UNFPA (2020). *Afrodescendientes y la matriz de la desigualdad social en América Latina: retos para la inclusión*. En Documentos de Proyectos (LC/PUB.2020/14). Santiago de Chile: Naciones Unidas.

Clifford, James (2019). *Itinerarios transculturales*. Buenos Aires: Gedisa.

Comaroff, Jean y Comaroff, Jhon (2011). *Etnicidad S. A*. Buenos Aires - Madrid: Katz Editores.

Cumes, Aura (2014). *Esencialismos estratégicos y discursos de descolonización*. En Mágina Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México, D. F.: Red de Feminismos Descoloniales.

Cunin, Elizabeth (2003). *Identidades a flor de piel. Lo negro entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)*. Bogotá: IFEAICANH, Uniandes, Observatorio del Caribe Colombiano((.

Cunin, Elizabeth (2007). *El turismo en Cartagena: vendo, luego excluyo*. *Revista Noventa y nueve*, (7).

Crenshaw, Kimberlé (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43 (6).

DANE *Censo general 2005* en: <https://www.dane.gov.co/files/censo2005/perfiles/bolivar/mahates.pdf>.

Dove, Nah (1998). African Womanism: An Afrocentric Theory. *Journal of Black Studies* 28.

Escalante, Aquiles (1954). *El Palenque de San Basilio*. Bogotá: Imprenta Departamental.

Escalante, Aquiles (2005). Palenques en Colombia. *Revista del CESLA*, (7), 385-390.

Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: CLACSO.

Fanon, Franz (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Faur, Eleonor y Pereyra, F. (2018). Gramáticas del cuidado en Piovani, J. I. y Salvia, A. (coords.), *La Argentina en el siglo XXI. Cómo somos, vivimos y convivimos en una sociedad desigual*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Ferreira, Luis (2013). Desde el arte a la política y viceversa en los ciclos de política racial. En Guzmán, Florencia y Geler, Lea (eds.), *Cartografías Afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Fraser, Nancy (2008). *Escalas de Justicia*. Barcelona: Herder Editorial.

Friedemann, Nina S. de y Richard Cross (1979). *Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Friedemann, Nina y Patiño Rosselli, Carlos (1983). *Lengua y Sociedad en el palenque de San Basilio*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Galtung, Johan (1969). Investigación sobre violencia, paz y paz. *Journal of Peace Research*, 6(3).

Hall, Stuart ([2000] 2010). La cuestión multicultural. En Stuart Hall, *Pensamiento sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

Hanners, Ulf (1996). Borders. *International Social Science Journal*, XVIII.

Hudson-Weems, Clenora ([1998] 2004). *Womanism Africana: Reclaimándonos a nosotros mismos*. Troy, Michigan: Editores de Bedford.

Katzer, Leticia y Samprón, Agustín (2012). El trabajo de campo como proceso. La etnografía colaborativa como perspectiva analítica. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*. (2). Año 1.

Kozinets, Robert ([1995] 2015). *Netnography: Redefined*. London: Sage.

Kozinets, Robert (1998). On Netnography: Initial Reflections on Consumer Research Investigations of Cyberculture. *ACR North American Advances*, NA-25.

Lacarrière, Mónica (2009). De turistas y viajeros en el mundo transnacional: retos, desafíos y problemas del turismo cultural-patrimonial. *Études caribeennes*, 13-14.

Lavinas, Lena (2014). La asistencia social en el siglo XXI. *New Left Review*, 84.

Ministerio de Cultura / Viceministerio de la creatividad y la Economía Naranja (2019). *Bases conceptuales de la economía naranja en Colombia*. Bogotá: Gobierno de Colombia.

Miranda Marquez, Ronald Javier (2014). “*Mamuje ri palenge*”. *La construcción de un símbolo cultural en Cartagena de Indias (1975–1985)*. [Tesis de grado]. Universidad de Cartagena, Departamento de Historia.

Moreno Sierra, Denise y De León Jaramillo, Marcos (2019). Historia de la Tenencia de la Tierra en los Montes de María y el Papel de las Mujeres. *Revista Cultural Unilibre* 1, 89-108.

Navarrete, María Cristina (2001). Cimarrones y palenques en las provincias al norte del Nuevo Reino de Granada siglo XVII. *Revista Fronteras de la Historia*, 6.

Navarrete, María Cristina (2008). *San Basilio de Palenque: Memoria y Tradición. Surgimiento y avatares de las gestas cimarronas en el Caribe colombiano*. Cali, Colombia: Programa Editorial Universidad del Valle.

Navarrete, María Cristina (2017). Formas sociales organizativas en los palenques de las Sierras de María, siglo XVII. *Historia y Espacio*, 13(48).

ONU (2013). *Resolución 68/237. Proclamación del Decenio Internacional de los Afrodescendientes (2015-2024)*. <https://undocs.org/es/A/RES/68/237>

OXFAM (2015). *Privilegios que niegan derechos. Desigualdad extrema y secuestro de la democracia en América Latina y el Caribe*. Bogotá: OXFAM.

Parody, Viviana (2011a). Hacia la sistematización de experiencias educativas en torno de la población afrodescendiente en el contexto Latinoamericano. *RITA*, 5.

Parody, Viviana (17 al 19 de octubre de 2011b). (Des)encuentros con el África identitaria en San Basilio. Mujeres nigerianas y parlenqueras debatiendo cuerpo, familia y sexualidad en el marco de las políticas sociales [ponencia]. 2das Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA, UBA, Instituto Ravignani..

Parody, Viviana (2014). Música, política y etnicidad: convergencias entre democracia y dictadura en el proceso de relocalización del candombe afrouruguayo en Buenos Aires (1973-2013). *Resonancias*, 18.

Parody, Viviana (2016). 'Presencia' afrouruguaya en Buenos Aires. Su incidencia sobre las (re) configuraciones políticas, culturales e identitarias afrodescendientes del contexto argentino reciente (1974-2014). *Revista uruguaya de antropología y etnografía*, 2.

Parody, Viviana (2017). Danzando en el umbral: del sujeto intersticial y su (im)posibilidad en un campo racializado de estudios afrodescendientes en Argentina. *Revista Intersticios de la Política y la Cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 6.

Parody, Viviana (2019). Ciclos (globales) de política racial y procesos de corporalización pública afrodescendiente en la Argentina reciente (1976-2016). *MAEPOVA* 7.

Parody, Viviana (2022a). Cuerpo, racialización y performance en tiempos de multiculturalismo: sujeciones, agencias y subversiones en tres casos de patrimonialización afrolatinoamericanos. *Interseções Revista de Estudos Interdisciplinares*, 23(3).

Parody, Viviana (2022b). Etnografía colaborativa, investigación acción participativa y participación radical en contextos de racialización. *Tabula Rasa*, 43, 195-222. <https://doi.org/10.25058/20112742.n43.09>

Parody, Viviana y Gutiérrez Moreno, Lina (2011). ¿Educación en la diversidad? productos para la infancia y recursos lúdicos. Estereotipos vigentes y representaciones alternativas sobre afrodescendientes. *REDIPE Revista Iberoamericana de Pedagogía*.

Pérez, Moira (2019). Violencia epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable. *El lugar sin límites. Revista de Estudios y Políticas de Género*, 1 (1).

PNUD (2009). *San Basilio de Palenque frente a los Objetivos de Desarrollo del Milenio*. <https://www.yumpu.com/es/document/read/14184987/san-basilio-de-palenque-frente-a-los-objetivos-pnud-colombia>

Quiroga, Natalia (2019). *Economía Pospatriarcal. Neoliberalismo y Después*. Buenos Aires: Cooperativa La vaca.

Quiroga, Natalia (2009). Economías feminista, social y solidaria. Respuestas heterodoxas a la crisis de reproducción en América Latina. *Revista de Ciencias Sociales*, (33).

Restrepo, Eduardo y Pérez, Jesús Natividad (2005). San Basilio de Palenque: caracterizaciones y riesgos del patrimonio intangible. *Jangwa Pana. Revista del Programa de Antropología de la Universidad del Magdalena*, V (4).

Restrepo, Eduardo (2015). *Etnización de la negritud. La invención de las comunidades negras como grupo étnico en Colombia*. Colombia: Universidad del Cauca.

Restrepo, Eduardo (2021). ¿Negro O Afrodescendiente?: debates en torno a las políticas del nombrar en Colombia. *Perspectivas Afro*, 1, (1).

Reygadas, Luis (2007). La desigualdad después del (multi)culturalismo. En Giglia, Angela (ed.), *¿A dónde va la antropología?* México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Rosero-Lagbé, Claudia; Lao Montes, Agustín y Rodríguez Garavito, César (2011). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad del Valle, Universidad Nacional.

Sánchez Silva, Luisa Fernanda (2019). El devenir de una política culturalista en los tiempos del apocalipsis de la cultura: conversación a dos voces sobre la formulación de la Política para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de Colombia. REA, (XXV).

Segato, Rita (2010). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo.

Segato, Rita (2019). Ningún patriarcón hará la revolución. Reflexiones sobre las relaciones entre capitalismo y patriarcado. En Karin Gabbert y Miriam Lang (eds.), *¿Cómo se sostiene la vida en América Latina? Feminismos y re-existencias en tiempos de oscuridad*. Ecuador: Fundación Rosa Luxemburg/Ediciones Abya-Yala.

Spivak, Gayatri (2003). ¿Puede hablar el subalterno?. *Revista Colombiana de Antropología*, 39.

Tronto, Joan (1987). Más allá de la diferencia de género. Hacia una teoría del cuidado. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 12.

Tronto, Joan (1993). *Límites morales: un argumento político a favor de una ética del cuidado*. Nueva York: Routledge.

Tronto, Joan y Fisher, Berenice (1990). Hacia una teoría feminista del cuidado. En Abel, Emily y Nelson, Margaret (eds.), *Círculos de cuidado: trabajo e identidad en la vida de las mujeres*. Nueva York: State University of New York Press.

UNESCO (2005 / 2008). *El espacio sociocultural de San Basilio de Palenque*. <https://ich.unesco.org/es/RL/el-espacio-cultural-de-palenque-de-san-basilio-00102>

Van Dijk, Teun (2003). *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Barcelona: Gedisa Editores.

Viveros Vigoya, Mara (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, (52).

Wade, Peter (2021). Racismos latinoamericanos desde una perspectiva global. *NUSO*, (292) / Marzo – Abril.

Walker, Margaret (1999). *Mother time: women, aging, and ethics*. Lanham, Maryland: Rowman y Littlefield Publishers.

Wright, Pablo (1994). Existencia, Intersubjetividad y experiencia. Hacia una teoría-práctica de la etnografía. *Runa*, XXI.

Wright, Pablo (2005). Cuerpos y espacios plurales. Sobre la razón espacial de la práctica antropológica. *Indiana*, 22.

Dinámica de las brechas de género en el mercado de trabajo remunerado en El Salvador

¿Cómo cambian según la edad de los hijos e hijas?

María José Erazo Fernández y Gonzalo Ernesto Aguilar Riva

Introducción

El desarrollo del sistema capitalista y la hegemonía del modelo neoliberal obliga a replantearse frecuentemente el rol que, a consecuencia de la división sexual del trabajo y de los roles de género, asumen las mujeres en este proceso. A la creciente precarización de las condiciones de trabajo de la clase obrera, en el caso de las mujeres debe sumarse la carga invisibilizada del trabajo de cuidado, que constituye la base material para la existencia del trabajo remunerado. La omisión del trabajo que conlleva la reproducción y sostenibilidad de la vida está interiorizada y normalizada en la base de la estructura económica, política y social de la sociedad, por lo que existen pocos esfuerzos para evidenciar el impacto que este trabajo ejerce sobre la vida de las mujeres, tanto en relación a su bienestar físico, mental y emocional, como en cuanto a su autonomía económica.

Para superar parcialmente este déficit, esta investigación busca generar evidencia empírica sobre la existencia de brechas de género en el mercado de trabajo remunerado y la carga de trabajos de cuidado en El Salvador, poniendo especial énfasis en cómo estas se relacionan con la tenencia de hijos y con sus edades. Dado que la existencia de brechas de género en el mercado de trabajo no es una realidad específica de El Salvador, sino que, como lo muestra variada evidencia empírica, es un fenómeno recurrente en los países de América Latina, identificar la dinámica de las brechas de género en el mercado de trabajo remunerado constituye un aporte a la discusión sobre algunos elementos que deben ser considerados en estos países al momento de diseñar un Sistema Integral de Cuidados.

Este documento busca entender y responder al fenómeno de la existencia de brechas de género y de carga de trabajos de cuidado recurriendo tanto a una argumentación teórica como empírica, por lo que en la Sección II se presentan las aproximaciones teóricas, poniendo el énfasis en la teoría económica feminista, mientras que en la Sección III se muestra una breve revisión de literatura sobre el efecto que tiene la tenencia y la edad de los hijos en los resultados laborales de las mujeres. Luego, en la Sección IV, se presenta la metodología para la generación de evidencia cuantitativa al respecto en El Salvador y, posteriormente, en la Sección V, se presentan los resultados obtenidos a través de su aplicación a los datos de la Encuesta de Hogares de Propósitos Múltiples 2019 y a la Encuesta Longitudinal de Protección Social 2012. Finalmente, en la Sección VI, se presentan las conclusiones y las recomendaciones de política pública que se derivan de la investigación.

Aproximación teórica a la existencia de brechas de género en el mercado de trabajo

Explicaciones a las desigualdades de género desde el pensamiento económico neoclásico

Dentro del análisis económico, se han desarrollado diversas teorías para explicar la existencia de brechas de género en el mercado de trabajo. Desde la economía neoclásica, la escuela predominante en el análisis actual, se han articulado distintas explicaciones del fenómeno. Por ejemplo, de acuerdo con la teoría de capital humano, desarrollada por Becker (1964), los resultados laborales dispares entre hombres y mujeres obedecen a diferencias de inversión en la adquisición de habilidades productivas. En esta misma línea, Mincer y Polacheck (1974) argumentan que las mujeres invierten menos en la acumulación de capital humano porque tienen preferencias por el trabajo doméstico, lo que ocasiona que sean menos productivas y, por tanto, participen menos en el mercado de trabajo o lo hagan recibiendo salarios más bajos, acordes a su productividad. La evidencia, sin embargo, muestra que el nivel de capital humano promedio de las mujeres es superior al de los hombres y que las brechas laborales de género siguen existiendo, lo que pone en duda la supuesta preferencia femenina por el trabajo doméstico y la asociación entre capital humano y resultados en el mercado de trabajo.

Dentro del mismo marco de análisis neoclásico, se ha intentado dar respuesta a las deficiencias de la teoría del capital humano para explicar la persistencia de las brechas de género en el mercado de trabajo. La Nueva Economía Doméstica (NED) cambió la unidad de análisis, enfatizando que no son los individuos quienes buscan maximizar su bienestar, sino que es el hogar, como estructura conjunta, el que intenta maximizar la utilidad familiar (Becker, 1971 y 1981). Así, el hogar es concebido como una unidad productiva que toma decisiones sobre la distribución de los usos del tiempo de sus miembros entre el mercado de trabajo, las labores domésticas y el

ocio, a fin de obtener el máximo ingreso posible (Borderías y Carrasco, 1994). Desde esta aproximación, las mujeres dedican más tiempo a la realización de labores domésticas como respuesta a una asignación eficiente del tiempo que, si bien no remite a preferencias, sí a especialización. En cualquier caso, esta mirada supone que la toma de decisiones en el hogar está exenta de conflictos y asume que la distribución de tareas es un resultado consensuado entre sus miembros, cuando la realidad revela la existencia de estructuras internas de poder que restringen la capacidad de las mujeres de participar del proceso de toma de decisiones.

En general, las teorías encuadradas dentro de la escuela neoclásica resultan insatisfactorias para explicar las brechas de género en el mercado de trabajo porque se sostienen en un elemento exógeno al que no dan explicación: en el caso de la teoría de capital humano, el origen de las brechas de género está en las preferencias de las mujeres; por otro lado, en la NED, la desigual distribución de tareas entre hombres y mujeres obedece a la especialización por ventajas comparativas. Así, estas teorías terminan por legitimar las desigualdades de género y la inequitativa distribución del trabajo de cuidados, pero son incapaces de abordar la cuestión de fondo, que es la causa sobre por qué las mujeres “prefieren” o “tienen ventajas” para la realización de labores domésticas.

El marxismo como aporte a la construcción de la teoría económica feminista

La teoría económica feminista permite responder a las preguntas que la teoría neoclásica no responde sobre la existencia de brechas de género. Sin embargo, no puede entenderse el desarrollo teórico feminista sin el aporte a y la crítica de la teoría marxista. En contraposición a la idea neoclásica de un sujeto universal, natural, desprovisto de ideología, ahistórico, que toma decisiones para maximizar su beneficio, uno de los aportes más importantes de la teoría marxista es la concepción de un sujeto que construye su identidad a partir

de las relaciones sociales y de los antagonismos, divisiones y conflictos existentes entre los seres humanos. Por otro lado, además de la discusión sobre la racionalidad del sujeto, los aportes de la teoría marxista a la comprensión del funcionamiento del capitalismo son de absoluta relevancia, especialmente la idea del trabajo humano como origen del valor de las mercancías y, por tanto, como generador último de la acumulación de capital.

Así, el enfoque de la economía feminista retoma del marxismo el rechazo de la idea de un sujeto universal y natural, y coloca en el centro de la discusión la existencia de intereses contrapuestos entre distintos sujetos y la existencia de las relaciones sociales como influencia en la racionalidad de los sujetos, aplicando estos conceptos a la categoría *género*. No obstante, el feminismo hace evidente la incompletitud del análisis marxista en relación al trabajo, pues este se enfoca únicamente en el trabajo asalariado y obvia, más allá de algunas apreciaciones particulares, el trabajo doméstico como elemento central para la reproducción de la vida y lo que esto implica en términos de explotación de las mujeres (Federici, 2018). En Marx, se da por hecho y como un proceso natural la reproducción de la población y de la vida por medio de la adquisición de mercancías, sin entender la reproducción como un área de trabajo (sobre todo femenino). Desde la economía feminista, se rechaza la idea de que estos trabajos vengan dados de manera natural a las mujeres y se pone el énfasis en la construcción social de los roles de género.

De hecho, en Marx, se puede leer la idea de que el desarrollo industrial y los avances tecnológicos son un mecanismo igualador en relación al sexo, pues estos eliminan la fuerza física como requisito de incorporación al trabajo asalariado. Sin embargo, la evidencia empírica muestra que las mujeres fueron igualmente asignadas al trabajo doméstico, generándose lo que Federici (2018) denomina *el patriarcado del salario*, que no es sino una forma de dominación de los hombres sobre las mujeres a partir del control de los recursos económicos del hogar, generándose una estructura familiar que,

en algún sentido, replica el mecanismo de explotación capitalista a microescala.

La explicación de la teoría económica feminista a la existencia de brechas de género en el mercado de trabajo

Como se puede ver, las teorías económicas convencionales no han podido dar explicaciones de fondo a las desigualdades que existen entre hombres y mujeres en el mercado de trabajo y al problema de reproducción que subyace en el sistema capitalista. La economía feminista surge a partir de esta deuda del pensamiento económico dominante para proporcionar un análisis y explicación a estas dinámicas dentro del capitalismo. Al respecto, Pérez Orozco (2014) señala que en el sistema capitalista la acumulación de capital a través de los mercados resulta en beneficios para una minoría privilegiada, pues en los mercados se jerarquizan unas vidas por encima de otras, se les asigna la dignidad de ser sostenidas por el resto, se les prioriza para ser rescatadas en momentos de crisis. Para la economía feminista, estas vidas priorizadas toman forma de hombre blanco, burgués, adulto y heterosexual.

El análisis económico feminista cambia el centro de la discusión, pasando del énfasis en la acumulación de capital al énfasis en la sostenibilidad de la vida, sin distinciones ni privilegios (Carrasco, 2006; Pérez Orozco, 2014). Este cambio de centro implica el rechazo a la separación del asunto económico como algo autónomo e independiente del resto de ámbitos de los que se sostiene la vida, y rompe con la limitación de reconocer como trabajo solo a aquel que genera un rédito económico, dejando por fuera otras actividades, principalmente el trabajo doméstico y de cuidados (Carrasco, 2006). Para la economía feminista, son justamente las actividades de cuidado las que generan las condiciones que posibilitan la existencia de la economía capitalista (Fraser, 2016). De acuerdo con Pérez Orozco (2014), la vida es vulnerable y, como tal, requiere de cuidados.

Según Federici (2013), la realización del trabajo de cuidado es necesaria pero vista como improductiva porque no genera un salario, aunque constituye la base material para la existencia del trabajo remunerado, pues es la que crea las condiciones físicas, emocionales y sexuales para que los asalariados estén listos para trabajar. Además, parte de las labores de cuidado implican el cuidado y formación de los hijos -los futuros trabajadores- bajo los estándares esperados por el capitalismo. De esta manera, bajo el capitalismo se ha conseguido sostener y reproducir a la fuerza de trabajo sin tener que pagar por ello, por lo que los cimientos de las relaciones sociales de producción capitalistas están fundados en el trabajo de quienes dedican su vida a cuidar y reproducir la fuerza de trabajo necesaria para la reproducción del capital.

Si bien en las economías capitalistas las labores de cuidado son fundamentales para garantizar el proceso de acumulación de capital, también es cierto que existe un conflicto capital-vida, en el sentido de que el primero amenaza la continuidad de la segunda. De acuerdo con Fraser (2016), existe una contradicción en el sistema capitalista con la reproducción de la vida, pues mientras que las labores de cuidado y reproducción son condición necesaria para una acumulación de capital sostenida, la propensión de acumulación ilimitada del capitalismo tiende a desestabilizar las condiciones de reproducción sobre las cuales se sostiene.

Además, desde la economía feminista se cuestiona el hecho de que los trabajos de cuidado hayan sido relegados históricamente a las mujeres (división sexual del trabajo), como si fuesen labores innatas o realizadas como un llamado biológico y natural (Federici, 2013; Fraser, 2016), o peor aun, “por amor” (Federici, 2013). Al transformar el trabajo doméstico en un atributo natural de la psique femenina, una necesidad e incluso una aspiración, el capital ha logrado que las mujeres acepten este tipo de trabajos sin esperar una remuneración a cambio. Estos trabajos, se supone, dotan de plenitud a la mujer y la falta de remuneración les quita el carácter de trabajo, por lo que el capitalismo ha logrado obtener una gran cantidad de

trabajo gratuito y al mismo tiempo se ha asegurado de que las mujeres busquen sentirse satisfechas realizándolo. No obstante, Federici (2013) apunta que esto casi nunca sucede: hace falta toda una vida de condicionamiento social y de constantes reconfirmaciones de que estos trabajos son de mujeres para que estas lo acepten como destino biológico (lo que podría llamarse la naturalización de la construcción social de los roles de género).

La economía feminista, también cuestiona la idea de la liberación de las mujeres a través de su inserción al mercado de trabajo, pues esta visión únicamente reconfirma la predilección de la esfera pública de los mercados y del trabajo asalariado por encima del trabajo de cuidados, además de irónicamente caer en la trampa de pretender liberar a las trabajadoras a través de su incorporación a las relaciones capitalistas de producción (Federici, 2013). En palabras de Federici, “[...] la lógica de un análisis que focaliza la opresión de la mujer como resultado de su exclusión de las relaciones capitalistas resulta inevitablemente en una estrategia diseñada para que formemos parte de esas relaciones en lugar de destruirlas” (2013, p. 53).

Por lo tanto, la teoría económica feminista busca, entre varios otros objetivos, ampliar la mirada del proceso productivo para abarcar las dinámicas que ocurren tanto en el ámbito mercantil de producción capitalista (los mercados) como el ámbito de desarrollo humano (trabajo doméstico y de cuidados, producción de bienes y servicios en el hogar, reproducción de toda la población) y reenfocar la discusión económica hacia la sostenibilidad de la vida humana (Carrasco, 2011).

En línea con lo anterior, la teoría económica feminista busca reivindicar el trabajo de cuidados como fundamental para sostener la vida, y colectivizar estos trabajos liberando a las mujeres de este falso designio natural al cual son sometidas (Pérez Orozco, 2014; Federici, 2013). Así, de acuerdo con Carrasco, la economía feminista podría situarse como “una ruptura total con las estructuras dicotómicas, con la forma de pensamiento dualista; planteando la necesidad de trascender dicha estructura como única forma de construir nuevos

paradigmas más apropiados para el análisis socioeconómico que integre las diversas actividades que participan en la reproducción social y el sostenimiento de la vida humana” (2006, p. 23).

Como ocurre con todo cuerpo teórico que se precie de su científicidad, la economía feminista es un paradigma que se encuentra en constante evolución. Autoras como Federici (2013), Pérez Orozco (2014) y Fraser (2008) ya han criticado el papel del feminismo en las diferentes etapas de la historia del siglo XX y proponen reorientar las luchas y exigencias del movimiento, pues la ola neoliberal ha conseguido redirigir sus esfuerzos de forma que no se consigan verdaderas transformaciones sociales (Fraser, 2008). Asimismo, los nuevos desarrollos teóricos de la economía feminista encuentran puntos comunes con la economía ecológica y otras perspectivas que buscan ampliar el horizonte de investigación y priorizar la vida sobre el capital.

Las mujeres y el trabajo doméstico y de cuidados

Como se ha señalado previamente, la economía feminista se ocupa de reivindicar el trabajo doméstico y de cuidados como fundamental para el sostenimiento de la vida y la reproducción de la economía capitalista. De acuerdo con Fraser (2016), el trabajo de cuidados se entiende como todo aquel trabajo que implica dar a luz, cuidar de los hijos, cuidar a familiares, lavar, cocinar, limpiar y todo aquel trabajo que implique el sostenimiento de la vida misma. Según Pérez Orozco, las labores de cuidado son “aquellas actividades que se mueven por una preocupación por la vida ajena [...] conjunto de actividades que, en última instancia, aseguran la vida (humana) y que adquieren sentido en el marco de relaciones interpersonales” (2014, p. 90). En tal sentido, el trabajo doméstico y de cuidados se constituye en un pilar crucial para la reproducción y sostenibilidad de la vida.

De acuerdo con Carrasco (2011), los cuidados no deben verse como una necesidad exclusiva de algunas etapas del ciclo de vida (como la niñez o la vejez) o de alguna discapacidad, pues la vulnerabilidad y

dependencia son parte de la naturaleza humana. Contrario al *homo economicus*, sujeto de análisis de la escuela económica neoclásica, que no requiere ni de atenciones ni cuidados, que es autosuficiente e independiente, las personas son interdependientes y requieren de cuidados durante todo el ciclo de vida, en diferentes intensidades y de diferentes tipos. De acuerdo a Fineman (2006), el estado de dependencia es tanto universal como inevitable, por lo que no debería tener connotaciones negativas o pensarse como patológico, evitable o como resultado de fallas individuales. Además, apunta que la dependencia no es solo física o económica, sino también emocional y psicológica.

Fraser (2016) señala que el capitalismo no podría existir sin el trabajo de cuidados, pues este se encarga de reproducir la fuerza de trabajo que posibilita, por ende, las relaciones de explotación y generación de plusvalía. Sin el trabajo doméstico, cuidado de niños, cuidado afectivo y otras actividades que reproducen nuevas generaciones de trabajadores, mantienen vínculos sociales y afectivos, acuerdos sociales comunes y en general la reproducción social, la reproducción del sistema económico capitalista no sería posible.

A pesar de esto, se ha estigmatizado a las personas cuidadoras, otorgándoles un estatus inferior debido a que el trabajo de cuidados no se considera *trabajo* como tal. Añádase a esto el hecho de que esta labor la desempeñan casi exclusivamente mujeres, y con una connotación aún más negativa dependiendo de su nivel de ingresos y estatus migratorio (Carrasco, 2011). Así, la naturalización de que este trabajo no es remunerado y la aseveración de que es una labor que deviene naturalmente a las mujeres, incluso como fuente de placer y satisfacción, sobrecarga a las mujeres del trabajo de asegurar la reproducción de la vida y, por tanto, garantiza que la mano de obra participe de la generación de mercancías en el capitalismo, sin que el capital tenga que retribuir esta tarea (Federici, 2013).

Como se ha mencionado previamente, el trabajo de cuidados también implica un cuidado psicológico y emocional, que ha sido provisionado inequitativamente por las mujeres. Las frustraciones

de la clase trabajadora ante un constante deterioro de los salarios y el desmantelamiento de los programas de asistencia social y sistemas de seguridad social, además de jornadas de trabajo extenuantes y poco satisfactorias son, en cierta medida, mermadas por el apoyo psicológico y emocional que ofrecen las mujeres a sus parejas y, en general, por el empoderamiento que le genera a los hombres el sometimiento de las mujeres en diversas esferas de la sociedad (De Beauvoir, [1949] 2015). Esto constituye una donación de tiempo y energías emocionales y físicas que las mujeres han estado haciendo al sistema económico mundial sin ningún reconocimiento (Carrasco, 2011).

Carrasco (2006) apunta que lo que ha sucedido históricamente es que se ha desplazado a la mujer cada vez una mayor responsabilidad de la supervivencia familiar, y los programas de reajuste económico para buscar el equilibrio o la estabilidad macroeconómica han recaído en la habilidad de las mujeres para desarrollar estrategias que permitan la subsistencia familiar con menos ingreso y más trabajo. De esta manera, las mujeres sostienen el sistema económico capitalista sin recibir ningún reconocimiento por este trabajo y, más bien, se les menosprecia y se infravalora su aporte a la economía mundial. A medida que el movimiento feminista ha cobrado fuerza y relevancia, las mujeres han buscado su independencia económica a través del mercado de trabajo, lo que –como se discutió anteriormente– es una falsa liberación.

Inserción de las mujeres al mercado de trabajo

La calificación del trabajo doméstico y de cuidados como trabajo exclusivo y natural de las mujeres, en conjunto con la necesidad de la ampliación de la fuerza de trabajo a las mujeres como condición para la expansión del capitalismo, han impuesto una sobreexplotación, donde ellas son explotadas en el mercado de trabajo y a la vez son explotadas por la carga inequitativa de las tareas del hogar y de cuidado (Fraser, 2008), pues generalmente asumen todo el costo del segundo. En ese sentido, la inserción de las mujeres en el mercado

de trabajo no ha supuesto una liberación de las mujeres de las tareas domésticas, sino que ha supuesto nada más una sobrecarga, una adición al trabajo no remunerado que sigue recayendo en ellas, sin ninguna consecuencia para el sistema capitalista.

Por otro lado, la inserción al mercado laboral por parte de las mujeres ocurre en correspondencia con la división sexual del trabajo, es decir, existen trabajos que socialmente se asignan tradicionalmente a los hombres y otros a las mujeres. De acuerdo con esta división, las mujeres generalmente se insertan en labores predominantemente de cuidados, como labores de cocinera, lavandera, peluquería, enfermería, empleada doméstica, entre otros. Estas labores, por lo general, también se encuentran peor remuneradas y precarizadas (Peña y Uribe, 2013). Además, las remuneraciones también responden a la idea de “ingreso complementario” al hogar, debido a que el hombre es quien tradicionalmente provee para su familia (Vega et al., 2010).

De esta manera, las mujeres no escapan de realizar las labores de reproducción y en el mercado de trabajo terminan incurriendo en una especie de penalidad por ser mujeres en la forma de remuneraciones más bajas por realizar estas tareas. La carga inequitativamente distribuida del trabajo doméstico no remunerado conduce a las mujeres a mantenerse en la *inactividad* o fuera del mercado de trabajo remunerado, o bien a insertarse en trabajos feminizados que por lo general se encuentran dentro de la economía informal por su baja remuneración y falta de prestaciones sociales (Rofman y Grushka, 2003). Esto precariza a las mujeres por la única condición de ser mujeres y las condena a una vida laboral extenuante y con repercusiones para su estabilidad física, mental y emocional.

Antecedentes empíricos sobre el efecto de la tenencia de hijos en los resultados laborales de las mujeres

Los determinantes de la participación de las mujeres en el mercado laboral han sido explorados ampliamente en la literatura. Spencer

(1973) y Bruce (1978) apuntaban medio siglo atrás que habían surgido una serie de investigaciones relacionadas a la participación de la mujer en el mercado de trabajo, donde el estatus relacionado a los hijos constituía una de las variables tomadas en cuenta. De acuerdo a Bruce las probabilidades de que una mujer se inserte en el mercado laboral en Canadá se incrementan significativamente cuando sus hijos alcanzan la edad necesaria para asistir a la escuela. Además, una mujer con hijos de un año o menos tienen 48,6 % menos de probabilidad de participar en el mercado laboral que una mujer sin ellos. Asimismo, Spencer demuestra que la probabilidad de que una mujer esté en el mercado de trabajo se reduce en 0,53 si tiene hijos menores a un año respecto a las que no tienen hijos.

Sin embargo, las investigaciones señaladas no exponen las causas estructurales que explican los resultados laborales desfavorables para las mujeres con hijos. De hecho, Bruce admite solo dos explicaciones para este fenómeno: (i) que las mujeres perciben como una responsabilidad personal el cuidar de sus hijos y, más allá de eso, un placer por proveer este cuidado, aunque esto signifique la permanencia de ellas fuera del mercado de trabajo; (ii) que las mujeres, como individuos racionales, perciben que el costo del cuidado de los hijos fuera del hogar (servicios de guardería, por ejemplo) es mayor que el beneficio de trabajar de forma remunerada, por lo que consideran mejor asumir directamente la carga de cuidados.

Spencer por su lado, retoma completamente el marco teórico de Mincer (1962), en el que la mujer escoge entre el trabajo asalariado y el trabajo doméstico en función de variables como el ingreso de su esposo, su nivel educativo o los niveles salariales del mercado en general. En este caso, no existen más barreras para la participación de las mujeres en el mercado de trabajo que su voluntad para hacerlo, si es que la racionalidad le indica que esta es la mejor opción. Además, bajo esta perspectiva se mantiene al esposo como principal proveedor, mientras que la mujer que obtiene ingresos hace un aporte secundario al hogar.

A pesar de que las investigaciones referidas previamente son cuando menos insuficientes para explicar la poca participación de las mujeres en el mercado de trabajo y la relación de esto con la tenencia de hijos (y que en ambas explicaciones, resulta evidente el enfoque teórico neoclásico subyacente), proveen evidencia de que la tenencia de los hijos, así como sus edades, son un factor que impacta significativamente en las probabilidades de tener un empleo remunerado. Más recientemente, y a raíz de un incremento en la participación femenina en el mercado de trabajo como una tendencia generalizada en la región latinoamericana (Mateo y Rodríguez, 2013), ha surgido nuevamente la preocupación de encontrar cuáles son los determinantes y los facilitadores de estas tendencias, aunque no siempre desde una perspectiva feminista.

Mateo y Rodríguez identifican que en países europeos existe una fuerte correlación entre la participación laboral de las mujeres y la proporción de niños de 0 a 3 años que asisten a instituciones de cuidado infantil o guarderías, mientras que en Latinoamérica, aun con las deficiencias de los programas de asistencia de cuidados infantiles, éstos se asocian a un incremento en la participación de la mujer en trabajos remunerados. Pese a los resultados obtenidos, las autoras no se ocupan de abordar las razones estructurales por las que esto es así y, más bien, afirman que las mujeres participarían más en el mercado de trabajo si tuvieran acceso a servicios de cuidados infantiles, promoviendo la creación de más programas en esta línea, sin guiar en paralelo una discusión sobre por qué son las mujeres quienes se ven aisladas del trabajo remunerado ante la presencia de hijos en la composición del hogar.

El estudio de Mateo y Rodríguez ilustra de manera adecuada el discurso dominante respecto a este asunto: es necesario facilitar servicios de cuidados infantiles para que las mujeres puedan incorporarse al mercado de trabajo, pero sin entrometerse en cuestiones estructurales ni cuestionamientos a esta realidad. De hecho, las autoras no encuentran evidencia que muestre que los hogares empobrecidos sean quienes usan más estos servicios, lo que parece

indicar que el problema no solo estriba en una decisión en términos de costos y beneficios, sino que las costumbres y tradiciones que impregnan los roles de género dentro del sistema patriarcal podrían estar incidiendo en la decisión de insertarse en el mercado de trabajo, por lo que la provisión de servicios de cuidado por parte del Estado podría tener resultados limitados si no se abordan integralmente las causas del problema.

Esta línea es compartida por otros organismos multilaterales como la Organización Internacional del Trabajo (OIT). En su *Global Wage Report 2018/19*, la OIT (2018) encuentra que existe una penalidad en los salarios de las mujeres con hijos en comparación con aquellas que no los tienen, mientras que los hombres que son padres tienen un premio, pues obtienen un salario mayor respecto a los hombres sin hijos. Esto es así tanto en países de ingresos altos como en países con ingresos medios y bajos. Según este mismo reporte, ser madre es un factor significativo que explica la baja participación de las mujeres en el mercado de trabajo y, salvo pocas excepciones, tiene un efecto negativo en la participación de las mujeres en el largo plazo, pues una vez que estas han salido del mercado de trabajo debido a la tenencia de hijos, es poco probable que vuelvan a insertarse después. A pesar de estos hallazgos, las conclusiones no se acompañan con una lectura feminista del fenómeno.

Aun con las insuficiencias explicativas de estos enfoques, queda claro que existe evidencia sobre una desventaja mayor para las mujeres que tienen hijos, en comparación con aquellas que no los tienen y con los hombres, para participar en el mercado de trabajo. Alvis-Guzmán et al. (2010) identifican este mismo comportamiento para el caso de Costa Caribe y Colombia.¹ En adición a estos hallazgos, también se ha indagado sobre los cambios en la participación laboral de las mujeres de acuerdo con el número de hijos. Mora et al.

¹ Los autores incorporan entre sus variables explicativas la posición en la distribución de ingresos, mostrando ser significativa. Aunque en cierta medida estos hallazgos incorporan una visión de desigualdades de ingresos, la explicación es más bien descriptiva y no incorpora una explicación de las desigualdades de género.

(2011) encuentran que la probabilidad de que una mujer se inserte al mercado laboral mexicano es menor cuando esta ha tenido hijos, pero no encuentran que esta se relacione linealmente con el número de hijos. Así, cuando una mujer ha tenido uno o dos hijos, el impacto negativo en esta probabilidad es mayor, pero un mayor número de hijos parece no tener un efecto lineal sobre esta probabilidad.

Por otro lado, en un estudio más reciente de la OIT (2020), sí se logra observar una relación lineal entre el número de hijos y la participación de las mujeres en el mercado de trabajo en los países latinoamericanos. Los resultados del estudio muestran que las mujeres con hijos tienen menor probabilidad de participación en el mercado de trabajo remunerado que sus contrapartes masculinas y que esta participación disminuye a medida que el número de hijos crece, al contrario de lo que sucede con la participación de los hombres. Además, esto se mantiene en el caso donde el hogar es conformado por una familia nuclear o extensa. Los escenarios solo fueron analizados para el caso de los hijos menores a los 6 años, por lo que no se cuenta con información sobre las brechas de participación en el mercado de trabajo remunerado cuando los hijos tienen más de 6 años.

Se ha mostrado que existe suficiente evidencia que apunta a la existencia de una relación significativa y negativa entre la tenencia de hijos y la participación de las mujeres en el mercado de trabajo, tanto si se les compara con mujeres sin hijos como con hombres con hijos. Sin embargo, no puede aseverarse de manera tan concluyente que el número de hijos se asocie negativamente con la participación de las mujeres en el mercado de trabajo remunerado. Una explicación se deriva de la limitada información al respecto en las encuestas de hogares efectuadas en la mayoría de países, pues en ellas no se indaga directamente respecto al número de hijos, sino más bien sobre la relación de los miembros con el jefe de hogar (OIT, 2018), lo que hace necesario incorporar supuestos y subsecuentes reservas respecto a las conclusiones de los datos.

Es necesario recalcar que existe una limitada lectura de la temática en cuestión desde un enfoque feminista y de cuidados que, en oposición al discurso dominante, podría brindar explicaciones más enriquecedoras sobre la participación de las mujeres en el mercado de trabajo remunerado en presencia de hijos, superando el análisis costo-beneficio y, por tanto, dando pie a recomendaciones de política pública que busquen la corresponsabilidad de los cuidados y la deconstrucción de los roles de género y las costumbres patriarcales predominantes.

Metodología para identificar brechas de género en el mercado de trabajo remunerado y en la realización de trabajos de cuidado en El Salvador

Con el objetivo de identificar las disparidades de género en la realización de las labores de cuidado y en el mercado de trabajo remunerado, con énfasis en los efectos asociados al número de hijos y sus edades, se hace uso de los microdatos de la Encuesta Longitudinal de Protección Social (ELPS) de 2012 y de los microdatos de la Encuesta de Hogares de Propósitos Múltiples (EHPM) de 2019. La utilización de dos bases de datos distintas responde a que de ellas puede obtenerse información diferente.

Por un lado, los microdatos de corte transversal la EHPM permiten realizar una caracterización del mercado de trabajo en El Salvador, pues cuenta con una sección específica al respecto. Sin embargo, los cálculos que se presentan en esta investigación difieren con los presentados en el informe de resultados de la Encuesta, pues se restringe el análisis a personas de entre 16 y 54 años y se excluye a las personas que se encuentran estudiando al momento de la realización de la encuesta, a fin de no subestimar la tasa de actividad.²

² En El Salvador las mujeres pueden jubilarse a partir de los 55 años.

Además, la base de datos de la EHPM permite identificar el número de hijos y su edad para el/la jefe de hogar y su pareja, si es que la tuviera.³ Finalmente, la EHPM contiene información sobre usos del tiempo, a partir de la cual se construye una variable que indica las horas y minutos que los hombres y mujeres destinan semanalmente a: (i) cuidar y/o atender niños sin remuneración; (ii) reparar o dar mantenimiento a la vivienda, muebles, aparatos domésticos o vehículos; (iii) realizar el quehacer del hogar; (iv) acarrear leña; y (v) acarrear agua.⁴ Así, se obtienen los promedios de horas dedicadas a estas actividades de cuidado entre hombres y mujeres según su situación en el mercado laboral, número y edades de sus hijos.⁵

Por otro lado, la ELPS es una encuesta de corte transversal (que potencialmente será de panel, aunque hasta el momento solo se ha realizado la primera ronda), pero con una particularidad: permite reconstruir el historial laboral mensual de las personas entrevistadas entre enero de 2011 y diciembre de 2012 (aunque únicamente sea posible distinguir si estaban o no estaban trabajando), así como la edad que tenía su hija o hijo en cada uno de estos meses. De este modo, se construye un *pseudopanel* en el que cada persona encuestada (mayor de 18 años) que se convierte en 24 observaciones diferentes por cada hija o hijo, una por cada mes del período señalado, ampliando artificialmente el número de observaciones y mejorando la inferencia estadística. Así, cada fila de la nueva base de datos

³ Como la unidad de análisis de la EHPM es el hogar, el parentesco de los miembros se establece a partir de la definición de la/el jefe de hogar, por lo que solo es posible asignar inequívocamente a las hijas e hijos de la/el jefe de hogar y su pareja.

⁴ Todas estas actividades se identifican como trabajo de cuidados, pues, como se expuso anteriormente, este incluye “aquellas actividades que se mueven por una preocupación por la vida ajena [...] conjunto de actividades que, en última instancia, aseguran la vida (humana) y que adquieren sentido en el marco de relaciones interpersonales” (Pérez Orozco, 2014, p. 90).

⁵ Cabe destacar que la estimación de los cuidados propuesta es meramente exploratoria y, por mucho, limitada. Carrasco (2011) apunta que existe una gran dificultad de cuantificación de las horas efectivas dedicadas al trabajo de cuidados, y los instrumentos de recolección aquí utilizados carecen de mayores elementos para estimarlas de forma fidedigna. Así, este esfuerzo debe tomarse como una primera propuesta sujeta a mejoras, tanto en la recolección como en el tratamiento de la información.

construida a partir de la ELPS *original* relaciona la edad en meses del hijo/hija con la situación laboral de su padre/madre. Para efectos prácticos, se calcularon las tasas de participación en el trabajo y de informalidad laboral para edades de hijas e hijos comprendidas entre los -9 meses (el inicio de la gestación) y los 18 años, diferenciando por el sexo de la persona entrevistada.⁶

Evidencia cuantitativa sobre las brechas de género en el mercado de trabajo remunerado y en la realización de trabajos de cuidado en El Salvador

De acuerdo con la Dirección General de Estadística y Censos (Digestyc, 2019), en El Salvador la Población en Edad de Trabajar (PET) representa tres cuartas partes (74,5 %) de la población total del país, caracterizándose por ser mayoritariamente urbana (63,4 %), y femenina (54,5 %).⁷ Según la misma fuente, el mercado de trabajo salvadoreño se caracteriza por su baja tasa de participación (62,2 %, aunque es significativamente menor entre las mujeres), la relativamente baja calificación de la Fuerza de Trabajo (8,5 años de escolaridad promedio, aunque el de las mujeres es 0,4 años más alto).⁸ También por el alto nivel de ocupación (93,7 %, muy parecido entre hombres y mujeres), el alto nivel de subempleo (32,2 %), un amplio sector informal (43,1 % de las personas ocupadas se encuentran en este sector, y este porcentaje asciende a 48,5 % en el caso de las mujeres) y los bajos ingresos por el trabajo remunerado (US\$ 345

⁶ Tomando en cuenta las limitaciones de la información de empleo de la ELPS, se define como informal a aquella persona que trabaja, pero no tiene contrato de trabajo o, teniéndolo, no cotiza al sistema de salud.

⁷ En El Salvador, la PET comprende a las personas con edades desde los 16 años.

⁸ La Fuerza de Trabajo, anteriormente denominada Población Económicamente Activa (PEA).

mensuales en promedio, con una brecha salarial de casi 20 % a favor de los hombres).⁹

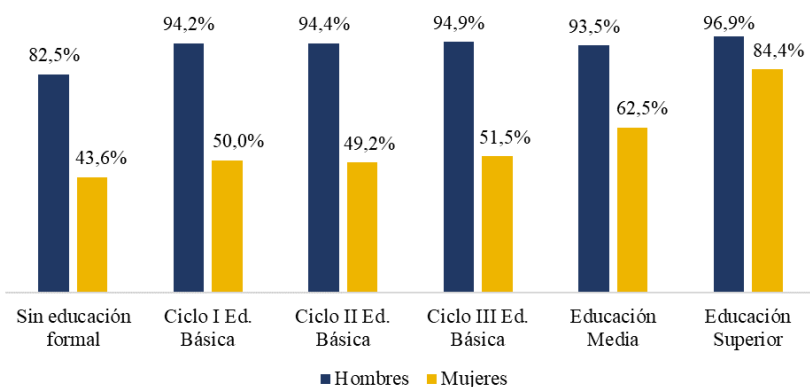
Participación en el mercado de trabajo

Los datos de la EHPM de 2019 de El Salvador muestran que el 74,2 % de personas entre 16 y 54 años participan en el mercado de trabajo, es decir, están trabajando de forma remunerada (como asalariados o por cuenta propia), están buscando un empleo o iniciar un negocio propio. Sin embargo, la brecha de género es enorme: mientras que el 93,7 % de los hombres se encuentra en la fuerza de trabajo, solo el 57,5 % de las mujeres trabaja de manera remunerada o se encuentra en búsqueda activa de empleo. El 74,7 % de las mujeres que no estaban en la fuerza de trabajo reportaron que no buscaron trabajo por sus obligaciones de trabajo doméstico y de cuidados, en comparación con un 2,3 % de los hombres fuera de la fuerza de trabajo que reportaron dicha situación.

El análisis por nivel educativo permite matizar las diferencias en las tasas de participación. Las cifras de la EHPM 2019 muestran que la brecha de género se va cerrando a medida que el nivel educativo aumenta. En el caso de los hombres, la tasa de participación en el mercado de trabajo remunerado se mantiene alrededor de 95 % para todos los niveles educativos (excepto para quienes nunca recibieron educación formal), mientras que en el caso de las mujeres pasa de 43,6 % entre quienes nunca recibieron educación formal a 84,4 % entre aquellas que asistieron o culminaron educación superior (ver Gráfico 1).

⁹ De acuerdo con Digestyc (2019), la cifra de subempleo incluye el subempleo por insuficiencia de horas –personas ocupadas pero que trabajan menos de 40 horas a la semana– y el subempleo invisible o por ingresos –personas ocupadas que trabajan 40 horas a la semana o más pero que tienen una remuneración menor al salario mínimo vigente. Además, esta cifra solo incluye a las personas residentes del área urbana.

Gráfico 1. Tasa de participación en el mercado de trabajo remunerado en El Salvador, por sexo, según nivel educativo



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta de Hogares de Propósitos Múltiples de 2019.

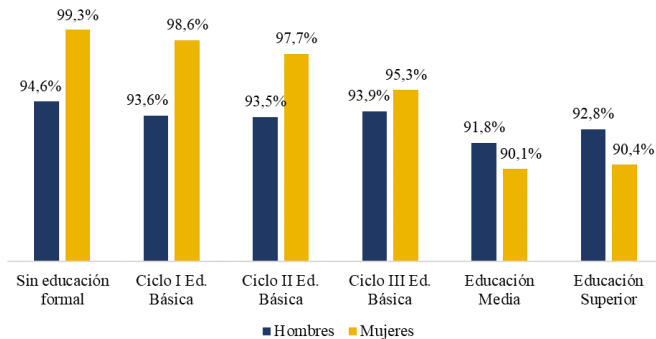
Si, tal como plantea la teoría del capital humano, el nivel educativo es una variable central para explicar la tasa de participación en el mercado de trabajo remunerado, debiese observarse una asociación positiva tanto entre los hombres como entre las mujeres, hecho que no ocurre. Este hecho, más bien, parece sostener la hipótesis de la teoría económica feminista: el proceso de división sexual del trabajo asigna a los hombres al mercado de trabajo remunerado y a las mujeres a las labores de cuidado y reproducción del hogar, aun cuando es cierto que un mayor nivel educativo incrementa la probabilidad de las mujeres de participar en el mercado de trabajo remunerado.

Ocupación en el mercado de trabajo

Si bien casi la mitad de las mujeres salvadoreñas del grupo analizado quedan fuera de participar del mercado de trabajo remunerado, los datos de la EHPM 2019 indican que una mayor proporción de ellas están ocupadas (93,7 %) en un empleo asalariado o por cuenta propia, en comparación con la proporción de hombres (93,0 %). Si bien las tasas de ocupación masculina y femenina muestran una tendencia

decreciente al incrementar el nivel educativo, la brecha favorable a las mujeres se mantiene para los niveles educativos más bajos, mientras que se invierte para los más altos (ver Gráfico 2), lo que podría ser un indicio de que las mujeres tienen más dificultades que los hombres para encontrar o ascender a empleos con remuneraciones más altas, lo que en algunas aproximaciones teóricas se conoce como *techo de cristal* (Cai y Kleiner, 1999; Dimovski et al., 2010; Powell y Butterfield, 2015).

Gráfico 2. Tasa de ocupación en el mercado de trabajo remunerado en El Salvador, por sexo, según nivel educativo



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta de Hogares de Propósitos Múltiples de 2019.

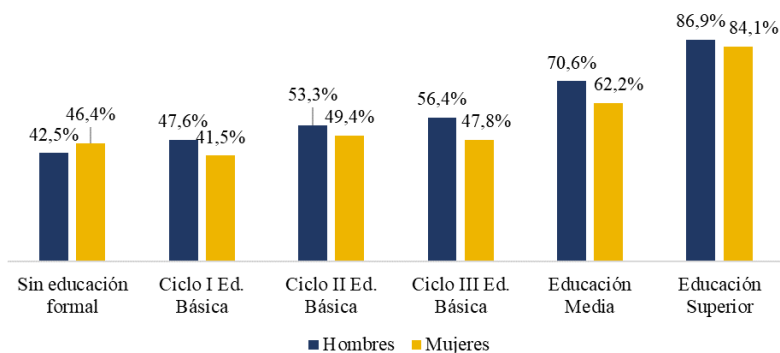
Situación ocupacional en el mercado de trabajo

De acuerdo con los datos de la EHPM 2019, la situación ocupacional de las personas que trabajan varía en función del sexo: el 63,5 % son *ocupadas plenas* –trabajan 40 horas o más a la semana y perciben un ingreso mayor o igual al salario mínimo vigente–, mientras que el 36,5 % son subempleadas –trabajan involuntariamente menos de 40 horas a la semana o trabajan 40 horas o más pero reciben un salario inferior al mínimo–, pero la tasa de ocupación plena es de 66,1 %

para los hombres y de 60,4 % para las mujeres. Esto indica que una menor proporción de mujeres asalariadas se ocupan con horas e ingresos *normales* o *adecuados* en comparación con sus contrapartes masculinos.¹⁰

Cuando el análisis anterior se realiza desagregando por nivel educativo, se observa que la tasa de ocupación plena de los hombres exhibe una tendencia creciente, mientras que la de las mujeres es oscilante en los niveles educativos más bajos y solo muestra una tendencia creciente en los niveles educativos más altos, aunque la brecha favorable a los hombres no se cierra (ver Gráfico 3). Este hecho otorga nuevos indicios de soporte a la teoría económica feminista: dado que las mujeres necesitan compatibilizar el trabajo remunerado con las labores de cuidado, es posible que estas se encuentren con mayor frecuencia en situación de subempleo –que les permite una mayor flexibilidad–, en especial en los casos de las mujeres con niveles educativos menores.

Gráfico 3. Tasa de ocupación plena de las personas asalariadas en El Salvador, por sexo, según nivel educativo



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta de Hogares de Propósitos Múltiples de 2019.

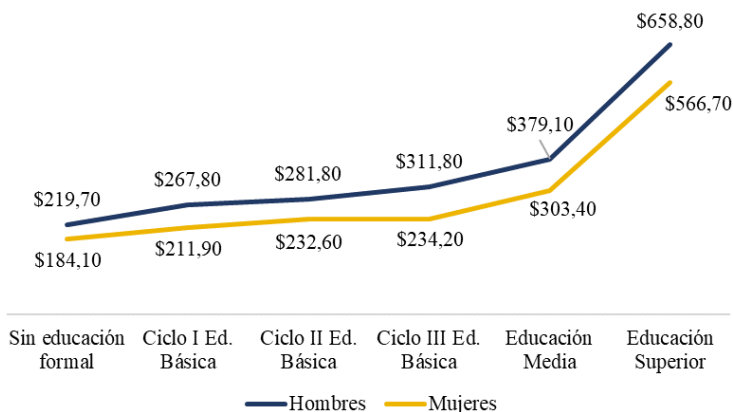
¹⁰ Cabe resaltar que esta estimación solo aplica para las personas trabajadoras en áreas urbanas.

Ingresos en el mercado de trabajo

La relación entre nivel educativo e ingresos laborales en El Salvador se ha desarrollado con amplio rigor metodológico en estudios econométricos que utilizaron variantes de la ecuación de Mincer para estimar la tasa de retorno de la educación. De acuerdo con la evidencia empírica, los ingresos laborales en El Salvador aumentan entre 7,5 % y 10,0 % por cada año de escolaridad adicional (Salamanca, 2015). Por otra parte, como afirman Amarante et al., para los países de América Latina, citando a Hoyos y Ñopo (2010), “las diferencias de ingresos entre hombres y mujeres, aunque se han reducido en los últimos años, también continúan siendo significativas, y una porción muy relevante no puede ser explicada por las diferencias en características de hombres y mujeres” [énfasis propio] (2016, p. 27).

Los datos de la EHPM 2019, incluso desde una mirada únicamente exploratoria y descriptiva, parecen dar sustento a lo anterior. En el grupo poblacional analizado, el ingreso mensual promedio provenientes de actividades laborales es de aproximadamente US\$ 342, pero es de US\$ 368 para los hombres y US\$ 307 para las mujeres (ver Gráfico 4). Asimismo, se puede observar que el ingreso mensual promedio aumenta con el nivel educativo tanto para los hombres como para las mujeres (tal como predice la teoría de capital humano), pero, en todos los niveles educativos, el de las mujeres equivale aproximadamente al 80 % del de los hombres, y de hecho el ingreso promedio de las mujeres en cada nivel educativo es inferior al ingreso promedio de los hombres en el nivel educativo más bajo inmediatamente anterior (excepto en el caso de las mujeres con educación superior). Pérez Orozco explica esta diferencia salarial por la división sexual del trabajo, que, en sus palabras “significa que existe una asociación diferencial y sexuada de los trabajos con el valor”(2014, p. 172), en la cual los trabajos tradicionalmente feminizados poseen una correlación inversa con el valor económico del trabajo (salarios) y el prestigio social.

Gráfico 4. Ingreso promedio (en US\$) en El Salvador, por sexo, según nivel educativo



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta de Hogares de Propósitos Múltiples de 2019.

En este sentido, se puede inferir que la teoría del capital humano falla en explicar el porqué de las diferencias sistemáticas de los niveles de ingresos entre hombres y mujeres únicamente a través del nivel educativo, pues, incluso en los casos donde hombres y mujeres tienen el mismo nivel educativo, los hombres siempre tienen ingresos mayores; de hecho, los hombres con un nivel educativo inmediatamente inferior también poseen ingresos promedio superiores a los de las mujeres. En otras palabras, existe una diferencia sistemática en el nivel de ingresos entre sexos.

Estos primeros resultados permiten identificar que el mercado laboral salvadoreño penaliza a las mujeres en términos de acceso a un trabajo remunerado y calidad de la ocupación (en lo referido a un horario e ingresos considerados normales), y constituyen barreras importantes para que una mujer pueda conseguir autorrealización a través del trabajo remunerado, además de dificultar el balance de cargas de trabajo remunerado y no remunerado, tomando en cuenta que las mujeres poseen una carga inequitativamente superior del segundo con respecto a los hombres. En razón de este panorama actual, resulta importante identificar si estas disparidades por género

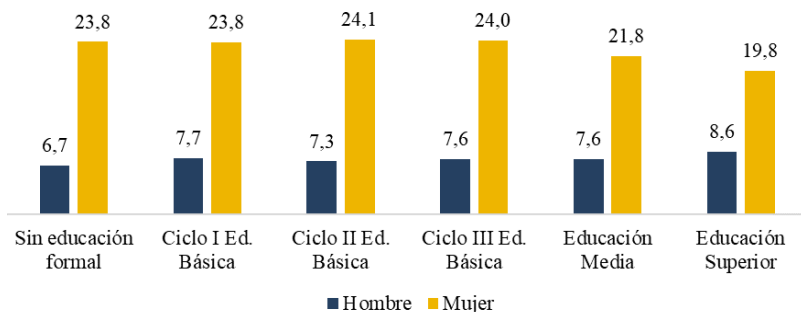
en el mercado de trabajo se ven acrecentadas con la llegada de un hijo a la composición del hogar, así como dependiendo del número de hijos y sus edades, y en qué medida se ven impactadas.

Distribución de la carga de cuidados

De acuerdo con los datos de la EHPM 2019, se estima que las mujeres ocupadas destinan un aproximado de 22,6 horas semanales al trabajo de cuidado, mientras que sus contrapartes masculinos destinan 7,6 horas semanales en promedio, es decir, una tercera parte (33,6 %) del tiempo que destinan las mujeres. Esta diferencia se mantiene en el área urbana y el área rural, pues una mujer ocupada en el área rural en promedio destina 23,7 horas semanales al trabajo de cuidados y los hombres 7,2 horas, mientras que en el área urbana estas son de 22,1 y 7,9 horas, respectivamente.

Es interesante resaltar además que, en el caso de las personas ocupadas, a medida que el nivel educativo aumenta, las mujeres dedican a las labores de cuidado menos horas semanales en promedio y los hombres dedican más horas semanales en promedio (ver Gráfico 5). Una explicación posible es que a medida que el nivel educativo es más alto –lo que se correlaciona con ingresos más altos–, existe una mayor probabilidad de delegar los trabajos de cuidados en otras personas (generalmente mujeres empobrecidas o migrantes), como lo afirman Vega et al. (2010). Otra hipótesis es que en niveles educativos superiores existe mayor consciencia sobre la corresponsabilidad de los cuidados. En ningún caso, la brecha se cierra por completo y resulta evidente que la carga de trabajos de cuidado recae principalmente en las mujeres.

Gráfico 5. Horas semanales promedio dedicadas al trabajo de cuidado, según sexo y nivel educativo, 2019



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta de Hogares de Propósitos Múltiples de 2019.

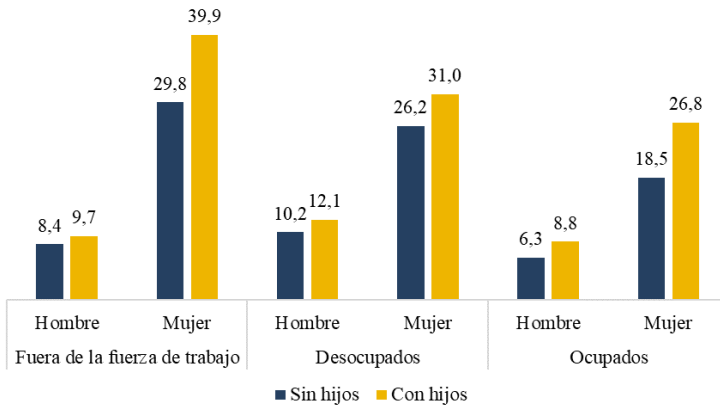
En el Gráfico 6, se muestran las horas semanales promedio dedicadas por hombres y mujeres al trabajo de cuidado, de acuerdo con su situación en el mercado laboral y la presencia de hijos en el hogar. Un hecho absolutamente relevante es que el tiempo dedicado al trabajo de cuidados se incrementa con la tenencia de hijos y agranda todavía más la brecha existente entre hombres y mujeres sin hijos. Por otro lado, resalta que las mujeres que tienen hijos y que se encuentran fuera de la fuerza de trabajo, desempeñan actividades de cuidado por aproximadamente 40 horas semanales, equivalente a una jornada laboral de tiempo completo.¹¹

Ciertamente, si una mujer se encuentra ocupada, su tiempo dedicado al trabajo de cuidados es más reducido que si se encuentra desocupada o fuera de la fuerza de trabajo, pero sigue realizando trabajos de cuidado por un tiempo tres veces mayor que los hombres en la misma situación. Esto es acorde a lo que Federici afirmaba: “Lograr un segundo empleo [remunerado] nunca nos ha liberado del primero [no remunerado]. El doble empleo tan solo ha supuesto para las

¹¹ Personas que se encuentran fuera de la fuerza de trabajo, anteriormente denominadas *económicamente inactivas*.

mujeres tener incluso menos tiempo y energía para luchar contra ambos” [notas propias] (2018, p. 31).

Gráfico 6. Horas semanales promedio dedicadas al trabajo de cuidado, según sexo, presencia de hijos en el hogar y situación en el mercado laboral, 2019



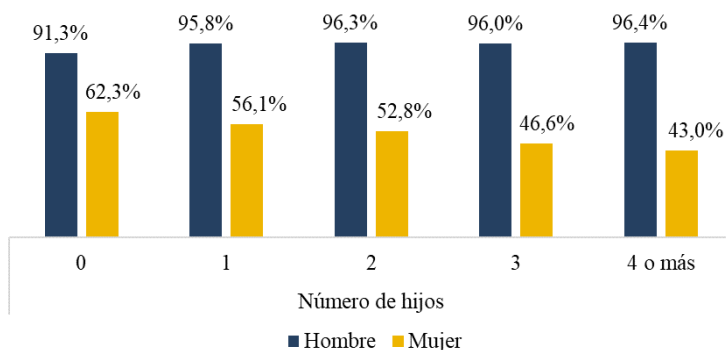
Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta de Hogares de Propósitos Múltiples de 2019.

Participación en el mercado de trabajo en presencia de hijos

Además del efecto de la tenencia de hijos en el tiempo dedicado a la realización de labores de cuidado, esta también tiene un efecto negativo en la tasa de participación femenina en el mercado de trabajo remunerado. Todavía más, el número de hijos se correlaciona negativamente con la participación de las mujeres en el mercado de trabajo (ver Gráfico 7). La tasa de participación femenina en el mercado laboral es del 62,3 % si no tienen hijos, pero disminuye progresivamente hasta el 43,0 % en mujeres con 4 hijos o más, mientras que la tasa de participación masculina es levemente mayor cuando se tiene un hijo (95,8 %) que sin hijos (91,3 %), pero se mantiene relativamente constante a medida que el número de hijos crece (96,1 % en promedio).

Estos hallazgos son coincidentes con los de OIT (2020) para el caso de América Latina y el Caribe. Es claro que a medida que hay más hijos en el hogar, son las mujeres las que deben salirse de la fuerza de trabajo y dedicarse al cuidado de los hijos, mientras que, acorde a los roles tradicionales de género, el hombre sigue siendo el principal proveedor del hogar (Pérez Orozco, 2014).

Gráfico 7. Tasa de participación en el mercado de trabajo según sexo y número de hijos en el hogar, 2019

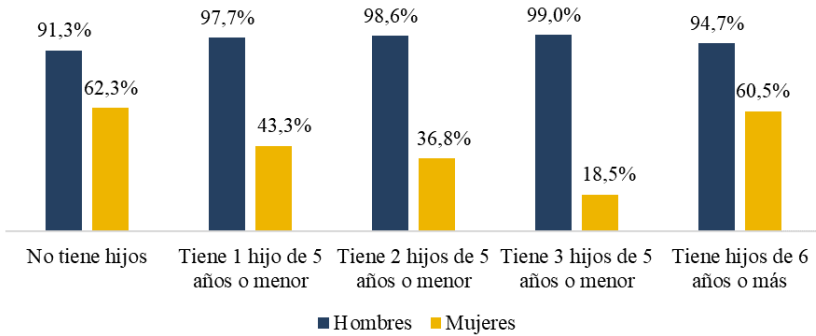


Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta de Hogares de Propósitos Múltiples de 2019.

Por otro lado, cuando se analiza la tasa de participación de hombres y mujeres en el mercado de trabajo remunerado de acuerdo con el número de hijos de 5 años o menos (ver Gráfico 8), se puede observar que estas no varían significativamente entre los hombres, pero descienden drásticamente en el caso de las mujeres: tener un hijo de 5 años o menor reduce la participación femenina en casi 20 puntos porcentuales hasta alcanzar un 43,3 % (disparando la brecha de participación al 54,0 % entre hombres y mujeres), y cae a 18,5 % cuando tienen tres hijos de 5 años o menos. Si se compara este resultado con el presentado en el Gráfico 7, se puede concluir que el número de hijos no es el único factor relevante para entender lo que ocurre con la

participación laboral de las mujeres, sino que la edad de estos es un elemento crítico.

Gráfico 8. Tasa de participación según sexo y número de hijos de 5 años o menos en el hogar, 2019



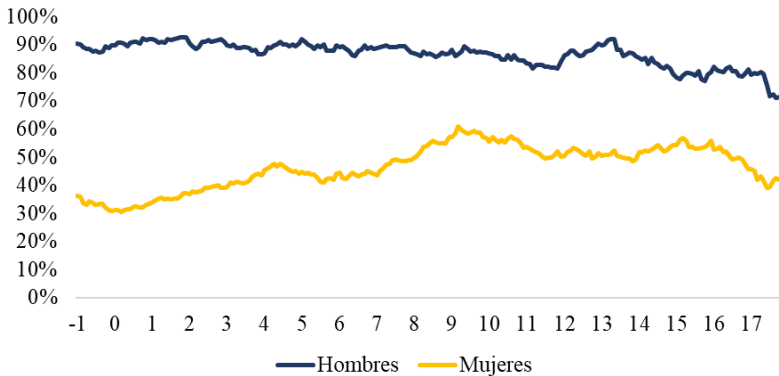
Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta de Hogares de Propósitos Múltiples de 2019.

Una forma de precisar aún más la relación entre la edad de los hijos y la situación laboral de los padres es identificar la dinámica de la participación de padres y madres en el mercado de trabajo de acuerdo con la edad de su hija o hijo menor. El Gráfico 9 no solo vuelve a evidenciar la enorme brecha en las tasas de participación de hombres y mujeres, sino que se identifican además los *puntos de quiebre* de la tasa de participación en el caso de las mujeres: el período comprendido entre el inicio de la gestación y los 6 meses de edad afectan negativamente la participación de las mujeres en el mercado de trabajo, pero desde ese momento empiezan a incorporarse progresivamente hasta que su hija o hijo alcanza aproximadamente los 4-5 años, en donde vuelve a observarse una salida paulatina de las mujeres hasta que cumplen alrededor de 6 años (período que coincide con el inicio de la formación escolar). Posterior a este, se incorporan nuevamente hasta el inicio de la preadolescencia de sus hijas e hijos, que genera una nueva salida del mercado de trabajo (ver Gráfico 9). Claramente, estos puntos de quiebre corresponden a edades críticas

donde los trabajos de cuidado (físicos, psicológicos y emocionales) se incrementan para las mujeres, lo que obliga a muchas a abandonar el mercado de trabajo.

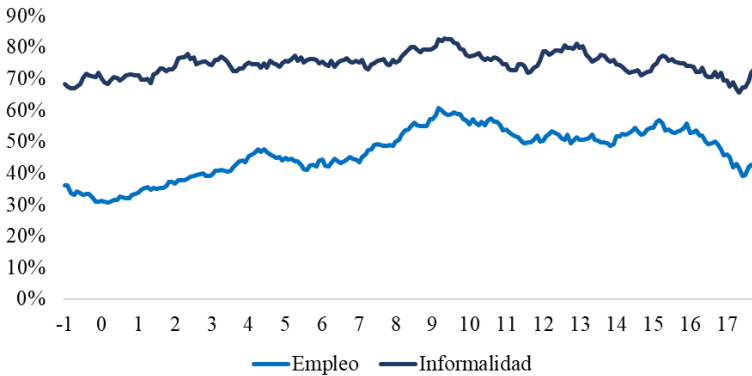
Si se analiza el sector de ocupación de las mujeres que trabajan, destaca no solamente la alta tasa de trabajo en el sector informal (que oscila alrededor del 70%), sino principalmente que esta se mueve prácticamente en paralelo a la tasa de empleo. En la práctica, lo que ocurre es que cuando cae la tasa de empleo, cae también la tasa de informalidad, lo que significa que las mujeres que salen del mercado de trabajo remunerado cuando llegan las *edades críticas* de las hijas e hijos son las que tienen trabajos informales. A la inversa, cuando la tasa de empleo aumenta, lo hace también la tasa de informalidad, lo que indica que las mujeres que se incorporan al mercado de trabajo cuando las *edades críticas* de sus hijas e hijos han pasado, lo hacen en empleos informales (ver Gráfico 10).

Gráfico 9. Tasa de participación según sexo y edad de los hijos



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Longitudinal de Protección Social 2012.

Gráfico 10. Tasa de informalidad y empleo para las mujeres, según edad de los hijos



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Longitudinal de Protección Social 2012.

En un contexto de precariedad en la vida, entendida esta como la inseguridad en el acceso a los recursos requeridos para vivir vidas significativas (Pérez Orozco, 2014), parece que las mujeres se encuentran en la necesidad de insertarse al mercado laboral pero en condiciones vulnerables y que penalizan su condición de madres, al mismo tiempo que no ven su carga de trabajo de cuidados reducida de forma significativa (las mujeres continúan trabajando tres veces más que los hombres en actividades del cuidado).

En el caso de que las mujeres deciden o se ven obligadas a tener hijos, la carga de cuidados es tal (más cuando los hijos son pequeños), que muchas se ven forzadas a emplearse en empleos informales, como trabajadoras por cuenta propia, o salirse de la fuerza de trabajo, cosa que no experimentan los hombres con hijos en los mismos rangos etarios y en las mismas condiciones. Así, el mercado laboral asfixia las posibilidades de autonomía de las mujeres mientras que las castiga, haciendo una situación aún más difícil en el caso de madres solteras o mujeres cuyo salario es el principal sostén económico de sus familias. Así, se evidencia una dinámica que Pérez Orozco

denominaba “hombre en el empleo-mujer con doble jornada y con una peor inserción laboral” (2014, p. 166).

Conclusiones y recomendaciones

Esta investigación ha mostrado el potencial teórico de la economía feminista para explicar estructuralmente las desigualdades que existen entre hombres y mujeres en el mercado de trabajo en las economías capitalistas. En el análisis económico feminista, el énfasis pasa de la acumulación de capital hacia el trabajo necesario para la sostenibilidad de la vida, pues son justamente las actividades de cuidado las que generan las condiciones que posibilitan la existencia de la economía capitalista al crear la base material para la existencia del trabajo remunerado. Además, desde la economía feminista se cuestiona el hecho de que los trabajos de cuidado hayan sido relegados históricamente a las mujeres, criticando la concepción naturalizante de la división sexual del trabajo.

La carga inequitativamente distribuida del trabajo doméstico no remunerado conduce a las mujeres a mantenerse en la inactividad. Si bien lo anterior es cierto, también lo es que la necesidad de expansión de la acumulación de capital ha promovido la incorporación de las mujeres a la fuerza de trabajo, aunque principalmente en labores de cuidados (que por lo general son las peor remuneradas y más precarizadas) o en trabajos informales que les permiten compatibilizar la realización del trabajo de cuidado con la generación de ingresos. Visto así, se entiende que esta situación no solo no ha supuesto una mayor autonomía económica, sino que ha sobrecargado a las mujeres a consecuencia de la carga inequitativa para la realización de las tareas del hogar.

Partiendo de este enfoque, la investigación ha presentado evidencia sobre las brechas de género en el mercado de trabajo y en la realización de labores de cuidado en El Salvador, construyendo información empírica relevante utilizando los microdatos de la Encuesta

de Hogares de Propósitos Múltiples 2019 y la Encuesta Longitudinal de Protección Social 2012. Entre los resultados más importantes, se ha mostrado que el mercado laboral salvadoreño penaliza a las mujeres en términos de acceso al trabajo remunerado, calidad de la ocupación e ingresos; además, se ha evidenciado que la carga de trabajos de cuidado se encuentra inequitativamente distribuida y recargada sobre las mujeres; finalmente, se ha demostrado que existe una alta asociación entre la tenencia de hijos y una situación desfavorable para las mujeres en cuanto a la carga de cuidados y su vinculación al mundo del trabajo remunerado, y que existen edades críticas de los hijos (la gestación y los primeros meses de vida, el ingreso a la etapa escolar y la preadolescencia) que agravan la situación.

Las desventajas que enfrentan las mujeres deben ser resueltas parcialmente desde las políticas públicas. Tal como se ha descrito antes, una de las consecuencias de la división sexual del trabajo es la baja participación femenina en el mercado de trabajo remunerado, un problema que podría aliviarse si se extendieran los servicios públicos y privados de cuidado, permitiendo así que los hogares cuenten con alternativas gratuitas y de calidad que garanticen el desarrollo físico y emocional de sus hijas e hijos, generándose así incentivos a que más mujeres puedan sumarse a la fuerza de trabajo. Sin embargo, también se ha evidenciado que las mujeres que logran incorporarse al mercado de trabajo lo hacen en condiciones de precarización aún mayores que la de sus pares masculinos, por lo que podrían pensarse en medidas que generen incentivos a la contratación pública y privada de mujeres en áreas productivas y funciones que han sido típicamente desempeñadas por hombres, así como en estrategias de fiscalización que garanticen salarios iguales por trabajos iguales.

Si bien las medidas propuestas parecen representar avances igualitarios para las mujeres, debe recordarse que desde el enfoque teórico de la economía feminista se plantea que la incorporación de las mujeres al mercado de trabajo remunerado no es la esencia de su liberación, pues al incorporarse a él se sujetan a las relaciones

sociales de producción capitalista. Todavía más, el mundo del trabajo no remunerado sigue existiendo y alguien debe hacerse cargo de él. De este modo, en el escenario ideal, debiese ocurrir la superación del modo de producción capitalista y la redistribución de la carga de trabajos de cuidado. Lo primero abre la discusión hacia un plano político-ideológico que excede los objetivos de esta investigación, mientras que lo último plantea la necesidad de reivindicar el trabajo de cuidado como fundamental para sostener la vida y también la de colectivizar y redistribuir estos trabajos.

Desde las políticas públicas, el abordaje de los problemas relacionados a la subvaloración del trabajo de cuidado y a su redistribución, puede ser abordado a través de las siguientes medidas: (i) diseñar desde la escuela y otros espacios de socialización y aprendizaje, programas con Enfoque de Género que aporten a la crítica de los roles de género y de la división sexual del trabajo, que promuevan la idea de que tanto hombres como mujeres tienen las mismas capacidades y las mismas responsabilidades para la realización de las labores de cuidado, así como para desenvolverse en cualquier otro ámbito de la vida social, incluido el de las actividades productivas; (ii) diseñar estrategias metodológicas que permitan contabilizar el aporte de la economía del cuidado a la economía nacional, estableciendo en qué medida este es fundamental para la realización de otras actividades productivas; (iii) remunerar adecuadamente el trabajo realizado en actividades vinculadas a la economía del cuidado.

Por último, es necesario promover la protección de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres salvadoreñas. En El Salvador, no se cuenta con una política de Educación Sexual Integral y se penaliza la interrupción del embarazo en todas sus formas, obligando a las mujeres a terminar con su proceso de gestación, aun si estas no lo desean. Como se ha demostrado, la tenencia de hijos implica mayores cargas de cuidado y penalidades en términos de participación y formas de insertarse al mercado laboral para las mujeres, que se mantienen vigentes incluso cuando los hijos crecen, por lo que

estas deben tener el derecho de tomar decisiones informadas sobre su práctica sexual y de decidir autónomamente sobre sus cuerpos.

A manera de síntesis, se puede afirmar que es necesario implementar una serie de medidas de política pública bajo el enfoque de un Sistema Integral de Cuidados, concebido como un “conjunto de acciones públicas y privadas intersectoriales que se desarrollan de forma articulada para brindar atención directa a las personas y apoyar a las familias en el cuidado de los miembros del hogar [...] Se sustenta en la definición del cuidado como un bien público, como un derecho y una dimensión de la ciudadanía” (Batthyány, 2015, p. 25). Este Sistema Integral de Cuidados debe orientarse, entonces, no solo a la redistribución de la carga de trabajo de cuidados entre hombres y mujeres, sino entre el Estado, el mercado y la sociedad.

Bibliografía

Amarante, Verónica, Colacci, Maira y Manzi, Pilar (2016). *La Brecha de Género en Jubilaciones y Pensiones*. ONU.

Batthyany, Karina (2015). *Las políticas y el cuidado en América Latina: una mirada a las experiencias regionales* (Serie Asuntos de Género 124). Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

Becker, Gary (1964). *Human Capital*. New York: NBER.

Becker, Gary (1971). *The Economics of Discrimination*. Chicago: University of Chicago Press.

Becker, Gary (1981). *A Treatise on the Family*. Cambridge: Harvard University Press.

Bilo, Charlotte y Tebaldi, Raquel (2020). *Maternidad y paternidad en el lugar de trabajo en América Latina y el Caribe – políticas para la licencia de maternidad y paternidad y apoyo a la lactancia materna*. UNICEF: Oficina Regional para América Latina y el Caribe.

Borderías, Cristina y Carrasco, Cristina (1994). Las mujeres y el trabajo: aproximaciones históricas, sociológicas y económicas. En Borderías Mondejar, Cristina (comp.), *Las mujeres y el trabajo: rupturas conceptuales*. Barcelona: Icaria.

Cai, Yuan. y Kleiner, Brian H. (1999). Sex discrimination in hiring the glass ceiling. *Equal Opportunities International*, 18(2/3/4), 51-55.

Carrasco, Cristina (2006). *La economía feminista: una apuesta por otra economía*. <http://obela.org/system/files/CarrascoC.pdf>

De Beauvoir, Simone ([1949]2015). *El segundo sexo*. Sexta edición. Prólogo a la edición española de Teresa López Pardina. Universidad de Valencia: Ediciones cátedra.

Dimovski, Vlado, Skerlavai, Miha y Man, Mandy (2010). Is There a Glass Ceiling for Female Managers in Singapore Organizations? *Management*, 5(4), 307-329.

Espino, A. (2012). Perspectivas teóricas sobre género, trabajo y situación del mercado laboral latinoamericano. En *La economía feminista desde América Latina. Una hoja de ruta sobre los debates actuales*. Santiago de Chile: ONU Mujeres.

Federici, Silvia (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.

Federici, Silvia (2018). *El Patriarcado del Salario. Críticas Feministas al Marxismo*. Madrid: Traficantes de sueños.

Fineman, M. (2006). Dependency and Social Debt. En David Grusky y Paula England (ed.), *Poverty and Inequality* (pp. 133-150). Stanford University Press.

Fraser, Nancy (2008). *El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia*. Artículo. Coloquio de Cortona.

Fraser, Nancy (2015). *Fortunas del feminismo*. Ecuador: Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador.

Fraser, Nancy (julio-agosto de 2016). Contradiction of capital and care. *New Left Review*, (100).

Kleven, Henrik et al. (2019). Child Penalties across Countries: Evidence and Explanations. *AEA Papers and Proceedings*, 109, 122-126. doi:10.1257/pandp.20191078

Marco, Flavia y Rodríguez, Corina (2010). Pasos hacia un marco conceptual sobre el cuidado. En *El cuidado en acción: entre el derecho y el trabajo*. Santiago de Chile: Organización de las Naciones Unidas (ONU).

Mincer, Jacob y Polachek, Salomon (1974). Family Investments in Human Capital: Earnings of Women. *Journal of Political Economy*, 82(2), 76-108.

Organización Internacional del Trabajo [OIT] (2013). *La economía informal y el trabajo decente: una guía de recursos sobre políticas, apoyando la transición hacia la formalidad*. Oficina Internacional del Trabajo, Departamento de Política de Empleo.

Peña, Ximena y Uribe, Camila (2013). Economía del cuidado: valoración y visibilización del trabajo no remunerado. *Serie Programa Nuevas Trenzas*, (15), Documento de trabajo N° 191. Lima: IEP.

Pérez Orozco, Amalia (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños.

Pérez Sainz, Juan Pablo (2014). *Mercados y bárbaros. La persistencia de las desigualdades de excedente en América Latina*. FLACSO.

Portes, A. y Haller, W. (2004). *La economía informal*. Santiago, Chile: CEPAL, División de Desarrollo Social.

Powell, Gary N. y Butterfield, D. Anthony (2015). The glass ceiling: what have we learned 20 years on?. *Journal of Organizational Effectiveness: People and Performance*, 2(4), 306-326.

Rodríguez, Corina (2015). Economía feminista y economía del cuidado aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad. *Nueva Sociedad*, (256), 30-44.

Rofman, R. y Grushka, C. (2003). Protección social, jubilaciones, pensiones y género en Argentina. En *Protección Social, Pensiones y Género en Argentina, Brasil y Chile*. Santiago de Chile: Oficina internacional del trabajo.

Sallé, María Ángeles y Molpeceres, Laura (2018). *Reconocer, redistribuir y reducir el trabajo de cuidados. Prácticas inspiradoras en América Latina y el Caribe*. ONU Mujeres.

Torns, María Teresa y Recio, C. (2012). Las desigualdades de género en el mercado de trabajo: entre la continuidad y la transformación. *Revista de Economía Crítica*, (14), 178-202.

Vega, A. et al. (2010). *La institucionalización sociocultural y jurídica de la desigualdad: el trabajo doméstico remunerado en El Salvador*. San Salvador: Consejo de Ministras de la Mujer de Centro América del Sistema de Integración Centroamericana (COMMCA/SICA).

Políticas públicas en educación intercultural bilingüe

Experiencia garífuna en Honduras

Debie Inés Buelto Harry

Este documento es el resultado de un análisis de las políticas de educación intercultural bilingüe (EIB), realizado en el marco de la beca CLACSO *Desigualdades y violencias de género en América Latina y el Caribe*. El estudio propone incorporar la voz de las actoras y líderes locales de las comunidades garífunas de Honduras, quienes han visto cómo el paradigma de interculturalidad que atraviesa el modelo educativo está encaminado a debilitar los valores identitarios de la cultura garífuna, a homogenizar el uso de la lengua oficial del Estado, invalidar la espiritualidad garífuna, a normalizar las relaciones de desigualdad y a no cuestionar los mecanismos “propios de una modernidad colonial” (Quijano, 2014) bajo los cuales opera el Estado para negar las identidades que subsisten al margen del ideario homogéneo.¹ El objetivo principal del estudio es identificar las interpretaciones sobre el paradigma intercultural implícito en las políticas

¹ Las comunidades garífunas son uno de los dos pueblos negros de Honduras, en los cuales se cuentan los negros creoles o de habla inglesa y los Garífunas ubicados a lo largo de cincuenta y dos comunidades en la costa norte frente al mar caribe o de las Antillas.

de EIB desde la experiencia de las actoras comunitarias, para señalar elementos que promueven la desigualdad social.

Este escrito presenta en primera persona el *sentipensar* de las madres, maestras, abuelas y líderes comunitarias respecto al papel y a la relación escuela-comunidad, revisando el rol que juega el Estado a través de estas instituciones e interpretar desde distintas miradas la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) como un ejercicio desde la decolonialidad del poder (Dussel, 2017), invirtiendo así la lógica vertical, cuantitativa y estandarizada bajo la cual se han ido y venido revisando estas políticas, contrario a esto y como un ejercicio de poderes alternativos u otras formas de pensar y ejercer la democracia (Resina de la Fuente, 2011) como una lección aprendida de las comunidades zapatistas para América Latina. Este estudio coloca en el centro del análisis a la mujer negra, indígena, como sujeta social y comunitaria, y plantea, desde su cosmovisión y experiencia, la revisión de la EIB en Honduras.

Para esto, se plantearon tres categorías como eje del análisis: Identidad Cultural, Territorio e Interculturalidad, en torno a las cuales se desarrollaron varias herramientas metodológicas; estas son: los grupos de discusión, testimonios orales, encuentros dialogados, recorridos comunitarios, revisión documental, visitas domiciliarias, dibujos del territorio, observación y escucha activa. Todas estas herramientas permitieron acercamientos generando espacios seguros para la emisión de las emociones y el pensamiento transformados en palabras.

La selección de estas herramientas obedece en gran manera a la sugerencia de las actoras locales, quienes no están ya dispuestas a responder preguntas planas redactadas con la finalidad de extraer sus pensamientos para que luego sean desmenuzados bajo una lógica academicista desprovista, en demasiadas ocasiones, de la capacidad de ver como ellas miran, por lo que me presenté sin un orden preestablecido de interrogantes. En su lugar, propuse las categorías y me dispuse a escuchar lo que en torno a ello querían contar. Dada la tradición oral del pueblo garífuna, todos los instrumentos fueron

contados con voz propia, una recopilación de sus narraciones, anécdotas, remembranzas, en torno a la identidad cultural y su territorio. E incluso el dibujo fue primero imaginado y recreado mediante la palabra para así plasmar con grandes rasgos aquello que consideran es una representación artística de su territorio.

El trabajo de campo se realizó en el período de tiempo comprendido entre los meses de junio y septiembre del 2021 en la comunidad garífuna de Corozal y se extendió a la comunidad de Vallecito, Colón (Honduras), donde tuvo lugar el encuentro con Mirian Miranda, presidenta de la Organización Fraternal Negra que lidera procesos de recuperación de territorios ancestrales, defensa de los Derechos Humanos e impulsan, desde esa organización, diferentes proyectos comunitarios entre los que sobresalen modelos alternativos de educación y soberanía alimentaria.

Esta investigación, no busca dar respuestas a todos los interrogantes que su objetivo suscita, pero sí consigue traer al debate comunitario la implementación de un modelo educativo que oculta fuertes lógicas racistas tras un velo de interculturalidad incipiente que en la práctica no va más allá de una *folklorización* de la cultura y de promover relaciones en armonía con lo que se percibe como diferente, entendiendo por *armonía* el no cuestionamiento de la desigualdad, la inequitativa distribución de los recursos, la aceptación del desplazamiento territorial, la persecución y desaparecimiento de líderes comunitarios, la invisibilización histórica en la conformación del Estado nación y la invalidación de los saberes ancestrales como múltiples formas de racismo.

Para la organización y presentación del contenido, se propone el siguiente orden: primero, una revisión sucinta de la teoría en la que se fundamenta el estudio, para develar delante de quien lee el posicionamiento teórico desde donde se investigó y se analizaron los resultados. Segundo, y probablemente el más significativo por el hecho de incluir directamente la opinión de las actoras comunitarias que con voz propia participaron en el análisis de estas políticas educativas, este apartado a su vez se subdivide en dos secciones equivalentes

a las categorías de análisis del estudio: Identidad garífuna en la EIB, Territorio e Interculturalidad. Finalmente, se incluyen las consideraciones finales, las cuales se basan en las conclusiones de los grupos de discusión, testimonios orales y encuentros dialogados, expresados por las mujeres que formaron parte de este estudio, quienes, por la claridad de sus ideas y argumentos, no necesitan de mi interpretación a veces limitada por esta visión académica que me atraviesa.

Estado del arte

La revisión de las políticas públicas implica siempre un debate inicial entre qué es lo público y lo llamado privado, aunque no es el objetivo entrar a ese debate, la reflexión sobre el mismo genera siempre muchas preguntas sobre quiénes están autorizados para acceder a los espacios públicos, gozar de los llamados bienes públicos, desde dónde han sido pensados, quiénes lo determinan y, más importante aún, quiénes han sido o están siendo excluidos de lo considerado público, convirtiéndolos (por las exclusiones que genera) en un subproducto de lo privado. Trasladando el debate al tema educativo, la trama no es menos compleja. Locatelli (2018) afirma que, más allá de los que consideran que la educación es un bien público impuro o un bien público por naturaleza, hay consenso en que puede ser de alguna manera excluible y sujeto a rivalidad.

A efectos del estudio, llamo *política pública en educación* lo que en un principio emana de las funciones primordiales del Estado en el campo educativo. Sin embargo, en Honduras, la conformación de eso que llamamos *Estado* parte de un imaginario homogéneo y excluyente (Amaya, 2011) en donde los negros y las negras garífunas no encuentran representación, la participación en los espacios públicos está siempre supeditada a la condición de minoría y, aun en el marco de haberse cumplido el bicentenario de constituirse como nación independiente, se sigue operando bajo lógicas coloniales de poder.

Siendo así, la investigación no puede abstraerse de estas subjetividades y, por el contrario, las asume y plantea su abordaje desde la teoría decolonial del poder (Quijano, 2014) que propone nuevas lecturas de la historia, de la producción del conocimiento y de la organización social. Aunque estas miradas críticas son un punto de referencia para el abordaje de otras epistemologías que plantean lo intercultural, como la pregunta del *ser* no solo en función de Europa, sino también de África, Latinoamérica y el Caribe (Dussel, 2017), su llegada tardía a latitudes centroamericanas o quizá más bien al poco abordaje que localmente reciben, deja todavía muy distante de este posicionamiento teórico a la mujer negra, garífuna, comunitaria, a la *Barauda* expulsada de la Isla de San Vicente en 1497, que hoy todavía es mirada por el Estado como extranjera de su propia tierra habitada en las costas hondureñas. Carla Akotirene, investigadora del Feminismo negro y las interseccionalidades en Brasil nos cuenta de estas proximidades entre las mujeres negras y el mar, que no solo ven en él una ruta de escape, sino una alternativa para la construcción de la vida y de la identidad: “Sem dúvida, mulheres negras foram marinheiras das primeiras viagens transatlânticas, trafegando identidades políticas reclamantes da diversidade, sem distinção entre naufrágio e sufrágio pela liberdade dos negros escravizados e contra opressões globais” (Akotirene, 2018, p. 20).

Estas miradas sobre la mujer negra ofrecen otras propuestas epistemológicas desde un feminismo negro y comunitario, que, si bien es cierto que no se ha explorado teóricamente dentro de las comunidades garífunas de Honduras, las estrategias organizativas comunitarias populares y el manejo cotidiano de sus estrategias, dan cuenta del uso práctico de esas otras maneras que tienen las negras garífunas para pensar, sentir y hacer la vida; y para entender las dinámicas comunitarias y el papel de la mujer local que sabe bien que su condición y su lucha no es distinta ni distante de las otras mujeres indígenas de Honduras, Guatemala, Nicaragua, El Salvador, México y otras latitudes del Caribe y Sur de América. Esas mujeres negras garífunas que saben fundir lo cotidiano con lo extraordinario

y saben entretejer las acciones relacionadas con la defensa del territorio, con la gestión de la escuela, con la curación de los cuerpos, la producción y recolección de alimentos, los cuidados a la tierra, el río y el mar, generando los encuentros propiciados por el canto, la danza y la defensa de la alegría como respuesta al peligro que enfrentan, a la propuesta de muerte que ofrece el modelo capitalista racista, heteronormativo y al riesgo de vivir una vida atravesada por las interseccionalidades implicadas en ser mujer, negra, indígena, estar empobrecida, ser rural en un mundo que se siente amenazado por lo distinto.

Por otro lado, es necesario enunciar el paradigma de interculturalidad con el cual se busca develar si esa interculturalidad que perciben las mujeres garífunas en las políticas educativas está diseñada en un nivel relacional, funcional o de crítica profunda, según la clasificación que ofrece Walsh (2020), donde la interculturalidad más incipiente es la del nivel relacional, la cual se refiere a relaciones superficiales entre los llamados diferentes; o de nivel funcional, que, si bien generan políticas como la Educación Intercultural Bilingüe en Honduras, no proponen la generación de los espacios para cuestionar las relaciones de poder y el racismo estructural en que se fundamentan, siendo funcionales para el estado y su proyecto de construcción de lo homogéneo, pero no para las comunidades indígenas y negras que, además de ver profundizadas las desigualdades en que viven, tienen que ceder parte, sino es que toda su identidad cultural, para encajar en el modelo de país pensado desde los vestigios de un proyecto moderno colonial que se sostiene por un modelo económico capitalista que se opone a las formas de vida, no solo de las mujeres garífunas, sino también las Lencas, Miskitus, Pech, Tawhakas, Maya Chortis, Tolupanes y todo aquello que evoque una lengua, unos tiempos, una espiritualidad o una relación con el río, con la costa, con la tierra, distinto a la generación de capital.²

² Los pueblos que se mencionan son poblaciones indígenas de Honduras incluidas en el programa de Educación Intercultural Bilingüe.

Por eso, este trabajo contempla las desigualdades de raza, clase y género imbricadas en los conceptos de identidad cultural, territorio e interculturalidad, entendiendo por estos una definición conjunta entre lo que se ha escrito producto de experiencias académicas y lo que se recoge como resultado la *oratura* de las actoras comunitarias. Es así, como abordaré la identidad cultural desde el concepto de Cepeda Ortega (2018), quien la define como:

Un sentimiento de pertenencia a un colectivo social que posee una serie de características y rasgos culturales únicos, que le hacen diferenciarse del resto y por los que también es juzgado, valorado y apreciado”. Pero también desde la respuesta de las líderes comunitarias, cuando definen su propia identidad garífuna con estas palabras... Es lo que soy como persona, son las características que me hacen ser quien soy en el marco de una colectividad. (p. 254)

Mientras que la definición de territorio la tomo de la definición donde el territorio es visto como “Lugar estructural que es estructurado” o como “espacio donde se dan relaciones de poder y de apropiación por parte de grupos humanos” (Cruz Hernández, citado en Lefebvre, 2016, p. 39), esa apropiación está contenida en las palabras de Miriam, lideresa garífuna, que define el territorio como “el lugar que me permite ser, no puede haber identidad cultural sin territorio, sería una identidad sesgada”.

En los apartados siguientes, abordaré con poco más detenimiento estos acercamientos, pero más allá de ligar conceptos, se trata de encontrar los hilos que conectan el territorio con la identidad cultural garífuna y cómo los valores que conforman esas identidades son negadas, limitadas y excluidas por el paradigma de interculturalidad bajo el cual se construyó el modelo educativo de EIB, pensado para las comunidades garífunas de Honduras. Se trata de entender cómo el racismo adquiere capacidades multiformes para naturalizarse y profundizar el ciclo de la desigualdad social. Finalmente, quisiera decir que este trabajo es una propuesta de análisis de políticas públicas en EIB, pero aclarar que tal cosa no es para las comunidades

o las mujeres negras e indígenas que bien saben cómo opera el Estado incluso desde antes de su conformación y que tienen más de doscientos y quinientos años de lucha y de resistencia organizada en contra de un sistema colonial que se fundamenta en principios racistas y clasistas.³ Y tampoco es para los operadores del Estado en las dependencias educativas nacionales donde se aplican estas políticas, porque con seguridad conocen de la escasa luz y de las tantas sombras bajo las cuales operan la EIB. Este trabajo es más un *andar aprendiendo* y en mi condición de mujer negra garífuna y también maestra, asumir el deber de agrietar el sistema que nos oprime y de escribir, recordando a Audre Lorde (1978) cuando en su poema “Letanía de la supervivencia” escribió “Así que es mejor hablar sabiendo que no esperaban que sobreviviéramos” (p. 31).

Identidad garífuna y la EIB

En cuanto a la identidad cultural hay numerosas definiciones sobre las cuales se han sentado las bases de trabajos antropológicos y etnográficos que plantean que estas identidades encierran un sentido de pertenencia de las personas en función de una colectividad con la que comparten rasgos culturales en común. Molano (2007) ofrece una revisión de la evolución histórica del concepto en la que plantea la relación que existe entre la identidad, el territorio, la lengua y un conjunto de bienes inmateriales compartidos. Esa relación que describe Molano se evidencia en el relato oral de las actrices locales de la Comunidad Garífuna de Corozal, ubicada en el Caribe de Honduras, lugar donde se sitúa este análisis. Corozal es una de las 52 comunidades “garífunas” o “Garínagu”, nombre con que se identifica uno de los dos pueblos negros de este país y que son considerados parte de

³ A diferencia del pueblo Lenca o Maya Chortí que son anteriores a la colonización, el pueblo Garífuna llegó tardíamente, aunque previo a la declaración de independencia y conformación de la República de Honduras.

los nueve pueblos étnicos diferenciados.⁴ Los garífunas llegaron provenientes de la Isla de San Vicente, en calidad de hombres y mujeres libres, el 12 de abril de 1797 y, como un pueblo costero, se ubicaron en la zona norte y este de Honduras, a orillas del mar caribe o de las Antillas. En esa pequeña comunidad garífuna muy próxima a la zona urbana, las mujeres desarrollan su vida cotidiana entre la tarea de preservar el legado de sus ancestras y la de heredar a sus hijas e hijos mayores posibilidades de sobrevivir en un país que discursivamente celebra la pluralidad de su población, pero, en la práctica, en la escuela, en la vida social y política, establece el imperio de lo igual. La escuela es el lugar donde las políticas de EIB operan, pero su impacto es comunitario como nos cuenta Miran Miranda: “La comunidad en sí es una escuela. Lo que pasa en la escuela es asunto de la comunidad y lo que pasa en la comunidad no debería ser ignorado en la escuela”

Por esta razón, primero propongo revisar los valores identitarios de la cultura garífuna que conforman la comunidad y, desde la voz de las actoras locales, nombrar lo que la EIB como parte de la política deja de hacer, entendiendo que esas omisiones no son circunstanciales, sino que también son parte de la política. Partimos entonces de lo que la comunidad concibe como identidad cultural:

“Identidad es saber por qué soy garífuna. Qué es ser garífuna realmente. Es lo que soy como persona, son las características que me hacen ser quien soy, en el marco de una colectividad” (Mirian Miranda, entrevista realizada en Vallecito Colón, HND 15-07-21).

“Es lo que somos y nos acompaña a cualquier lugar, aunque me vaya, yo sigo siendo de acá” (Nancy Green, maestra garífuna, quien impulsó junto a los ancianos de la comunidad el proyecto de rescate de la lengua mediante la EIB. Testimonio oral, recogido en la comunidad garífuna de Sambo Creek la tarde del 12-08-21)

La construcción colectiva de estos conceptos por parte de las actoras locales y el consenso que existe en torno a ellos, dan cuenta de un sentido de pertenencia, de un significado profundo, de un

⁴ *Garínagu* es el nombre originario que reciben los garífunas en su lengua materna.

cuestionamiento del ser, de lo que no están dispuestas a ceder, pero que si, a pesar de todo, algo de esa identidad les fuera arrebatada, queda la pregunta sobre ¿Qué es ser garífuna realmente? Y partir de ella poder iniciar su recuperación.

La EIB y lo que excluye

La Secretaría de Educación de Honduras describe en el Currículo Nacional Básico que La EIB es la propuesta del Estado de Honduras para promover una educación para los pueblos indígenas y negros, encaminada según el texto de la política a “La valoración de las expectativas de los propios pueblos, como las de la recuperación, desarrollo y consolidación de los idiomas -considerados tales pasos como misión primordial de la escuela- y de los elementos definitorios de sus culturas y, en consecuencia, de sus identidades” (CNB, 2007, p. 15). Sin embargo, las actoras locales, maestras, madres, abuelas, líderes de organizaciones comunitarias y niñxs que hoy son jóvenes egresadx de la escuela en EIB, dan cuenta de una realidad distinta a la del texto de la política. Una preocupación creciente se compartió en los grupos de discusión. Por una parte, una añoranza de las abuelas que ven cómo la transmisión generacional de la lengua no se completa y por otra parte, una escuela que recibe una política desprovista de todo tipo de recursos, textos, formación docente, acompañamiento, seguimiento y de estrategias didácticas.

Ante este panorama, las voces coinciden en algunas urgencias culturales como las que comenta Eliza, madre de una niña del primer grado, mientras me ayuda a acomodar las sillas para el primer grupo de discusión en el salón de la escuela Ramón Rosa de la comunidad de Corozal: “Urgente para nosotros es la lengua... porque le damos un valor especial a la lengua garífuna”.

La lengua, si bien no es el resumen de todos los valores de la cultura garífuna, sí es un elemento identitario vital para la transmisión de los saberes, la espiritualidad y la cosmovisión de los pueblos,

también es, desde la mirada de las actoras locales, un mecanismo de defensa y organización colectiva, una tecnología de interpretación del mundo, una forma de abordar el conocimiento. La lengua es el vehículo que moviliza la cultura.

Esta importancia de la lengua parece explícita y reconocida por el Estado hondureño en los textos que fundamentan la política pública contra el racismo y la discriminación racial para el desarrollo de los pueblos indígenas y afrohondureños (P-PIAH) cuyos fundamentos se basan en que Honduras es un país plurilingüe y pluricultural. Sin embargo, las lenguas indígenas, entre ellas la garífuna, no goza del reconocimiento y el prestigio reservados para la única lengua oficial del estado, que, como las actoras locales expresan, es la lengua de los contenidos en la escuela, de las pruebas estandarizadas de fin de grado y es la lengua bajo la cual se certifican los conocimientos. La “profe Maritza”, como es conocida en la comunidad, maestra jubilada que mantiene un liderazgo notable, me cuenta desde su pequeño museo garífuna llamado *Wanichugü* cómo a los niños los envuelve la pena.⁵

Aquí a los niños les da pena. Hablar la lengua materna parece que les da pena, pero no les da pena hablar inglés. Se alegran más con la clase de inglés que con la clase de garífuna, pero no es una pena natural, es una pena aprendida, se aprende en un ambiente en donde ven que su lengua y su cultura no vale para vivir, para sobrevivir vale más la cultura ajena y así que les da la pena la propia. Y yo les he dicho... (mueve las manos, se lleva una mano al pecho) “esa es la primera lengua, esta es la lengua materna, eso es lo primero que tenemos que aprender” (Maritza Fernández, testimonio oral, recogido en el museo garífuna *Wanichügu* Corozal, HND. 13-09-21).

Al escuchar las palabras de la maestra, fue inevitable pensar en la referencia con la que Frantz Fanon abre la introducción a su obra *Piel negra, máscaras blancas* y cita a Césaire “Yo hablo de millones de

⁵ *Wanichugü* es una palabra en garífuna que significa “nuestras raíces”.

hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el arrodillamiento, la desesperación, el servilismo” (Aime Cesaire, 1950, citado en Fanon, 1952, p. 41).

Esa pena aprendida a la que se refiere la profesora es lo que queda en la comunidad de Corozal como resultado de una política educativa *sabiamente pensada* por un Estado para disfrazar su racismo y *para inculcar un complejo de inferioridad* reduciendo el uso de la lengua materna al patio de la casa, sacándola de la escuela. Ejemplos hay muchos: cuando llegan a supervisar del sector oficial, se le pide a la maestra que cambie a la clase de español; cuando vienen las pruebas de fin de grado, lo que se certifica es el uso, manejo y comprensión de la lengua oficial del Estado.

“El garífuna debería ser tan importante como el español”, esta frase resume el reclamo de los pueblos que ven cómo se impone una lengua hegemónica y es en esa lengua que se mueve el sector económico, social y político. Estar fuera de ella significa estar fuera de la posibilidad de ser una ciudadana.

De la exclusión de la lengua en la EIB a la fragmentación de la identidad cultural

A la lengua, más allá de su concepto estructuralista que la define como conjunto de signos compartidos, la abordamos más bien respecto de su valor para la identidad. En este sentido, Vargas (2019) propone que las lenguas no son solamente un recurso usado para la comunicación, sino que son receptáculos de la historia y marcadores de las identidades culturales. Además, las lenguas son portadoras de conocimientos, cosmovisiones y maneras de ver el mundo. Por lo tanto, son un tesoro de saberes para sus pueblos.

Por ello la prioridad y la añoranza que tienen las madres y abuelas de la comunidad de Corozal por el fortalecimiento de la lengua garífuna donde la transmisión generacional se ha visto interrumpida como resultado de un racismo estructural y sistemático del

Estado. Desde una pequeña dirección de un centro EIB la profesora Nancy Green lo resume así:

Al Estado no le interesa que nuestra cultura o que las comunidades y nuestros pueblos sigan vivos a través de nuestra lengua y lo que tiene que ver con nuestra cosmovisión; hoy puedo decir, categóricamente, que al Estado no le importa si usted habla garífuna o yo hablo garífuna. Lo que le importa al Estado es que nos mantengamos sumisos dentro del espacio que ellos han pensado y estandarizado para nosotros (Nancy Green, testimonio Oral, Sambo Creek, HND, 12-08-21).

Esos espacios que nos comenta la profesora Nancy son los que la política de EIB ha creado para el abordaje de la lengua y la cultura dentro de la escuela, pero en ellos no se asume el abordaje integral de la cultura, selecciona solo los aspectos *festivos* de la misma como la danza y el vestuario, restando en ambos casos todo el significado ancestral que tiene. Esto contribuye a la folklorización de la cultura y, entonces, cuando un grupo de mujeres o garífunas en general se presentan en un evento público, se suele pensar que es porque van a bailar, como si esto fuese lo único para lo que se las convocara socialmente. Estos prejuicios racistas se refuerzan en los espacios educativos con la no inclusión de los contenidos de diversos elementos culturales que expliquen, desde la espiritualidad garífuna, el significado del tambor, de la danza, la tradición oral y la historia contenida en los cantos garífunas. Ante esta invisibilización de la espiritualidad y los saberes ancestrales, Mirian Miranda expone:

Hay elementos identitarios de la cultura que se pierden y ya lo identificamos nosotros, como, por ejemplo, el tema de los que tocan tambores, pero los que están más en peligro son los que pueden tocar un tambor especial, para una actividad espiritual (Entrevista a Mirian Miranda, Vallecito Colón HND, 15-07-21).

Las ceremonias espirituales garífunas han sido interpretadas erróneamente por quienes no las comprenden. Una mala lectura de estas las hace parecer contrarias a los valores cristianos y han dejado de

ser nombradas en el marco de la educación intercultural e invisibilizadas en los contenidos escolares y espacios áulicos. No obstante, en las aulas sí son bienvenidas las charlas cristianas de grupos evangélicos que hay en la comunidad.

Sobre las mujeres de la comunidad descansa la conservación de la espiritualidad garífuna, que está estrechamente ligada con la salud individual y colectiva. Es a través de la espiritualidad que se busca la sanación del cuerpo y del alma, el reencuentro colectivo, la unión de las fuerzas y la renovación de la esperanza. Por eso, dejar fuera la espiritualidad garífuna significa también dejar fuera a las parteras que saben *leer* el cuerpo de las mujeres, eliminar el uso de las medicinas ancestrales que limpian y fortalecen el alma, es dejar fuera el humo que usan en las ceremonias para purificar los lugares y el espíritu, es excluir a los y las pescadoras que en el *ouchahani* aprendieron a interpretar las olas, el viento y el significado del mar.⁶ Por estos argumentos y posiciones, afirmo que la política de EIB es de cancelación de la identidad cultural de los pueblos, porque solo asume de esa cultura aquellos aspectos que les parece no cuestionan la hegemonía de su modelo político- social, religioso y económico racista.

Pero las actoras locales advinieron y asumieron la conservación de los aspectos claves de la identidad cultural, conservan y practican cotidianamente, aunque la escuela y la EIB no da cuenta de ello. En el grupo de discusión que programé en la comunidad de Corozal los días 13 y 16 de agosto del 2021 en donde estuvieron las actoras locales, entre ellas madres y abuelas de niñas de la escuela de EIB *Ramón Rosa*, el tema de la espiritualidad garífuna generó diferentes opiniones, pues algunas madres que han cedido ante la cruzada evangelista cristiana que tiene lugar en algunos pueblos y presenta un modelo económico que intenta convencer que esa espiritualidad no genera prosperidad han convencido a algunos de la no participación y

⁶ El Ouchahani se traduce directamente como pescar, pero con un significado que implica una relación y conocimiento del mar.

conservación de las mismas. Pero Doña Eliza, mujer activa en la comunidad, levanta su mano y voz y sonriendo nos dice:

Mire profe, por más que digan de que esas cosas no sirven la comunidad las va seguir haciendo, el Fedu, Lemesi, Chugü, Dugü, Coropátia, Máscaro, Beluria, ouchahani, todo eso... a pesar de lo que digan, de que algunas de esas cosas no son importantes, eso nunca muere (Eliza Flores, actora local de la comunidad de Corozal, en el grupo de discusión 1 del 13-08-21).⁷

Una de las conclusiones más interesantes de este grupo de discusión fue dar cuenta que las estrategias de la comunidad son mucho más efectivas que las del Estado para la conservación de los valores identitarios, pues todos aquellos elementos que fueron excluidos de la política, fueron asumidos por los clubes de danza, el patronato, las colectivas, las madres y abuelas que se auto convocan desde la comunidad y mantienen viva esta herencia cultural. En cambio, la lengua que el Estado asumió como su objetivo principal a través de la EIB es la que se encuentra en franco peligro en la comunidad de Corozal. Confirmando lo que la presidenta de la Organización Fraternal Negra me expresó en una entrevista.

La EIB no solo promueve la renuncia de los valores identitarios, sino que es un plan, tenemos que entender que el sistema educativo EIB es el plan del Estado para despojarte de tu identidad, porque no podés desligar el sistema educativo del sistema capitalista, que apela a la individualidad, que nos desliga de lo que somos como persona humana, el sistema capitalista te deshumaniza, entonces tenemos que buscar una educación hoy por hoy que te humanice y nos traiga de vuelta hacia la naturaleza y a nuestra identidad (Mirian Miranda, entrevista realizada en Vallecito Colón, HND, 15-07-21).

⁷ Ceremonias y rituales que conforman la espiritualidad garífuna, se realizan siempre en el marco de una colectividad e implican la convivencia y el acompañamiento en el dolor, la curación, la alegría, el agradecimiento, la sanación u honrar la memoria de lxs ancestrxs.

El territorio, los elementos identitarios y la memoria sensorial y colectiva como mecanismo para su conservación

El territorio es un lugar en constante disputa, que está estructurado por las dinámicas comunitarias y las políticas que lo atraviesan. Es analizado, pensado y sentido desde la mirada de las actoras locales; en el territorio, se da el encuentro de proximidad con la tierra, el vínculo con el mar y es el recuerdo que lleva a una memoria sensorial que las mujeres garífunas caminan, sienten, encarnan. Se presenta, en este estudio, el territorio como una categoría que no puede ser distanciada del estudio de las políticas de la EIB. No obviamos que también recibe una lectura por parte del Estado y está atravesada por el paradigma de interculturalidad relacional que sustenta sus políticas desde un modelo económico a la medida de un proyecto de modernidad colonial y que mantiene desde la construcción del Estado nación una vigencia en sus formas, sus imaginarios y en las relaciones de poder.

El vínculo que se realiza entre espacio y poder es para argumentar que en el espacio hay poder y este genera una geografía de desigualdad entre las personas, países, regiones, etc. También para mencionar que hay diferentes formas en que este poder se representa en un mismo espacio y es ahí donde profundiza en las desigualdades de género que se dan en los espacios (Cruz, 2016, p. 39).

Revisar cómo este vínculo es percibido por las actoras locales y líderes comunitarias, y cómo también se van constituyendo las estrategias de comunicación y defensa para la conservación de la vida es clave para reformular la idea de educación intercultural bilingüe, porque el territorio es lo que permite la vida y es el espacio donde la desigualdad se combate o se profundiza. La concepción del territorio que retomo en esta investigación es la planteada por las mujeres de la comunidad de Corozal y las líderes garífunas y su estrecha relación con la educación, con la soberanía, la vida y el poder.

Presento el análisis con base en las tres dimensiones de esta categoría, las cuales son:

1. Territorio ancestral
2. Amenaza territorial
3. Defensa territorial

Desde la comunidad de Vallecito, Colón, donde el pueblo garífuna de Honduras desarrolla una recuperación de tierras, sin energía eléctrica, sin carreteras y rodeados de guardias que defienden el cultivo de palma, las mujeres, hombres y niños que ahí residen y resisten promueven la siembra de cocos, plátanos, yuca y cría de animales para su subsistencia, bajo un modelo alternativo y en un claro ejercicio de democracia y soberanía alimentaria. Desde ese lugar, Mirian resume la importancia del territorio ancestral con estas palabras:

En el territorio está la subsistencia, es donde encuentro salud, educación y me cultivo como persona, por eso no podemos dejar de luchar por el territorio, porque los tambores y los cayucos no se venden en los supermercados; necesitas la tierra, los árboles y esos están en el territorio. No puede haber identidad cultural sin territorio, sería una identidad sesgada. El territorio es vital (Mirian Miranda, entrevista en Vallecito, Colón, HND 15-07-21).

A kilómetros de aquel lugar, en una comunidad más próxima a la ciudad de La Ceiba, en una cancha deportiva rodeada de jóvenes, existe un proyecto comunitario liderado por Kathia Martínez, una joven garífuna originaria de la comunidad de Corozal, que al respecto me comenta:

Este es el lugar donde vivimos, es el lugar a donde pertenecemos y tenemos que darle cuidados, no permitir que venga cualquier individuo, cualquier persona de otro lado a querer venir a mandarnos aquí, pues, el territorio es nuestra casa. Es algo nuestro. Algo que nos pertenece ¿me entiende? Cuando hablamos del territorio, nos sentimos

apropiadas de este espacio (Kathia Martínez, entrevista realizada en la comunidad de Corozal, 13-08-21).

El concepto de territorio concebido desde los liderazgos comunitarios y las actoras locales está ligado a la vida, es ahí donde la vida es posible y es en el territorio donde se sana, se aprende, se fortalece la identidad, por eso defender el territorio para las comunidades significa defender el derecho a existir, a ser y a vivir.

En uno de los grupos de discusión que realicé en la comunidad de corozal el 16 de agosto del 2021, solicité a las actoras locales describir mediante un dibujo la comunidad. Todas las mujeres del grupo de discusión partieron de dibujar el mar como parte del territorio y, aunque consideraron algunos aspectos y lugares por el que guardan un significado especial, coincidieron en que “Cada una ve la comunidad desde su punto de vista. Pero todos sabemos que esta es nuestra comunidad, es nuestra casa, la tenemos que cuidar. (Maribel Valerio, grupo de discusión en la Esc. Ramón Rosa, Corozal, HND).

Imagen 1. Dibujo realizado por las madres y abuelas del grupo de discusión “Emeniguini hou warahünü” (Esperanza para nuestros niños y niñas), realizado en el salón de la escuela Ramón Rosa de la comunidad de Corozal, Honduras



Fuente: archivo personal.

Al momento de realizar la actividad, entre risas, las madres y abuelas comentaron que no recordaban la última vez que habían hecho un dibujo, pero que podían describir la comunidad a ojos cerrados, apuntando las diferencias entre cómo era el lugar durante su infancia y juventud y como es ahora. Sarina Martínez, una madre joven, comentó, mientras dibujaba, cómo se iban reduciendo los espacios de playa a los que podían ir con sus hijos, debido a que los restaurantes y otros negocios turísticos atraen personas ajenas a la comunidad y ya no resulta un lugar seguro por la afluencia de desconocidos que ingieren bebidas alcohólicas a orillas de la playa.

Doña Erlin Cáceres propone dibujar unos niños a orillas de la playa jugando pelota:

Voy a dibujar unos niños aquí, aunque parece que la comunidad se está quedando sin niños, poco a poco solo escucho cuando dicen: -Los niños de fulana ya se los llevaron para el norte y otros que ya llegaron y otros que ya se van (Erlin Cáceres, grupo de discusión realizado el 16-08-21 en la escuela Ramón Rosa de la comunidad de Corozal).

Al finalizar la actividad, cada grupo presentó su dibujo, comentaron las coincidencias, entre ellas el vasto mar en cuyas cercanías han construido su vida y su historia, las anécdotas de las amigas y compañeras que ya no están, las palmas de coco que permanecen en la playa donde sobrevuelan los pelícanos que se apresuran a capturar las carnadas que desechan los pocos pescadores que aun realizan la faena. La calle principal donde cada enero se autoconvocan creyentes y no creyentes para la celebración de la feria patronal, dedicada al *Cristo negro* que parece estremecerse con el sonido del Tambor mayor, las maracas y el caracol. Dice Yadira Arzú, madre de una niña que estudia en esta escuela, que a sus cuarenta y cuatro años no conoce mejor lugar para vivir que su comunidad y que ella sí quiere que su hija crezca y viva aquí y que aprenda hablar garífuna y sienta orgullo de su cultura.

Imagen 2. Dibujo realizado por las actoras locales de la comunidad de Corozal en el grupo discusión nombrado por ellas como “Creando y aprendiendo”, realizado el día 16 de agosto del 2021, en la misma localidad



Fuente: archivo personal.

Con estos ejemplos que comparto, resumo que la mirada al territorio y la comunidad se va construyendo a partir de recuerdos individuales y colectivos, sin embargo, coinciden en que el territorio es la casa común y por lo tanto, los cuidados deben ser colectivos. La concepción del territorio desde su significado ancestral está ligado a la tradición oral y al relato que se ha construido en torno a él. Esta forma de narrarlo en primera persona establece un vínculo muy cercano y un sentido de pertenencia que se expone en el siguiente apartado.

La memoria sensorial y el sentido de pertenencia de las mujeres garífunas sobre el territorio

Cuando las actoras locales se refieren al territorio, se entrecruzan las categorías de análisis de esta investigación, porque el territorio es para ellas el lugar desde el cual se construye y se fortalece la

identidad cultural y se pone en práctica una interculturalidad que no oculte las relaciones de poder, que aborde la profunda desigualdad social y que cuestione el racismo persistente. Las actoras locales afirman que no puede haber identidad sin territorio, porque es el lugar donde se teje la vida comunitaria y está contenido de esos recuerdos personales y colectivos, los territorios son espacios vividos y le dan un sentido al pertenecer, que va más allá del aspecto material. Aquí algunas frases que dan cuenta de esos recuerdos que hacen del territorio un espacio vivido.

Yo estaba bien pequeña y recuerdo porque iba a jugar ahí y era aquel olor tan delicioso cuando era época de mangos, era una casona enorme y estaba lleno de aquella gente, de mujeres que vendían, que llegaban ahí y les daba donde quedarse y después salían a vender, eso es trabajo de recolección de las madres, de las mujeres garífunas (Mirian Miranda, entrevista en Vallecito, Colón, HND, 15-07-21).

La cultura garífuna desde nuestra identidad, creemos que el pueblo garífuna es recolector y sobre todo las mujeres y ese trabajo de recolección le permitía el reconocimiento del territorio y uno desarrollaba un apego con su tierra (Mirian Miranda, entrevista en Vallecito, Colón, HND, 15-07-21).

En las cocinas comunitarias, ahí entre todas porque nunca se horneaba casabe sola.⁸ Bueno, ahora hay gente que lo hace individual, pero antes se reunían todas en una casa y entre todas se hacía el proceso. Yo iba con mi abuela, lo que agarraba era el aro o la orilla del casabe, entonces yo sabía que cuando ya estaban cortándolo, yo tenía que ir agarrando la orilla del casabe, a mí me tocaba esa parte. Ahora como que hay máquina ya no se hace, pero esa era la parte que a mí me tocaba. Esa es mi vivencia de antes y que hoy ya no está (Glenda Amaya, entrevista en el Centro de Alcance de la comunidad de Corozal, HND, 13-08-21).

⁸ El *casabe* es un alimento garífuna elaborado a base de yuca, que por la complejidad del proceso se elabora en colaboración comunitaria.

Con esas señoras creo que es una de las razones por la que aprendí bastante de garífuna, porque ¿quién iba a hablar español ahí? Nadie. Mi abuela no hablaba español, solo garífuna (Glenda Amaya, entrevista en el Centro de Alcance de la comunidad de Corozal, HND, 13-08-21).

Estos testimonios, muestran que permanecen presentes los rasgos de la identidad cultural y la memoria sensorial del territorio, esa memoria que construyó de alguna manera el relato sobre la forma en que se hacen las cosas, la tradición y la explicación en torno a ellas. De igual manera se observa cómo estos recuerdos parten de eventos colectivos, no individuales, parten de lo que observaban de las mujeres de su comunidad y del rol que cumplían y que las hizo sentirse parte de esa colectividad, de esa comunidad.

El arraigo al territorio comunitario reside en la memoria, en detalles tan frescos como el olor de la fruta, en el recuerdo de las mujeres trabajando en colaboración y no en competencia. Ese recuerdo que sigue vigente y que les alerta de las amenazas y los peligros. Eliza Flores, madre de cuatro hijos e hijas en edad escolar, evoca esos recuerdos en lengua garífuna:

Deinme hadüngua mutu hama lida añahani o lida (río) aba hadume-
ha hungua lau geifuna, aba ti hagambu iñahini, aba ti hame hafendi-
ra hañeñei, ora le su katei le feidiha aba ti lafeidiu wañeñei.

Cuando la gente se encontraba el río o cuando iban a hornear al fuego, entonces hablaban en garífuna y los niños escuchaban y aprendían, pero todo eso se perdió y también se está perdiendo nuestra lengua. La gente ya no se encuentra, lo hacen todo en su casa, solos. (Eliza Flores, grupo de discusión, realizado en la escuela Ramón Rosa, Comunidad de Corozal, 16-08-21)

Los recuerdos evocan siempre eventos cotidianos pero colectivos en los que de forma espontánea se transmitía la lengua y los saberes.

Con mi abuela sembrábamos la yuca, todo se va preparando para el casabe, recuerdo todavía cuando íbamos a buscar leña, a pescar,

yo por eso aprendí a pescar, yo pescaba (Eliza Flores, grupo de discusión, realizado en la escuela Ramón Rosa, Comunidad de Corozal, 16-08-21).

Esta memoria sensorial del territorio y de las prácticas culturales, son en gran medida la base para el reconocimiento de los elementos de la identidad cultural y del territorio. En los grupos de discusión, los encuentros dialogados y testimonios recogidos se evocan recuerdos, parecen convocar la nostalgia, pero no es en sí una nostalgia apegada a la pérdida, sino más bien a la esperanza, a las formas de vida y a las estrategias para conservarla, como si en el recuerdo, estuviera plasmada la ruta de lo que se debe hacer para recuperar lo que por parte del Estado se ha puesto en peligro.

De las amenazas al territorio y su relación con la EIB

Desde la perspectiva de las actoras locales se entiende como amenaza al territorio toda posibilidad endógena o exógena que atenta contra la forma de vida comunitaria de los pueblos. En los grupos de discusión, se intentó categorizar estas amenazas y, aunque se identificaron algunas como altamente destructivas de la vida comunitaria, se llegó a la conclusión de que no hay amenazas pequeñas, que todo lo que irrumpa contra los derechos ancestrales, limita la vida y destruye de a poco la identidad cultural.

La configuración de las violencias hacia los pueblos, las mujeres, las organizaciones comunitarias y líderes locales es tan múltiple como variada, pero de entre todas esas violencias, hay una que es producida por un sistema que es contrario a la vida misma, contrario a la diversidad cultural y que hace que ser líder sea peligroso, ser mujer sea peligroso, ser negra, ser niña, ser joven, defender la tierra, el río o el acceso al mar, todo es peligroso. Así definen las actoras locales estas amenazas.

Yo recuerdo cómo hace algunos años cuando comenzaron a criminalizar y a judicializar prácticamente todo (Miriam Miranda, entrevista realizada en Vallecito, Colón, HND, 15-07-2021).

La amenaza latente a nuestros territorios no es solo al territorio, es también la amenaza a nuestra integridad física, como garífuna, como mujer negra y como pueblo (Nancy Green, testimonio oral, Sambo Creek, Atlántida, HND, 12-08-21).

La migración, la venta de drogas en el territorio, pasan lanchas y eso del turismo, aquí viene gente hacer lo que no pueden hacer en sus residenciales, beben, consumen ya no podemos dejar ir los niños algunos lados de la playa, porque no es seguro (Sarina Martínez, grupo de discusión, Corozal, Atlántida, HND, 16-08-2021).

Por otro lado, la poderosa industria del narcotráfico impone un miedo y una amenaza aparte, la proximidad al mar resulta siempre un atractivo para el trasiego de droga, las visitas de personas totalmente ajenas a la comunidad generan el miedo que las encierra en sus casas, un miedo y un encierro distinto a la pandemia, un encierro dentro de otro encierro. “La migración, la gente se va, los jóvenes se van, solo quedan los viejos” (Erlin Cáceres, grupo de discusión, Corozal, Atlántida, HND, 16 agosto 2021).

La soledad del territorio, el vaciamiento comunitario que provoca la migración, es visto como una amenaza, que, al verse desprovisto de su fuerza joven, es aprovechado por el Estado para la promoción e imposición de proyectos que atenta en contra de las formas de vida de la comunidad, las actoras locales coinciden en que una educación que fortalezca la identidad cultural de los pueblos, no puede ser posible en un ambiente de inseguridad, de constante zozobra, que no reúne condiciones básicas para el desarrollo humano, es por esa razón que las amenazas territoriales son el ejemplo de la desigualdad social y de un racismo que esconde un Estado que impulsa políticas de EIB para los pueblos indígenas y negros, pero paralelamente genera condiciones que favorecen la migración, la venta del territorio, la imposición de

proyectos turísticos, la concesión de los recursos naturales, la persecución, secuestro y desaparición de líderes locales, etc.

Si el territorio está amenazado, esas amenazas de alguna manera llegan a la escuela y forma parte también contra todo lo que hay que luchar (Maribel Valerio, grupo de discusión, Corozal, Atlántida, 16-08-2021).

Desde esta perspectiva expuesta en los comentarios de las participantes de este estudio, se extrae que no se puede desarrollar la EIB en un territorio constantemente amenazado y que la escuela no puede permanecer ajena a dichas amenazas. La EIB ha sido hasta ahora una política educativa que tolera la violación de los derechos ancestrales y que promueve, bajo el manto de la indiferencia, el despojo de los territorios, que alienta la desesperanza de quienes aspiran a irse de la comunidad porque no encuentran en ella garantías para la vida, cediendo por una falsa idea de lo que significa el desarrollo sus territorios y recursos naturales. La EIB ha contribuido por acción y por omisión con el debilitamiento de la identidad cultural y el borramiento de la historia negra en Honduras. Esta impronta de la Educación Intercultural Bilingüe no ha sido más que una réplica exacta de una educación diseñada para el aniquilamiento de lo diferente, la homogenización nacida del ideal racista que dicta la existencia de un solo tipo de ciudadano útil al proyecto de Estado nación, y ese individuo es siempre varón, siempre heterosexual, cristiano y por supuesto blanco.

La instalación del terror por parte de las fuerzas de seguridad del Estado en las comunidades garífunas de Honduras, mismas donde funciona la EIB, son percibidas como una clara muestra de la ambigüedad del discurso del Estado que por una parte dice respetar y valorar la diversidad cultural y por otra persigue y judicializa los y las defensoras del territorio y los recursos naturales, una educación que transita al filo del miedo y del silencio al que muchas maestras se ven obligadas como resultado de la constante vigilancia e intimidación que se ejerce en las comunidades por parte de los cuerpos

militares, de los cuales existen denuncias y medidas cautelares por organismos internacionales para proteger la vida de líderes comunitarios. Pese a ello, los recientes hechos de la Comunidad de Triunfo de la Cruz donde cuatro jóvenes líderes garífunas fueron sacados de sus hogares el dieciocho de julio del año 2020 y hasta el momento en que se escriben estas líneas se desconoce de su paradero y existencia. A razón de esto, una maestra que pidió no se incluyera su nombre comentó con temor en el grupo de discusión, lo siguiente:

No es seguro aquí, se siente el miedo, por los muchachos del patronato y lo que le pasó a los de Triunfo de la Cruz. (Maestra de la escuela Ramón Rosa, grupo de discusión 16-08-2021).⁹

A esto hay que sumarle la individualización de la vida comunitaria como resultado del miedo, donde muchas de las actividades que antes eran colectivas han pasado a realizarse en solitario, promoviendo la desarticulación de la vida comunitaria e instalando un distanciamiento que no solo es físico sino también cultural. La inseguridad provoca miedo y el miedo distancia, así es como opera este modelo de interculturalidad que se reduce al espacio escolar desvinculado de las luchas y de la vida comunitaria, una educación intercultural que pretende reducir su paradigma a los aspectos meramente festivos de la cultura banalizando la cosmovisión de su lengua, espiritualidad e identidad cultural que es donde radica la fuerza de su historia y resistencia.

Aquí estamos como quien dice sálvese quien pueda, cada quien viendo por lo de su casa o su aula y el otro que se ocupe de lo suyo (Idaisa Nuñez, grupo de discusión en Corozal, Atlántida, 16-08-21).

⁹ Triunfo de la Cruz es una comunidad garífuna de Honduras que mantiene una demanda contra el Estado en la Corte Interamericana de Derechos Humanos y que, en el marco de la emisión del fallo a favor de la Comunidad en el litigio de los territorios ancestrales, se registró el 18 de julio 2020 el desaparecimiento de cuatro jóvenes líderes de la comunidad y miembros del patronato local. A un año de su desaparición no se conoce su paradero.

Problema serio que va a llegar un momento que ya no se va poder hacer sálvese quien pueda, porque si en la comunidad estamos inseguras de nada sirve que yo en mi casa tenga mis hijos bien cuidaditos y todo porque en algún momento tiene que salir (Idaisa Nuñez, grupo de discusión en Corozal, Atlántida, 16-08-21).

Las actoras locales coinciden en que la seguridad de la casa no basta, es necesario extender esos cuidados a toda la comunidad. El cuidado de la niñez no se restringe al hogar, lo que refuerza el concepto de familia extendida a la comunidad, que existe en los pueblos garífuna.

En el análisis de la EIB, no puede obviarse el análisis del contexto, pero no solo en el que se creó sino también en el que se aplica. Siendo así, es necesario cuestionarse si en este contexto en el que se aplica la EIB se generan las condiciones ideales para su fracaso. Por lo que pude observar en la comunidad y lo descrito por las actoras locales, se puede interpretar que, bajo el paradigma intercultural relacional que opera la política, el Estado que pone en marcha el modelo EIB, es también el que promueve acciones encaminadas a generar diferentes tipos de violencias como las que se han descrito en este apartado.

De los proyectos del Estado y su repercusión en la percepción de las actoras locales en el marco de la EIB

En las investigaciones mediadas por una horizontalidad en el abordaje del tema de estudio, la interpretación de la investigadora y las preocupaciones de las actoras locales son igualmente importantes y necesarias para ofrecer una perspectiva más amplia de cómo se percibe la interculturalidad desde la escuela y la comunidad. En este sentido, es imperativo plasmar aquí algunos elementos del ámbito social y político que en un inicio no habían sido pensados, al menos desde mi primer planteamiento en relación a la EIB. La profundidad de estos temas tan presentes en la mente de las actoras locales demuestran la claridad que tienen en cuanto a lo que debería ser un

modelo educativo a la altura de su identidad cultural y de su tiempo. Fue así como, al estar en el campo realizando las entrevistas y levantando los testimonios, pude percibir la relación directa que ellas ven entre la EIB y el no abordaje, en los espacios educativos de su comunidad, de los temas relacionados con las ZEDES, la crisis climática, la desaparición de los líderes comunitarios y la corrupción, la baja calidad de los servicios públicos, la conectividad para las clases en línea.¹⁰

En la opinión de las actoras locales, urge una educación para y desde la opinión de las mujeres organizadas y las líderes comunitarias, urge el involucramiento de una comunidad que reclame una educación con una interculturalidad crítica, que prepare a las y los docentes para el abordaje de estos temas en consejos de maestras y madres y padres de familia, promoviendo en niñas y niños conciencia social comunitaria. Mirian Miranda lo plateó de la siguiente manera:

¿Cómo se explica que en las escuelas de nuestras comunidades no se les enseñe a los niños y niñas el tema de la crisis climática? ¿cómo se explica que en las escuelas no se aborden el tema de las ZEDE en consejo de maestros y de madres y padres de familia siendo que corre peligro la comunidad, las casa y escuela, el tema de que el agua es ya un bien preciado? Y, como las personas que defienden el territorio y los recursos naturales están directamente amenazados, los niños lo saben, lo comentan, pero la escuela es ciega, sorda y muda a lo que se vive en la comunidad, más bien prohíben la participación en estos asuntos que viven en la comunidad, como caminan los niños en Triunfo de la Cruz después del secuestro de los líderes comunitarios. Yo le digo a mis compañeros: “Esto es la herencia del colonialismo”. Tenemos que descolonizarnos y eso es un problema porque tienen controlado todo y sobre todo, la educación. Estamos luchando

¹⁰ Zonas especiales de desarrollo (ZEDES) Son una propuesta del gobierno de Honduras para ceder partes del territorio a la inversión extranjera y conformar zonas con independencia y seguridad jurídica, como una estrategia para atraer inversión a cambio de la concesión de territorio nacional.

contra todo un sistema y un modelo que tiene todo a su favor y que tiene controlada la educación (Miriam Miranda, entrevista realizada en Vallecito, Colón, HND, 15-08-21).

El paradigma de Interculturalidad Crítica cuestiona el papel del Estado, que por un lado impulsa políticas de EIB y por otro promueve proyectos que generan un sentimiento de inseguridad comunitaria por la inminente posibilidad de la puesta en marcha de iniciativas encaminadas a despojar a las comunidades del territorio y de los recursos naturales de los cuales han sido custodios ancestrales.

La teoría decolonial demanda de la escuela un papel más crítico, que cuestione desde el saber estos posicionamientos del Estado. Sin embargo, la interculturalidad relacional promueve una pasividad cómplice e impulsa una escuela que subsiste al margen de estos contenidos, guardando una distancia que se traduce, por parte de las actoras locales, en indiferencia.

No quisiera utilizar la palabra corrupción, pero no sé qué palabra pudiera yo utilizar, porque eso es una amenaza para todos, porque es mucha corrupción y eso hace que para la educación no haya nada, eso hace que nos manden proyectos que nos quitan el territorio, los ríos, la playa y si alguien se opone, pues la misma corrupción lo mata para que se calle para siempre (Maestra de la escuela Ramón Rosa, grupo de discusión, 20-08-21).

Estrategias comunitarias para la defensa del territorio.

Habiendo señalado los aspectos que desde la EIB contribuyen al debilitamiento de la identidad cultural garífuna, es importante también apuntar las estrategias de la comunidad para hacer frente a todos esos aspectos que favorecen el desplazamiento del territorio, la pérdida de la lengua, el desconocimiento de la historia y sus saberes. A pesar del miedo que señalaban las maestras y madres, ellas saben

entretejer formas de resistencia ancestral para proteger la comunidad, su identidad, su espiritualidad y sus raíces, las cuales serían más efectivas si existiera un modelo educativo planteado desde y para la comunidad.

Mientras se trabaja en la construcción de una interculturalidad que permita una escuela abierta y sin miedos al reclamo de los pueblos, las actoras locales de la comunidad de Corozal, siguen hablándole en garífuna a sus hijas esperando que un día estas no respondan en español, siguen conformando sus clubes de danza porque en sus cantos guardan la memoria de una historia negada en los textos escolares, siguen esperando a orillas de la playa el retorno de los pescadores, ellas maestras, madres y abuelas se organizan y acuden al llamado de su líderes y líderesas para defender el territorio que es en resumen la posibilidad de vivir.

Una de las estrategias que me compartieron es la transmisión y uso de la lengua como un mecanismo de defensa, que les permita a los niños y niñas cuidarse mutuamente ante las amenazas externa a la comunidad en donde viven. Las maestras y madres hablan en lengua garífuna en presencia de las autoridades educativas que llegan desde la ciudad y sugieren el reforzamiento de la clase de español.

Las ceremonias espirituales que se realizan en la comunidad permiten la asistencia de niños y niñas, convirtiendo la comunidad en una escuela abierta para el fortalecimiento de la cultura.

Refuerzan y motivan el uso del cabello natural, ahora es más frecuente ver cómo las jóvenes renuncian a lacear su cabello y además se ha extendido el uso cotidiano de la vestimenta tradicional o algunos elementos de la vestimenta como el uso del *musue*, parte de la vestimenta de las mujeres que consiste en cubrir su cabello con un pañuelo diseñado exclusivamente para eso.

Pude observar cómo el arte, particularmente la música, es una herramienta poderosa para la promoción de la cultura, las canciones garífunas cargadas de simbolismos se mantienen vigentes en la comunidad y son entonadas en las festividades, pero también en las luchas. Las actoras locales tienen claridad total sobre el valor

de su identidad cultural y la importancia de su legado a las nuevas generaciones.

Pero ahora tenemos que enseñarles no solo la lengua y la cultura, ahora también tenemos que enseñarle a organizarse, a defenderse y a cuidarse para que sobreviva allá afuera; o sea que hay que educarlo para eso (Maestra de la escuela Ramón Rosa, grupo de discusión realizado el 16-08-21).

La organización del pueblo garífuna ha sido fundamental para su subsistencia, la comunidad siempre se agrupa en torno a las luchas que no solo son de Corozal, sino de los garífunas y pueblos indígenas en general, se valora el liderazgo, pero se tiene clara conciencia del riesgo que implica asumir abiertamente la defensoría del territorio, los recursos naturales y el derecho de los pueblos.

Buscar esas piezas, ¿verdad? De esos hombres y de esas mujeres que realmente... van a dar el todo por el todo, pero no queremos mártires, porque tampoco se trata de dar la vida para que esto surja (Nancy Green, Testimonio Oral, 12-08-21).

Hacer un trabajo de auto gestión comunitaria, en el que se generen las condiciones para que la juventud encuentre razones para permanecer en su comunidad, para poder vivir en ella, pero el sistema educativo tal como está los destierra (Miriam Miranda, entrevista realizada en Vallecito, Colon, 15-07-2021).

El destierro al que se refiere no solo es físico o territorial, existen otras formas de expulsión que denuncian las actrices locales, madres, abuelas y maestras. La educación concentra muchas de ellas, puesto que evidencian cómo en la escuela se lleva a cabo un destierro epistemológico cuando sus saberes, sus formas de vida, su cosmovisión no es admitida en su conjunto sino fragmentada, despojada de su esencia, cuando su vestimenta, gastronomía y danzas son abordadas como un elemento folklórico, pero se niega su espiritualidad, se invisibiliza su historia y se crean las condiciones para que su vida en comunidad sea cada vez menos posible.

Reflexiones finales

Lo observado en la comunidad y en la escuela resumen el andar de mi experiencia como estudiante y maestra, originaria de una comunidad garífuna de la que tuvimos que salir buscando oportunidades de estudio, renunciando a gran parte de la propia identidad puesta en cuestión en cada uno de los espacios académicos a los que accedía, en medio de una dualidad que produce primero el dejar de hablar mi lengua para dominar la lengua de la escuela y la universidad y después sufrir la pena de no hablar como se debe mi propia lengua que ahora me es exigida por parte del mismo sistema que me la quitó. Eso es en resumen la EIB para mí: un sistema que te despoja de tu propia identidad para luego culparte por no mantener íntegra y vigente tu cultura. Un modelo cínicamente racista y profundamente capitalista, que nos acusa de usurpar nuestras propias tierras, que infunde el terror y que desde hace más de doscientos años mantiene empobrecidas a las comunidades negras e indígenas con el propósito de borrar su historia a tal punto de negar la existencia misma.

La EIB en Honduras tiene más de treinta años de implementación y en todo este tiempo no hay evidencia alguna que demuestre la eficiencia de una política educativa diseñada para el fracaso de quienes en ella buscan la formación y lo que encuentran es un blanqueamiento, que, ante la imposibilidad de aclararnos la piel, intentan por todos los medios modificar nuestras formas de vida, de afrontar la muerte, de orar, comer, pensar, la manera de interpretar el mundo, las costumbres, gustos, todo.

La EIB descalifica los saberes ancestrales, anula la espiritualidad de los pueblos, desvaloriza la lengua y precariza la educación de los pueblos. A través de este sistema de educación intercultural, se promueve la desmovilización de una población a la que insisten llamar minoría que difícilmente accede a espacios de representación en la vida política, la ciencia, el arte, la academia, etc. La folklorización de la cultura es el resultado de una EIB insipiente que niega la posibilidad

de construir modelos educativos que cuestionen la desigualdad social generada por un sistema económico que no es compatible con la vida, que empobrece, desplaza y destruye la comunidad.

Ante esto, proponen la auto gestión comunitaria, que consiste en que, sin dejar de exigir al Estado el cumplimiento de su función, la comunidad no ponga toda su esperanza en una respuesta a sus planteamientos, sino que comience por sí misma a generar las condiciones para que dentro de ella sea posible la vida y que, en esas posibilidades, se desarrollen las oportunidades para que los jóvenes vuelvan la mirada a su territorio y a sus comunidades como el lugar donde se puede crecer, aprender, pero sobre todo vivir con bienestar individual y colectivo.

Sin duda, en la comunidad, reside la sabiduría, la claridad y la resistencia para cambiar todo lo que deba ser cambiado. A las actoras locales las avala un caminar de más de 200 años por el reclamo y la construcción de modelos de salud, educación y democracia surgidos desde la cosmovisión de los pueblos. Este trabajo procuró un intercambio de las ideas y los sentires en torno a la EIB. En dicho intercambio, este trabajo queda a deber, puesto que me ha dejado claro que la academia tiene poco que ofrecer cuando piensa e interpreta las políticas educativas desde los conceptos que avalan la estandarización y los datos. En la comunidad, la educación es cuestión de vida, de tierra, identidad y cultura. No es posible pensarla fuera de esas posibilidades. Esto cambia por completo mi forma de concebir la escuela, el poder, el Estado; a partir de esto entiendo que la escuela es la comunidad y que el poder está en su gente.

Finalmente, las actoras locales están conscientes que la lucha por una educación que integre con dignidad la identidad de los pueblos, así como la defensa del territorio y los recursos naturales requieren esfuerzos de largo aliento y que para sostenerlos en el tiempo es necesario no perder la esperanza, ni la alegría. En ese sentido, se mantienen vivas con la plena confianza de que mientras existan seguirán siendo las custodias de una herencia cultural ancestral que han asumido el compromiso de legar.

Hay un resurgir de una población que antes estaban metidos en los escombros, que estaban allá sumergidos, hoy ellos desde allá levantan su voz, defienden los ríos, el territorio y se están preparando, ahora no hayan como frenarnos (Nancy Green, Testimonio oral, Sambo Creek, Honduras, 12-08-21).

Bibliografía

Akotirene, Carla (2018). *Interseccionalidade*. San Pablo: S. C. PÓLEN.

Amaya, Jorge Alberto (2011). Los Negros Garífunas de Cristales. *AFRODESC, Cuaderno d*, 1–845.

Cepeda Ortega, Jesús (2018). Una aproximación al concepto de identidad cultural a partir de experiencias: el patrimonio y la educación. *Tabanque. Revista Pedagógica*, 31(31), 244. <https://doi.org/10.24197/trp.31.2018.244-262>

Cruz Hernández, Delmy Tania (2016). Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *Solar*, 12(1), 35–46.

Desigualdades y violencias de género en América Latina y el Caribe - CLACSO. (n.d.). Retrieved November 20, 2021, from <https://www.clacso.org/desigualdades-y-violencias-de-genero-en-america-latina-y-el-caribe/>

Dussel, Enrique (2017). La nueva edad del mundo. Transmodernidad. *Filosofías Del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, 180(hasta 1969), 257–294.

Fanon, Frantz (1952). *Piel negra, máscaras blancas*. Du Seul Ediciones.

Locatelli, Rita (2018). *La educación como bien público y común*. XL, 178–196.

Lorde, Audre (2007) *The Black Unicorn*. New York: Norton Company

Molano, Olga L. (2007). Identidad cultural un concepto que evoluciona. *Revista Opera*, 7(6), 69–84.

Quijano, Aníbal (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *CLACSO*, 28(1), 255–301. www.clacso.edu.ar

Resina de la Fuente, Jorge (2011). Cuadernos Interculturales. *Cuadernos Interculturales*, 9(16), 81–92. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55218731006>

Vargas, C. (2019). *Interculturalidad e inclusión en el marco del año internacional de las lenguas indígenas*. 28(2), 17.

Walsh, Catherine (2020). *Gritos, grietas y siembras de nuestros territorios del sur*. Quito: Abya-Yala.

Sobre los autores y autoras

Gonzalo Ernesto Aguilar Riva. Catedrático de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas e investigador del Observatorio de Políticas Públicas de la Universidad Francisco Gavidia. Es economista por la Pontificia Universidad Católica del Perú y magíster en Políticas Públicas por la Universidad de Chile. Investiga sobre programas sociales, mercado de trabajo y educación. Es consultor de organismos internacionales e instituciones públicas. Es peruano, tiene 35 años, vive desde hace 8 en El Salvador y es papá de Emma desde hace 1. gaguilarr@fen.uchile.cl. Perú.

Andrea Artavia Vargas. Psicóloga y educadora por la Universidad de Costa Rica. Es estudiante de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Ecuador. Su trayectoria se ha vinculado al acompañamiento, fortalecimiento e investigación de procesos comunitarios en Costa Rica y Nicaragua, y en particular, al acompañamiento de mujeres rurales. andreartavia@gmail.com. Costa Rica.

Diana Marcela Blanco Betancourt. Ecóloga, magíster en Ciencias Ambientales y magíster en Ciencias, con énfasis en Gestión Ambiental y de Recursos Naturales. Candidata doctoral en Ciencias de la

Ecología y Desarrollo Sustentable de El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR). dianimarceblabe@gmail.com. México.

Debie Inés Buelto Harry. Maestra en enseñanza de Lenguas con orientación en Español. Diplomada en Investigación Científica Aplicada. Doctoranda en Educación y Políticas Públicas. Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán. debieharry@hotmail.com. Honduras.

Alba Carosio. Doctora en Ciencias Sociales, directora de la Revista de Estudios de la Mujer del CEM UCV, profesora titular de la Universidad Central de Venezuela, sus investigaciones se centran en feminismos, desigualdades y pensamiento latinoamericano. <https://albacarosio.wordpress.com/publicaciones/> albacarosio@gmail.com. Venezuela.

María José Erazo Fernández. Economista y candidata a magíster en Ciencias Sociales por la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. Es técnico analista del mercado laboral de la Unidad de Inteligencia del Ministerio de Trabajo y Previsión Social de El Salvador. Se especializa en investigaciones sobre desigualdades en el mercado de trabajo y en el diseño y evaluación de políticas públicas. Tiene 25 años. majoerazo1@gmail.com. El Salvador.

Katherine Esponda Contreras. Licenciada en Filosofía (Universidad del Valle, 2010) y magíster en Filosofía (2014), especialista en Cultura de Paz y DIH (Pontificia Universidad Javeriana, 2017), docente con más de 10 años de experiencia en áreas de filosofía, ética, humanidades, constitución, educación inclusiva, formación ciudadana, investigadora Junior de Colciencias, con líneas de interés en la ética, la ciudadanía, los estudios de género, y los procesos de memoria colectiva. kesponda@uao.edu.co. Colombia.

Lirio Gutiérrez Rivera. Profesora asociada en el Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. Estudió Ciencia Política (Dr. Phil.) en la Universidad Libre de Berlín y

Antropología (Universidad de los Andes en Bogotá). Ha estudiado temas de planeación urbana y género, seguridad, violencia urbana y exclusión en Honduras y en Colombia. liro.gutierrez@gmail.com. Colombia.

Tito Mitjans Alayón. Doctor de Estudios e Intervención Feministas de la UNICACH, Chiapas, México. *historiadorx, academicx independiente, nacionalidad: cubana, país de residencia: México, activistx feminista afrocubanx, trans-no binarie.* Áreas de investigación Estudios Afrolatinoamericanos, Estudios Afro Caribeños, Feminismos negros, Estudios Queer y Trans afrodiaspóricos. Actualmente es miembro del GT Feminismos, Género y Memorias de CLACSO y del Colectivo Para Eliminar el Racismo A.C. (COPERA). Ha impartido numerosos talleres, seminarios y charlas en diferentes universidades como en Berkeley Harvard y Rutgers University, el Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH, el CESMECA y el COLMEX. titolindodemicoazon@gmail.com. Cuba.

Ana Carolina Moura Fernandes de Almeida. Mestranda do Programa de Pós-graduação Estudos Culturais (PEC), Núcleo de Pesquisa Diálogos Interseccionais e Epistemologias Latinoamericanas (Nupedelas) da Universidade de São Paulo. Email: ana.moura.almeida@usp.br Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7621-3115>

Denise Ocampo Álvarez. Doctora en Ciencias Lingüísticas (Universidad de La Habana), Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello. ocampo.anadenise@gmail.com. Cuba.

Viviana Parody. Doctoranda en Antropología Social (IDAES/UNSAM). Becaria doctoral CONICET (ICA, FFyL, UBA).

Marisa G. Ruiz Trejo. Universidad Autónoma de Chiapas. Doctora en Ciencias Antropológicas y Estudios Latinoamericanos. profesora/investigadora titular de la Maestría en Estudios sobre Diversidad

Cultural y Espacios Sociales, de la Universidad Autónoma de Chiapas. Fue investigadora visitante del Departamento de Antropología de la Universidad de Nueva York (2014 y 2019) y del Departamento de Estudios Étnicos de la Universidad de California, Berkeley (2012). Es activista transfeminista. marisaruitrejoiei@gmail.com. México.

Graziela Tavares de Souza Reis. Doutoranda em Pós-graduação em Integração da América Latina (PROLAM) Núcleo de Pesquisa Diálogos Interseccionais e Epistemologias Latinoamericanas (Nupedelas) da Universidade de São Paulo. Email: grazielareis@usp.br Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9165-8024>

Liliana Elizabeth Trejo Rodríguez. Antropóloga sociocultural, formada en Universidad de El Salvador, cuenta con una especialización en Estudios de Género Feminista por parte de la Universidad Autónoma de México (UNAM). Actualmente realiza estudios de posgrado sobre Políticas Públicas en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-COSTA RICA). Su experiencia y formación académica ha estado vinculada principalmente, con investigaciones e incidencia política desde la sociedad civil; sus principales áreas de interés son juventudes, género, mujeres y personas privadas de libertad y derechos sexuales y reproductivos. trejo.lilith@gmail.com. El Salvador.

Vivian Urquidi. Docente no Programa de Pós-graduação em Integração da América Latina (PROLAM), e no Programa de Pós-graduação em Estudos Culturais da Universidade de São Paulo, e coordenadora do Núcleo de Pesquisa Diálogos Interseccionais e Epistemologias Latinoamericanas (Nupedelas). Email: vurquidi@usp.br Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4349-7179>

Desigualdades y violencias de género en América Latina y el Caribe

Karina Batthyány (Ed.)

Los índices de feminidad de la pobreza, los sesgos de género de las políticas fiscales, las brechas salariales por género y etnia y la división sexual e internacional del trabajo dan cuenta de que las políticas públicas implementadas siguen siendo limitadas e insuficientes en la mayoría de los países. ¿De qué modo se dibuja el mapa de las desigualdades presente en nuestra región?, ¿cuál es la actualidad de los derechos y reconocimientos de las mujeres en América Latina y el Caribe?, ¿ha habido retrocesos?, ¿qué alternativas posibles hay, que incluyan a la igualdad como premisa fundante, para desarmar las violencias entramadas con estas desigualdades? Los capítulos del presente libro son fruto de los potentes trabajos de investigación realizados en el marco de la convocatoria “Desigualdades y violencias de género en América Latina y el Caribe”, promovida por CLACSO. Buscan, en su conjunto, esbozar respuestas a dichos interrogantes, mediante metodologías innovadoras que resignifican herramientas convencionales y dotan a los textos de gran singularidad. El punto de vista es, en todos los casos, novedoso y localizado: territorialmente, pero también en lo que a la teoría y a la epistemología se refiere. La lectura de este libro logra sumergir la mirada de la lectora o el lector a un acercamiento verdaderamente crítico a la realidad del continente.



CLACSO

