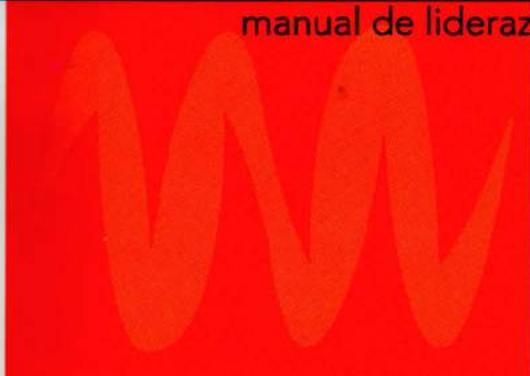




GÉNERO ETNICIDAD Y LIDERAZGO

y Encuentros

manual de liderazgo para mujeres indígenas



Coordinadora: Olivia Gall



Entrecruzamientos



Entrecruzamientos



COMISIÓN NACIONAL
PARA EL DESARROLLO
DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS



Instituto de Liderazgo
Simone de Beauvoir A.C.

GÉNERO, ETNICIDAD Y LIDERAZGO: ENTRECRUZAMIENTOS Y ENCUENTROS

Manual de Liderazgo para Mujeres Indígenas

Una edición del
Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir A.C.
Bajo el financiamiento de la
Delegación de la Comisión Europea en México
con el apoyo de la
Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas

Coordinadora: Olivia Gall

México D.F.
2005





INSTITUTO DE LIDERAZGO
SIMONE DE BEAUVOIR A.C.



GÉNERO, ETNICIDAD Y LIDERAZGO: ENTRECRUZAMIENTOS Y ENCUENTROS

Manual de Liderazgo para Mujeres Indígenas

Una edición del Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir A.C.
bajo el financiamiento de la
Delegación de la Comisión Europea en México
con el apoyo de la
Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas

Coordinadora: Olivia Gall

Colaboradoras: Mónica Zárate Martínez, Georgina Morales Osorio y
Virginia León Vázquez

Diseño editorial: Carmen Cebreros Urzaiz

Primera edición: agosto de 2005

D.R. © Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir AC
Juan de la Barrera 9. Col. Condesa. Del. Cuauhtémoc.
México D.F. C.P. 06140
Tel/fax 5553-5512 | 5286-1024 | 5286-0840
<http://www.ilsb.org.mx>
info@ilsb.org.mx

Impreso en México

Este manual va acompañado
del material audiovisual titulado

GÉNERO, ETNICIDAD Y LIDERAZGO: ENTRECRUZAMIENTOS Y ENCUENTROS

compuesto por dos videocasset (VHS) que se
dividen en tres partes*

- Derechos indígenas y de las mujeres
- Autonomía, racismo y técnicas de negociación
- La lucha de las mujeres

con duración de 3 horas 3 minutos

Realizado por
Xóchitl Zepeda Blouin

* El ILSB sugiere que se haga un receso al final de cada parte, para discutir y realizar dinámicas de grupo.

*A Martha Sánchez Néstor, líder indígena
amuzga guerrerense, luchadora incansable,
cuya trayectoria es reconocida tanto a nivel
nacional como internacional.*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

PRÓLOGO

Olivia Gall

15

¿QUÉ GENERÓ EL GÉNERO?

Marta Lamas

19

I. DATOS GENERALES SOBRE MUJERES INDÍGENAS EN MÉXICO

I.1. Las mujeres indígenas en los números

41

Graciela González Zetina

II. LOS DERECHOS DE FRENTE A LA DISCRIMINACIÓN: ÉTNICA, RACIAL Y DE GÉNERO

II.1. Las discriminaciones de género y étnico-cultural: graves violaciones a los derechos humanos

51

Gladys Acosta Vargas

II.2. Racismo y sexismo en la historia y el presente de México

58

Olivia Gall

II.3. Derechos humanos, etnicidad y género: reformas legales y retos antropológicos

69

María Teresa Sierra Camacho

II.4. Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación

86

II.5. La Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer

102

III. MASCULINIDADES: SALUD Y SEXUALIDAD EN LOS VARONES

III.1. Hasta donde el cuerpo aguante: género, cuerpo y salud masculina

113

Benno de Keijzer

III.2. Cuerpos masculinos que resisten y mujeres de sombra pesada

129

Gabriela Rodríguez y Benno de Keijzer (Coords.)

III.3. Demostrar ser un hombre

151

Martín de La Cruz López Moya

IV. MUJERES INDÍGENAS, LIDERAZGO Y PODER

- IV.1. Debemos vencer el miedo 165
Martha Sánchez Néstor
- IV.2. ¿Obedecer callando o mandar obedeciendo? 168
Paloma Bonfil

V. MUJERES, LIDERAZGO Y MUNICIPIO

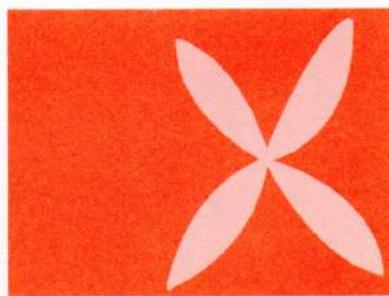
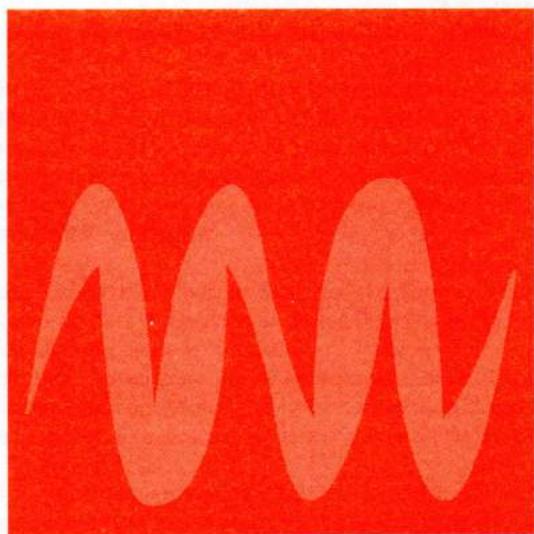
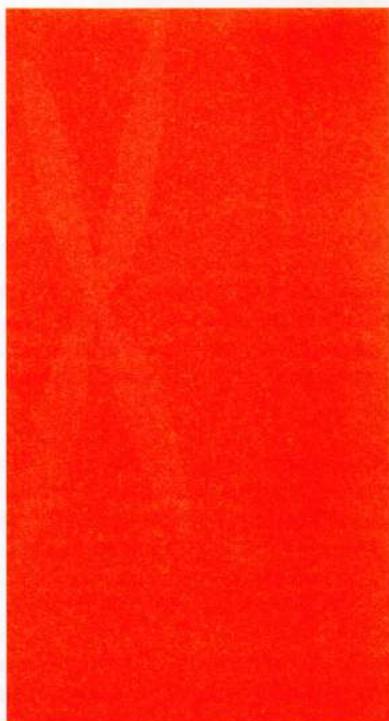
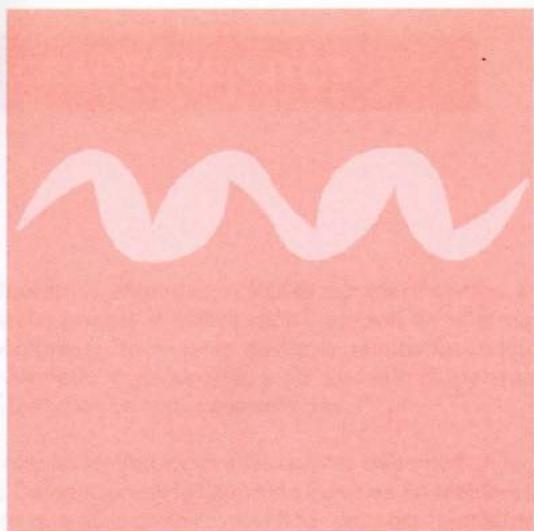
- V.1. Participación de las mujeres en los gobiernos municipales en México 179
Dalia Barrera Bassols
- V.2. ¿Mujeres indígenas gobernando en municipios de Oaxaca? 188
María Cristina Velásquez Cepeda
- V.3. Experiencia de gobierno y participación comunitaria en Atoyac de Álvarez, Guerrero 195
María de la Luz Núñez Ramos

VI. HERRAMIENTAS IMPORTANTES DE TRABAJO PARA LAS MUJERES INDÍGENAS QUE ALCANZAN PODER EN SUS ORGANIZACIONES, PUEBLOS Y/O MUNICIPIOS

- VI.1. Introducción al Municipio 205
- VI.2. Guía para elaborar presupuestos municipales con enfoque de equidad de género 225
María Concepción Martínez Medina

EPÍLOGO

- Identidad, género y autonomía. Las mujeres indígenas en el debate 241
Consuelo Sánchez



AGRADECIMIENTOS

Deseamos extender múltiples agradecimientos a personas e instituciones diversas, que han hecho posible la elaboración y edición de este manual que esperamos sea de utilidad para los hombres y las mujeres de las comunidades indígenas, deseosos de ejercer un liderazgo más informado y profesional, y de ejercerlo respetando la equidad entre hombres y mujeres y las diferencias en todos sus sentidos.

Entre las instituciones a las que les debemos un reconocimiento se encuentran, antes que nada: la Delegación de la Comisión Europea en México, cuyo generoso financiamiento ha hecho posible que este proyecto del ILSB titulado "Entrecruzamientos y Encuentros: Género, Etnicidad y Liderazgo" florezca aún más en 2005 gracias a la edición de este manual y del videocasete o dvd a él asociado, y a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas que colaboró para que la edición de este manual fuera posible.

Un reconocimiento también a la Fundación Ford, la Fundación John D. y Catherine T. MacArthur, UNIFEM, UNESCO e INDESOL, cuyos solidarios aportes económicos permitieron que este proyecto diera sus primeros pasos y sus primeros frutos entre el 2002 y el día de hoy. Gracias a todos ellos el ILSB ya ha podido formar a alrededor de 160 mujeres líderes indígenas hoy agrupadas en la Red Nacional de Mujeres Líderes Indígenas (RENAMLI) creada por el ILSB.
renamli@hotmail.com

Este esfuerzo no habría sido posible tampoco si la Revista México Indígena de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México, la Revista Memoria, el CESEM, Equidad de Género: Ciudadanía, Trabajo y Familia, AC, INDESOL, el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), la Editorial Miguel Ángel Porrúa y la Cámara de Diputados nos hubiesen extendido, generosamente, la autorización para editar en este material textos cuyos derechos de autor les pertenecen.

Agradecemos en forma especial a todas las autoras y autores que crearon, gracias a sus conocimientos y compromiso, los textos que contiene este manual.

Finalmente, muchas gracias a la Dra. María Teresa Sierra Camacho, la Dra. Rosalva Aída Hernández Castillo y la Mtra. Gisela González por su importante labor de asesoría y acompañamiento en este proyecto.

Este manual de liderazgo social para mujeres indígenas mexicanas de todo el país es el resultado final de un proyecto financiado por la Delegación de la Comisión Europea en México y diseñado y coordinado por el Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, AC (ILSB), que es una institución civil dedicada a la educación y, más concretamente, a la formación de líderes sociales y políticos(as) de diversos sectores de nuestra sociedad.

Dicho proyecto, llamado “Género, Etnicidad y Liderazgo: Entrecruzamientos y Encuentros”, consistió en: a) el desarrollo de dos cursos-taller intensivos dirigidos a 40 mujeres líderes indígenas de todo el país, b) la edición de un videocasete que es, por una parte, un recuento sintetizado de las partes más significativas de las sesiones de clase y, por otra, una síntesis de entrevistas videograbadas con varias de las participantes y c) la edición del manual que aquí se introduce.

El objetivo central del proyecto fue el brindar herramientas teórico-conceptuales y prácticas para que las participantes cuenten con mayores elementos que hagan de su respectivo liderazgo —en sus comunidades, organizaciones, gobiernos municipales, etc.—una labor más informada, dirigida, planeada, eficaz y contundente.

De hecho, en este proyecto el ILSB ha formado ya a 160 mujeres, que hoy constituyen la Red Nacional de Mujeres Líderes Indígenas (RENAMLI). La intención es continuar con este esfuerzo y que esta red cuente con un número cada vez mayor de mujeres líderes indígenas, que puedan estar en comunicación constante a lo largo y ancho del país, que puedan estar informadas de los problemas a los que se enfrentan sus compañeras de la RENAMLI y de los logros que han ido obteniendo, y que puedan finalmente brindarse apoyo mutuo en las iniciativas que emprendan.

Como parte del este proyecto, el ILSB se comprometió a elaborar y editar el original de este manual de liderazgo que apoye la labor de las mujeres de RENAMLI en sus respectivas organizaciones y que sirva para que ellas a su vez ayuden a formar a una mayor cantidad de mujeres líderes indígenas.

Por ello, este manual está conformado por seis capítulos, que son introducidos por un trabajo de Marta Lamas, la antropóloga y feminista que es también fundadora de nuestro instituto, titulado “*Qué generó el género*”, y que son completados por una reflexión concluyente de Consuelo Sánchez—antropóloga y editora de la Revista *Memoria*—titulada “*Identidad, género y autonomía. Las mujeres indígenas en el debate*”. En esta reflexión, se aborda un tema crucial de la discusión abierta entre los pueblos indígenas del país y sus organizaciones a partir del levantamiento zapatista de Chiapas de 1994: la autonomía, pero vista desde la perspectiva de género. Los capítulos son:

Datos generales sobre mujeres indígenas en México

- I. Los derechos de frente a la discriminación. étnica, racial y de género
- II. Masculinidades: Salud y sexualidad en los varones
- III. Mujeres indígenas, liderazgo y poder
- IV. Mujeres, liderazgo y municipio
- V. Herramientas importantes de trabajo para las mujeres indígenas que alcanzan poder en sus organizaciones, pueblos y/o municipios

En el primer capítulo se incluye un trabajo de Graciela González Zetina, publicado en la Revista *México Indígena*, en el que queda plasmada claramente, en forma de tablas y gráficas y un análisis de las mismas, la realidad demográfica y económica de las mujeres indígenas en nuestro país.

En el segundo capítulo titulado "Los derechos de frente a la discriminación: étnica, racial y de género", se pretende que las mujeres indígenas que tengan acceso a este manual:

- a) sepan reconocer (ver los trabajos de Acosta Vargas y de Gall) las especificidades de las diversas formas de discriminación—de clase, de género, étnica racial—de las que ellas son generalmente objeto;
- b) reflexionen acerca de las formas en las que pueden acudir tanto al derecho consuetudinario como al derecho constitucional para defender sus causas y atacar sus problemas (ver Sierra Camacho) y
- c) conozcan dos importantes instrumentos jurídicos de defensa de la mujer en contra de la discriminación. Uno de ellos es La *Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer* (CEDAW), en una edición simplificada de la Oficina Regional para México, Centroamérica, Cuba y República Dominicana del Fondo Internacional para las Mujeres de la ONU (UNIFEM). El otro es la *Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación*, Aprobada por el H. Congreso de La Unión en abril de 2003. El conocer estos dos textos y su contenido resulta hoy crucial para cualquier mujer, en el sentido de que debe saber cuáles son sus derechos fundamentales, como ser humano y como mujer. Por otra parte, el texto de la ley mexicana contra la discriminación trae también un apartado sobre la discriminación étnica y racial que es importante que los indígenas mexicanos, incluidas las mujeres, conozcan con precisión.

Estos dos últimos textos tienen muchas limitaciones y esperamos que puedan ser mejorados con el tiempo y con la lucha de varios sectores de nuestra sociedad. Una de sus limitaciones centrales es la no inclusión, en sus páginas, de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. En este capítulo, finalmente, se incluye, como introducción a dichos instrumentos jurídicos, un texto de Gladys Acosta Vargas titulado "La discriminación de género y étnico-cultural: graves violaciones a los derechos humanos", que puede precisamente ayudar a comprender las limitaciones de dichos instrumentos en el sentido de que los derechos no pueden ser vistos por fuera de un análisis de los marcos multiculturales y pluriétnicos en los que están insertos.

En el tercer capítulo, "Masculinidades: Salud y Sexualidad en los varones", se aborda, alrededor de tres textos (ver de Keijzer, Rodríguez y de Keijzer, y de la Cruz López), el tema de las características de la vida sexual de los varones y de su experiencia frente a la salud y la enfermedad. Se da un énfasis especial a la experiencia de poblaciones indígenas y de poblaciones campesinas, con el propósito de mostrar aspectos contradictorios en el proceso a través del cual se aprende a ser hombre. Por una parte se muestra que hay prácticas sociales y familiares que transmiten el uso de la violencia como un recurso legítimo en el actuar de muchos hombres, pero por otra se tratan de hacer evidentes las consecuencias negativas que ello tiene, no únicamente para las mujeres o para otras personas del sexo masculino que son víctimas de la violencia de muchos varones, sino incluso para los propios hombres que ejercen dicha violencia. De esta forma se plantea aquí que es necesario leer la vida y las actitudes de los hombres sin culpabilizarlos de manera general por sus prácticas, pero sin por ello negar su responsabilidad en el proceso de mantener dichas prácticas. Finalmente se plantea que la única forma en la que los hombres pueden ir cambiando es que ellos mismos encuentren ventajas en la posibilidad de modificar sus

modelos de masculinidad, cosa que les permitiría aprobar modelos alternativos para definir y practicar los roles y las relaciones de género en su respectivo grupo sociocultural.

En el cuarto capítulo, «Mujeres indígenas, liderazgo y poder », se pretende hablar de los retos, las dificultades y las satisfacciones que implica el liderazgo de este grupo de mujeres, formado por personas que, en general, como lo decíamos líneas arriba, es víctima de la discriminación y la exclusión racial, étnica, de clase y política por parte de la sociedad regional o nacional y de la discriminación de género, por parte de quienes detentan el poder familiar, cultural, económico y político dentro y fuera de sus propias comunidades y pueblos. Este capítulo inicia con un artículo, publicado en el Suplemento Especial « *Quién tiene el Timón* » del ILSB y el periódico *La Jornada*, en el que la hoy importante líder indígena amuzga Martha Sánchez Néstor, cuyo liderazgo ya adquirió dimensiones nacionales e internacionales, habla de su experiencia a la luz de la de otras mujeres indígenas a las que llama a salir adelante, a perder el miedo de hacerlo. A este trabajo le sigue otro, publicado en *México Indígena* y cuya autora es Paloma Bonfil, la reconocida antropóloga mexicana que ha trabajado desde hace décadas con mujeres indígenas y que hoy lo hace desde la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. En este último, Bonfil analiza las dificultades del liderazgo de las mujeres precisamente en el contexto aquí arriba mencionado. Bajo el título de « obedecer callando o mandar obedeciendo » Bonfil analiza las posibilidades que las mujeres indígenas tienen de romper los límites de la discriminación de la que son víctimas. Para pasar —como decía una mujer zapatista que estuvo en México D.F. en el 2000 como una de las 1111 delegados zapatistas que « rompieron el cerco »— a establecer, con los hombres de sus comunidades y familias, una relación en la que ellos no sólo manden y ellas obedezcan, sino en la que ambos puedan tener autoridad en los ámbitos que a cada uno compete, pero mediante el camino de obedecer el mandato de las necesidades de la comunidad, la familia y la pareja.

En el quinto capítulo titulado « Mujeres, liderazgo y municipio », se incluyen tres trabajos. Estos hablan de experiencias de gobierno indígena en México, en las que han participado las mujeres. Abre Dalia Barrera Bassols, quien escribe, en general, sobre la participación de las mujeres en los gobiernos municipales en México. Posteriormente, María Cristina Velásquez Cepeda, la también antropóloga colombiana radicada en Oaxaca desde hace ya más de una década, habla en su artículo sobre la experiencia de las mujeres indígenas que han participado en los gobiernos municipales de este estado del Sur mexicano. María de la Luz Núñez Ramos habla a continuación del papel que las mujeres han tenido en las experiencias comunitarias de gobierno indígena que se han dado en las difíciles condiciones de miseria y violencia en las que viven los pueblos indígenas de la Sierra de Atoyac de Álvarez, en el estado de Guerrero.

Para cerrar este manual, incluimos, en el capítulo VI del mismo, algunos textos muy didácticos, que contienen además ejercicios prácticos que se pueden y deben hacer en las organizaciones, gobiernos y comunidades. Por ello esta capítulo se titula «Herramientas importantes de trabajo para las mujeres indígenas que alcanzan poder en sus organizaciones, pueblos y/o municipios». Dichos textos son producto del enorme esfuerzo que dos organizaciones han hecho en este sentido. Una de ellas es CESEM, el Centro de Estudios sobre el Municipio y otra de ellas es Equidad de Género, Ciudadanía, Trabajo y Familia, AC. Agradecemos a ambas instituciones el habernos permitido reproducir sus textos en este manual. El primero, escrito por uno de los equipos de trabajo del CESEM, es muy útil para entender los principios básicos legales, de organización y de funcionamiento del municipio en México. El segundo texto, escrito por María Concepción Martínez Medina y editado por INDESOL y Equidad de Género, Ciudadanía, Trabajo y Familia AC se titula *Guía para elaborar presupuestos municipales con enfoque de equidad de género*¹

De esta manera, consecuente con su método educativo, el ILSB ha incluido en este manual aspectos que tienen que ver con los cuatro ejes de trabajo en torno a los cuales se forma a todo el alumnado del propio instituto: 1. Sociedad, Política y Cultura; 2. Subjetividad, 3. Comunicación e Imagen y 4. Negociar-Abogar. Este último eje, considerado por el ILSB como el eje meta de todo lo aprendido en los otros tres, encuentra en este material un aterrizaje en los aspectos estratégicos y prácticos sin los cuales un(a) líder(a), por más conocimientos y carisma que tenga, puede llevar a buen puerto a su equipo de trabajo y a la causa que defiende.

NOTAS

¹ El primer texto de este capítulo no contiene preguntas ni ejercicios asociados, ya que consideramos que estos se cubren con los ejercicios asociados al segundo texto de este mismo capítulo.

¿QUÉ GENERÓ EL GÉNERO?*

Marta Lamas

En los últimos años, el uso del concepto género ha ganado fuerza en los espacios de discusión pública, e incluso los medios de comunicación lo manejan cada vez más. Un impulso importante de la categoría de género fuera de los espacios académicos la dio la adopción de dicho término en los programas de Acción de la Conferencia Mundial de Población y Desarrollo (realizada en El Cairo, Egipto, en 1994) y la Conferencia Mundial de las Mujeres (Beijing, China, 1995), ambas convocadas por las Naciones Unidas. Pero cuando se habla de género muchas veces es para referirse a las cosas o problemas que atañen sólo a las mujeres y no se utiliza este concepto con la idea de dar cuenta de una construcción social que está basada en la diferencia sexual. Persiste entonces, en muchas ocasiones, el error de utilizar la palabra género en lugar de sexo, y por eso elegimos una parte del texto La perspectiva género: una herramienta para construir la equidad entre mujeres y hombres, editado en 1997 por el Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF), porque este fragmento aclara las frecuentes confusiones entre sexo y género, pero también porque explica el origen de esta última categoría y las dificultades que presenta su uso en el idioma español.

Este texto ofrece, además, una reflexión bastante sólida acerca de las consecuencias sociales, políticas, económicas —pero también familiares y de pareja— que tiene el reconocer que las mujeres y los hombres somos diferentes en términos biológicos, pero iguales ante la ley, y cada vez somos más iguales a los hombres en lo laboral y lo político.

Hay también una discusión muy interesante respecto a la diferenciación de los espacios público y privado a partir del sexo. Este trabajo describe cómo esa diferenciación espacial se ha convertido en una importante distinción

de género que se ha ido complicando en la medida en que las mujeres hemos entrado de manera masiva en el espacio público sin que los hombres hayan hecho lo mismo en el espacio privado.

Hacia el final, el texto aborda el tema de la equidad y propone varias medidas para hacerla posible. La equidad, se dice, es “la igualdad de los diferentes”. Si los hombres y las mujeres no podemos llegar a ser “iguales” por más que nos esforcemos, al menos podemos aspirar a que haya políticas encaminadas a la equidad, lo cual significa una seria reflexión acerca de las ventajas y desventajas de las acciones contra la discriminación por motivos de sexo y de medidas como la “acción afirmativa”.

Quienes preparamos esta guía de lecturas para jóvenes líderes pensamos que los aportes de este trabajo son muchos y muy valiosos, por lo que esperamos que quienes lo lean también encuentren en él los valores que nosotras le atribuimos.

La perspectiva de género: una herramienta para construir la equidad entre mujeres y hombres

Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF)

Precisiones del lenguaje

Una dificultad inicial para utilizar la categoría género es que su actual acepción surge en el medio anglosajón y el término género en castellano no quiere decir lo mismo que el inglés gender. En español, género es un término más amplio: se refiere a la clase, especie o tipo a la que pertenecen las cosas, a un grupo taxonómico, a los artículos o mercancías que son objeto de comercio y a la tela. En inglés,

*Este texto es el capítulo III denominado “Cuestiones teóricas” del manual publicado por el DIF que se titula La perspectiva de género: una herramienta para construir la equidad entre mujeres y hombres, México, 1997.

gender tiene una acepción más restringida, que apunta directamente a los sexos; en ese idioma se alude al gender de un animal, una planta o una persona porque son seres sexuales; en castellano no es así. Decir en inglés “vamos a estudiar el género” lleva implícito que se trata de una cuestión relativa a los sexos; decir lo mismo en castellano resulta críptico para los no iniciados; ¿se trata de estudiar qué género: un estilo literario, un género musical o una tela?

La aplicación arbitraria del género

En español, la definición clásica, de diccionario, es la siguiente: “Género es la clase, especie o tipo a la que pertenecen las personas o las cosas”.

El Diccionario de uso del español, de María Moliner, consigna cinco acepciones de género y apenas la última es la relativa al género gramatical, o sea, a la definición gramatical por la cual los sustantivos, adjetivos, artículos o pronombres pueden ser femeninos, masculinos o —sólo los artículos y pronombres— neutros. Según María Moliner, tal división responde a la naturaleza de las cosas sólo cuando esas palabras se aplican a animales, pero a los demás se les asigna género masculino o femenino de manera arbitraria. Esta arbitrariedad en la asignación del género a las cosas se hace evidente, por ejemplo, cuando el género atribuido cambia al pasar a otra lengua. En alemán el sol es femenino —“la sol”— y la luna es masculino, —“el luna”—. Además, en alemán el neutro sirve para referirse a gran cantidad de cosas, inclusive a personas. Al hablar de niñas y niños en su conjunto, en vez de englobarlos bajo el masculino “los niños”, se utiliza un neutro que los abarca sin priorizar lo femenino o lo masculino, algo así como “les niñas”. Para los angloparlantes, que no atribuyen género a los objetos, resulta sorprendente oírnos decir “la silla” o “el espejo”: ¿de dónde acá la silla es femenina y el espejo masculino? También por eso la connotación de género en inglés es sólo en relación a seres vivos sexuales,

mientras que en castellano sí podemos dudar sobre el género del mar —¿es la mar o el mar?— o preguntar por el género de un objeto.

Una aplicación confusa

Como la anatomía ha sido una de las bases más importantes para la clasificación de las personas, a los machos ya las hembras de la especie se les designa en castellano como los géneros masculino y femenino, respectivamente. En nuestra lengua, la connotación de género como cuestión relativa a la construcción de lo masculino y lo femenino sólo se comprende en función del género gramatical, y únicamente las personas que ya están en antecedentes del debate teórico en las ciencias sociales comprenden la categoría género como la simbolización o construcción cultural que alude a la relación entre los sexos.

Como a los hombres y las mujeres también se los nombra en castellano, respectivamente, el género masculino y el género femenino, esto introduce una confusión cuando se habla de género. Ya que las mujeres son el género femenino es fácil caer en el error de pensar que hablar de género o de perspectiva de género es referirse a las mujeres o a la perspectiva del sexo femenino. De hecho, esto es lo que ocurre en la actualidad: muchas personas al hablar de la variable o factor género, se refieren nada menos que a las mujeres. Además, muchas otras sustituyen mujeres por género, o dejan de referirse a los dos sexos y utilizan la expresión los dos géneros, porque creen que el empleo de género le da más seriedad académica o que así utilizan la perspectiva de género.

La utilización del término género aparece también como una forma de situarse en el debate teórico, de estar a la moda, de ser modernos. Para otras personas, género suena más neutral y objetivo que mujeres, y menos incómodo que sexo. Al hablar de cuestiones de género para referirse erróneamente a cuestiones de mujeres, da la impresión de que se

quiere imprimir seriedad al tema, quitarle la estridencia del reclamo feminista, y por eso se usa —erróneamente— un término científico de las ciencias sociales.

Este uso equivocado, que es el más común, ha reducido el género a un concepto asociado con el estudio de aspectos relativos a las mujeres. Es importante señalar que el género afecta tanto a hombres como a mujeres, que la definición de feminidad se hace en contraste con la de masculinidad, por lo que género se refiere a aquellas áreas —tanto estructurales como ideológicas— que comprenden relaciones entre los sexos.

Sabemos que el significado de las palabras no es inmutable, sino que inevitablemente está sujeto a cambios por los procesos culturales e históricos que impactan su uso. Los conceptos establecen una relación entre ideas y cuando éstas se modifican, ellos también. Pero, a pesar de los cambios, persisten las anteriores acepciones. Por eso es común encontrar que distintos autores usan tanto la palabra como el concepto género de manera diferente, de acuerdo a sus tradiciones intelectuales o a su formación o especialización.

Además, en muchos textos se utiliza género como traducción de gender; la acepción clásica anglosajona de gender está referida al sexo. En su primera acepción gender es la clasificación gramatical por la cual se agrupan y se

nombran a los seres vivos y las cosas inanimadas como masculinos, femeninos o neutros. En inglés el género es "natural", o sea, responde al sexo de los seres vivos, mientras que los objetos son "neutros". En otras lenguas, como el castellano, el género es "gramatical" cuando a los objetos sin sexo se les adjudican artículos femeninos o masculinos. La segunda acepción de gender es, simple y llanamente, sexo. Decir que ciertos estudios no toman en cuenta el gender, significa que no se discrimina la información por sexo. Esta acepción está presente en variedad de investigaciones y programas, y cuando en inglés se plantea la necesidad de tener una gender perspective, de lo que se está hablando es de que hay que manejar la información sobre hombres y mujeres, que hay que hacer evidente su pertenencia a su sexo.

O sea que como en inglés gender es sexo, cuando lo traducimos al castellano, aunque pongamos género, el sentido real es el de sexo. Solamente algunas personas en las ciencias sociales le dan el sentido de construcción cultural y lo usan con la intencionalidad de distinguir entre lo biológico y lo social. De ahí que la confusión en torno a género sea sustantiva.

De entrada hay que reconocer que se mezclan, al menos, estas tres grandes formas de utilización:

GÉNERO	ACEPCIÓN CLÁSICA EN CASTELLANO	ACEPCIÓN CLÁSICA EN INGLÉS NUEVA CATEGORÍA ACADÉMICA
Especie o tipo Modo o manera de hacer algo Clase a la que pertenecen personas o cosas En el comercio: cualquier mercancía Cualquier clase de tela Género gramatical	Sexo (<i>gender</i>)	Conjunto de ideas, creencias, representaciones y atribuciones sociales construidas en cada cultura tomando como base la diferencia sexual

Como todas esas acepciones son correctas, y es imposible exigir a las personas que le den el mismo significado a género, hay que hacer un esfuerzo por distinguir el sentido que en ese texto tal autor le está otorgando. Es importante darse cuenta que usar el término género no implica comprender el sentido de construcción social de la diferencia sexual del concepto género. Por la presencia de ciertas palabras se suele conferir a un texto cierto significado, como si estuviera utilizando determinado razonamiento. Eso ocurre con género, y hay que revisar si el/la autor/a lo usa de forma tradicional en castellano, o como traducción de la acepción inglesa o con el contenido académico en ciencias sociales.

Sexo y género, dos conceptos necesarios

Lo importante del concepto género es que al emplearlo se designan las relaciones sociales entre los sexos. La información sobre las mujeres es necesariamente información sobre los hombres. No se trata de dos cuestiones que se puedan separar. Dada la confusión que se establece por la acepción tradicional del término género, una regla útil es tratar de hablar de los hombres y las mujeres como sexos y dejar el concepto género para referirse al conjunto de ideas, prescripciones y valoraciones sociales sobre lo masculino y lo femenino. Los dos conceptos son necesarios. No se puede ni debe sustituir sexo por género. Son cuestiones distintas. El sexo se refiere a lo biológico, el género a lo construido socialmente, a lo simbólico.

Aunque en español es correcto decir el género femenino para referirse a las mujeres, es mejor tratar de evitar esa utilización del término género, y decir simplemente las mujeres o el sexo femenino. De esa forma se evitan las confusiones entre el género como clasificación tradicional y el género como la nueva categoría de análisis para referirse a la construcción simbólica de la diferencia sexual.

Aunque parezca complicado utilizar la

categoría género, con un poco de práctica pronto se aprende. Al principio hay que pensar si se trata de algo construido socialmente o biológico. Por ejemplo, si se dice, la menstruación es una cuestión de género, hay que reflexionar: ¿es algo construido o biológico? Obviamente es algo biológico; entonces es una cuestión relativa al sexo y no al género. En cambio, si se afirma, las mujeres con menstruación no pueden bañarse, nos hace pensar que esa idea no tiene que ver con cuestiones biológicas, sino con una valoración cultural, por lo tanto es de género.

Así, cuando alguien defina una cuestión como un problema de género, vale la pena tratar de averiguar si se refiere a aspectos relativos al sexo biológico, a las mujeres o al conjunto de prácticas y representaciones sociales sobre la feminidad y la masculinidad.

El nuevo concepto de género

Aunque el término género ha existido desde hace tiempo, la disciplina donde primero se utilizó esta categoría con una acepción nueva, para establecer una diferencia con el sexo, fue en la psicología, en su vertiente médica. John Money la usó así en 1955 y posteriormente Robert Stoller la desarrolló en 1968, en su estudio sobre los trastornos de la identidad debidos a una falla en la asignación de sexo.

Al nacer una criatura, la persona que la recibe —comadrona, médico o familiar— da un vistazo a la zona genital y dice si es niña o niño. Hay ocasiones en que las características externas de los genitales se prestan a confusión, como el caso de niñas cuyos genitales externos se han masculinizado por un síndrome adrenogenital; o sea, niñas que, aunque poseen un sexo genético (cromosomas XX), anatómico (vulva y matriz) y hormonal femenino, tienen un clítoris que se puede confundir con pene. Stoller estudió casos de niñas a quienes por equivocación se les asignó el sexo masculino. Tiempo después, al comprobar

¿QUÉ GENERÓ EL GÉNERO?

que no eran niños sino niñas, ese error de asignación resultó imposible de corregir. Cuando la personita en cuestión pasaba de los tres años, pese a los esfuerzos familiares por corregir el error, la niña retenía su identidad de niño.

También Stoller estudió casos de niños genéticamente varones que al tener un defecto anatómico grave o haber sufrido la mutilación del pene, fueron considerados en forma provisoria como niñas, de manera que se les asignó esa identidad desde el inicio, y eso facilitó el posterior tratamiento hormonal y quirúrgico que los convertiría en mujeres.

La identidad sexual se adquiere

Todos esos casos hicieron suponer a Stoller que lo que determina la identidad y el comportamiento masculino o femenino no es el sexo biológico, sino el hecho de haber vivido desde el nacimiento las experiencias, los ritos y las costumbres atribuidos a los hombres o las mujeres. y concluyó que la asignación y adquisición social de una identidad es más importante que la carga genética, hormonal y biológica. Más tarde, muchos otros estudios científicos confirmarían las hipótesis de Stoller.

Desde esta perspectiva psicológica, en la categoría género se articulan tres instancias básicas. la asignación de género, la identidad de género y el papel de género.

La asignación (rotulación, atribución) de género

Ésta se realiza en el momento en que nace la criatura, a partir de la apariencia externa de sus genitales. Hay ocasiones en que dicha apariencia está en contradicción con la carga cromosómica, y si no se detecta esta confusión, o no se prevé su resolución o tratamiento, se generan graves trastornos.

La identidad de género

Se establece más o menos a la misma edad en que el infante adquiere el lenguaje (entre los dos y los tres años) y es anterior a su conocimiento de la diferencia anatómica entre los sexos. O sea, las niñas de esas edades saben que son niñas y los niños, niños; son capaces de elegir ropa y juguetes de acuerdo a su identidad, de sentarse en una sillita rosa o azul, aunque desconozcan lo que significa ser hombre o mujer, es decir, aunque desconozcan la existencia del pene y la vagina.

Desde dicha identidad, el niño estructura su experiencia vital; el género al que pertenece lo hace identificarse en todas sus manifestaciones. sentimientos o actitudes de niño o de niña, comportamientos, juegos, etcétera. Después de establecida la identidad de género, cuando un niño se sabe y asume como perteneciente al grupo de lo masculino y una niña al de lo femenino, ello se convierte en un tamiz por el que pasan todas sus experiencias. Es usual ver a niños rechazar algún juguete porque les parece que corresponde al sexo contrario, o aceptar sin cuestionamiento ciertas tareas desagradables porque son las que le tocan a su sexo.

Ya asumida la identidad de género, es imposible cambiarla en forma externa, por presiones del medio. Sólo las propias personas, por su voluntad y deseo, llegan a realizar cambios de género. Hay casos en que las personas se sienten de un género distinto del que corresponde a su sexo. Son hombres con intereses femeninos o mujeres con aspiraciones masculinas. Esto no necesariamente implica que sean homosexuales. Entre las personas homosexuales hay quienes se sienten de su género (hombres masculinos y mujeres femininas) y aman a personas de su mismo sexo, y hay quienes tienen una identidad de género cruzada (hombres femeninos y mujeres masculinas).

El papel de género

Éste se forma con el conjunto de normas y prescripciones que dictan la sociedad y la cultura sobre el comportamiento femenino o masculino. Aunque hay variantes de acuerdo con la cultura, la clase social, el grupo étnico y hasta al nivel generacional de las personas, se puede sostener una división básica que corresponde a la división sexual del trabajo más primitiva: las mujeres paren a los hijos, y por lo tanto, los cuidan. Así, lo femenino es lo maternal, lo doméstico. En contraposición, masculino es lo público, lo violento.

La dicotomía masculino-femenino, con sus variantes culturales (del tipo el yang y el yin), establece estereotipos, las más de las veces rígidos, que condicionan los papeles y limitan las potencialidades de las personas al estimular o reprimir los comportamientos en función de su adecuación al género.

El concepto género ayuda a comprender que muchas de las cuestiones que pensamos que son atributos naturales de los hombres o de las mujeres, en realidad son características construidas socialmente, que no están determinadas por la biología.

La influencia de las cobijas azules y rosas

El trato diferencial que reciben niños y niñas sólo por pertenecer a un sexo, favorece una serie de rasgos personales y conductas diferenciadas. Un ejemplo de ello es una espléndida investigación que se realizó en Estados Unidos.

El cunero de un hospital cercano a una universidad participó en un experimento de psicología social. Se trataba de que grupos de estudiantes, profesionistas y gente común (electricistas, secretarías, choferes, etcétera) miraran un rato a los bebés recién nacidos y apuntaran sus observaciones. Durante más de seis meses, todo tipo de personas, de distinta escolaridad, nivel socio-económico y cultura, visitaron a los bebés del cunero. Las enfermeras tenían la consigna de que cuando llegara

un grupo observador, les pusieran cobijitas rosas a los varones y azules a las niñas. Los resultados fueron los esperados. Los visitantes se dejaron influir por el color de las cobijas y escribieron en sus reportes: "es una niña muy dulce", cuando en realidad era un varón, y "es un muchachito muy dinámico", cuando se trataba de una niña. El género adscrito a los bebés (las cobijitas rosas o azules) fue lo que condicionó la respuesta de las personas.

A partir de que en el ámbito de la psicología médica se empezó a distinguir entre el sexo (biológico) y el género (lo construido socialmente), también en otras disciplinas sociales se empezó a generalizar el uso del concepto género.

La situación de discriminación de las mujeres, que antes se justificaba por la diferencia anatómica, se empezó a interpretar como causada por el género, es decir, con un origen social. Si bien las diferencias sexuales son la base sobre la cual se asienta una determinada distribución de papeles sociales, esta asignación no se desprende "naturalmente" de la biología, sino que es un hecho social (¿recuerdan el ejemplo de tejer canastas?).

Sin duda la maternidad juega un papel importante en la asignación de tareas, pero no por parir hijos las mujeres nacen sabiendo planchar y coser, y mucha de la resistencia de los hombres a planchar, coser y al trabajo doméstico en general, tiene que ver con la concepción de éste como una labor femenina. En casos de necesidad, o por oficio, como el de sastre, los hombres cosen y planchan tan bien como las mujeres.

El género, diferencia fundamental entre los sexos

Una de las conclusiones a la que se llega en una importante y amplísima investigación sobre las diferencias entre hombres y mujeres¹, indica que las personas que presentan más talento y creatividad son justamente aquellas que se alejan de la conducta estereotipada de género, o sea, son las mujeres masculinas y los hombres femeninos. Estas personas han ignorado o desafiado las estrechas normas del género para seguir una vocación o desarrollar un talento.

¿QUÉ GENERÓ EL GÉNERO?

Es importante no negar las diferencias biológicas indudables entre mujeres y hombres; pero hay que ubicarlas en su justa medida: hoy casi ya no cuentan. Al analizar la articulación de lo biológico con lo social, también salta a la vista que lo que marca la diferencia fundamental entre los sexos es el género. La estructuración del género llega a convertirse en un hecho social de tanta fuerza que incluso se piensa como natural; lo mismo pasa con ciertas capacidades o habilidades supuestamente biológicas, que son construidas y promovidas social y culturalmente. Hay que tener presente siempre que entre mujeres y hombres hay más semejanzas como especie que diferencias sexuales.

Pocos hombres en los ámbitos privados

Tenemos, pues, que el género es la manera como cada sociedad simboliza la diferencia sexual y fabrica las ideas de lo que deben ser los hombres y las mujeres.

El proceso de constitución del género toma forma en un conjunto de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que reglamentan y condicionan la conducta objetiva y subjetiva de las personas atribuyendo características distintas a cada sexo. La construcción del género está en la base de la división sexual del trabajo, y la oposición privado/público es un eje estructural que articula las concepciones ideológicas de lo masculino y lo femenino. Analizar la oposición público/privado nos lleva a comprobar el ingreso, cada día mayor, de las mujeres en ámbitos públicos, pero sin un movimiento similar de los hombres en ámbitos privados. Éste es uno de los desequilibrios que afectan hoy al núcleo familiar. Y en esta división de género ante lo privado y lo público radica la gran dificultad para hacer realidad una ciudadanía igualitaria y democrática de mujeres y hombres.

El concepto de universalidad de lo humano —que se utiliza como premisa ética para la definición del sujeto— expresa que todos los

seres humanos son iguales porque son comunes sus estructuras racionales y su intersubjetividad. Pero en esa abstracción falta la corporeidad de la diferencia sexual.

El gran nudo del dilema igualitario radica en que como seres humanos las mujeres y los hombres somos iguales, pero como sexos somos diferentes. La moralidad de la ley radica en que debe ser válida para todos los sujetos racionales; pero su aspecto inmoral radica en que, al no reconocer la diferencia sexual, no es válida de la misma manera para las mujeres que para los hombres. ¿Cómo igualar a hombres y mujeres ante la ley sin negar la diferencia sexual?

Igualdad y diferencia

La diferencia sexual se ha traducido siempre en desigualdad social. Por eso, al hablar de igualdad entre los sexos nos estamos refiriendo al problema de la desigualdad de las mujeres en relación con los hombres, y como la diferencia sexual no va a desaparecer, ¿de qué manera se puede abordar esta cuestión que, finalmente, encarna el nudo de la aspiración democrática que todas las personas sean consideradas ciudadanos y ciudadanas iguales?

Existe gran complejidad en la utilización de los conceptos de igualdad y de diferencia en relación con las mujeres y los hombres, pues las personas somos iguales en tantos seres humanos y diferentes en tanto sexos. La diferencia se produce sola; la igualdad hay que construirla. La igualdad no es un dato en la organización humana; es un ideal ético. Como bien señala Jean Starobinsky, la igualdad tiene dos dimensiones, la filosófica y la sociopolítica: se trata de una interrogación filosófica relacionada con la representación que nosotros nos hacemos de la naturaleza humana y, al mismo tiempo, implica una reflexión sobre el modelo de sociedad justa que nos proponemos.

Personas diferentes pero equivalentes

En la teoría política de los derechos en la que se apoyan las demandas de justicia de los grupos excluidos, la igualdad significa ignorar las diferencias entre los individuos para un propósito particular o en un contexto específico. Michael Walzer² lo formula de la siguiente manera: "El significado de raíz de la igualdad es negativo; en su origen, el igualitarismo es una política abolicionista. Se dirige a eliminar no todas las diferencias, sino un conjunto particular de diferencias". Eso supone un acuerdo social para considerar a personas obviamente diferentes como equivalentes (no idénticas) para un propósito dado.

Un ejemplo clásico en ciertas épocas se ha tomado a la libertad, la propiedad, la raza o el sexo como condición para ejercer o impedir el derecho de elegir a los gobernantes. O sea, la medida de equivalencia para la ciudadanía democrática ha sido, en diferentes momentos, el que la persona no fuera esclavo, tuviera propiedades, no fuera de raza negra o que no fuera mujer. En la actualidad, la edad y la capacidad de discernir son los dos elementos que marcan el acceso al ejercicio de la ciudadanía.

Vemos, por lo tanto, que la noción política de igualdad incluye, y de hecho depende, de un reconocimiento de la existencia de la diferencia; si los grupos o los individuos fueran idénticos no habría necesidad de pedir igualdad. De ahí que la igualdad se defina como una indiferencia deliberada frente a diferencias específicas. Un punto importante radica, pues, en distinguir la calidad de idéntico de la de igual.

La diferencia sexual ha sido utilizada para justificar la subordinación femenina. Mientras que cada día hay mayor conciencia del racismo y de la falsedad de sus argumentaciones que utilizan a la biología con fines discriminatorios, todavía es poca la conciencia sobre el sexismo, que pretende hacer lo mismo con la diferencia sexual. Sabemos que sobre la biología se ha construido el género, y que muchas de las reglamentaciones y prohibiciones que impone éste no se derivan de la biología, sino

que son construcciones sociales. ¿Cómo, entonces, abordar la diferencia sexual sin relegar la calidad igualitaria de los seres humanos?

Joan W. Scott³ propone que más que reivindicar la diferencia o la igualdad, hay que buscar formas no esencialistas de plantear la diferencia. O sea, reivindicar la diferencia sexual —diferencia fundante— desde una plataforma de igualdad. Scott señala que mientras la diferencia sexual continúe siendo un principio ordenador en nuestra sociedad hay que cuestionar cómo se usa para marcar la división entre lo público y lo privado, y también cómo se elimina u oculta del discurso y la práctica políticos. Esto conduce a dos grandes reordenamientos. El primero es la reformulación de la relación entre el ámbito público y el privado, y el segundo es la introducción de la diferencia sexual en la política.

En el ámbito privado, las mujeres son idénticas

Por el género, la sociedad se ha dividido en dos ámbitos, el femenino (lo privado) y el masculino (lo público). Pero es a partir de lo público, "donde aparece el individuo como categoría ontológica y política",⁴ que las personas se instituyen a sí mismas como sujetos.

En el espacio público los sujetos del contrato social se encuentran como iguales; las mujeres, relegadas al espacio privado, quedan excluidas.

En el espacio privado no hay poder ni jerarquía que repartir, es un espacio de la indiscernibilidad, un espacio de indefinición donde las mujeres se vuelven idénticas,⁵ o sea, sustituible una por otra que cumpla esa función femenina.

La ubicación de la mujer en el ámbito de lo privado se fundamenta de manera ideológica en la diferencia sexual: al tener anatomías distintas con funciones reproductivas complementarias, mujeres y hombres también deben tener papeles sociales distintos y complementarios.

El análisis político actual refleja la asociación de lo privado a lo femenino. La mujer no es la destinataria de la privacidad, sino que ese espacio de intimidad va a existir para que lo

disfrute otro; ella es la responsable, la trabajadora de la privacidad del sujeto público. Al crear las condiciones para que el otro tenga privacidad, la mujer queda como guardiana de la familia, excluida de la vida pública.

Aunque la connotación moderna del término privacidad se refiere a un ámbito íntimo, sus-traído a la vida social ya las miradas de todo el mundo, no debemos olvidar su uso griego de carencia, de negación. Por eso, la objeción del pensamiento democrático sobre la identificación de la mujer al ámbito privado no se refiere al sentido liberal moderno, o sea, a que tenga privada, sino al sentido griego, o sea, a que esté privada de reconocimiento.

Además, la razón de fondo por la cual la mujer no es concebida como sujeto del contrato social radica en que se la conceptualiza como perteneciente al ámbito de la naturaleza. Como supuestamente a la mujer la requiere la ley de la naturaleza y no la ley social, su deber ético se define en relación con su función biológica natural: la reproducción. Pero por su capacidad de parir y amamantar, la mujer queda responsabilizada de todo el trabajo familiar, no sólo el relativo al cuidado y atención de la cría.

Necesario desmitificar el espacio privado

El uso equivocado del concepto naturaleza encubre una visión biológica de las cuestiones sociales.⁶ Cuando se afirma que la mujer por naturaleza tiene mayor inclinación por los hijos o lo doméstico, se olvida que si en verdad esa dedicación se derivara de la naturaleza, la manifestarían todas las mujeres, de todas las épocas y partes del mundo.

La amplitud y variedad de casos de mujeres que eligen no ser madres, incluyendo a las monjas, muestra que el asunto no es tan automático. Una apreciación correcta respecto de la naturaleza de las mujeres sería decir que todas, al llegar a la adolescencia, empiezan a menstruar, a menos que tengan alguna disfunción seria.

En la actualidad varias disciplinas de las

ciencias sociales analizan, critican y apuntan a la necesidad de superar la rígida dicotomía de papeles que por el género se ha ido conformando a lo largo de la historia. De ahí que mucha de la crítica política democrática también formule la importancia de reconocer y aceptar opciones de vida más flexibles, no arraigadas en estrictos —y anticuados— papeles sociales.

Pero la consecución de la igualdad requiere varias transformaciones sociales. Una tarea imprescindible para el surgimiento de las mujeres como ciudadanas, como sujetos políticos plenos, con derechos y obligaciones en el contrato social, es desmitificar el espacio privado de la familia: hay que mostrar tanto las relaciones de poder que lo sostienen como el trabajo no reconocido que ahí se realiza.⁷

Para que mujeres y hombres compartan de manera equitativa responsabilidades públicas y privadas, políticas y domésticas, se requiere que junto con la entrada masiva de las mujeres al ámbito público, se dé el ingreso de los hombres al ámbito privado. Sólo así el concepto de ciudadanía alcanzará su verdadero sentido: el de la participación de las personas, sin importar su sexo, como ciudadanos con iguales derechos y obligaciones.

Apropiación femenina de la norma masculina

Otro punto crucial es que todos los sujetos, hombres y mujeres, respondan a la misma ley moral.⁸ Este punto, donde se concentran grandes disparidades, todavía no ha sido alcanzado en ninguna sociedad.

La concepción vigente de doble moral hace que las mujeres sean consideradas (y se les exija ser) más buenas, fieles y castas que los hombres. Por su lado, los hombres, principales detentadores de la universalidad en cuanto sujetos dominantes, no aceptan el código moral de las mujeres, aunque declaren que es mejor.

Como los hombres no se han igualado a las mujeres, éstas han empezado a hacer suyo

el código masculino. A esta apropiación de la norma masculina por parte de las mujeres, Amelia Valcárcel, filósofa española, la ha llamado el derecho al mal,⁹ y la ha justificado como una opción ética en tanto instaura una cierta igualdad moral, aunque sea rebajando ciertas pautas de conducta. Por ejemplo, si hombres mediocres y tontos están en posiciones de poder, que haya igualdad quiere decir que también se acepte a mujeres tontas y mediocres en esos puestos. Si se exige que para figurar en política la mujer tiene que ser excepcional, ¿qué igualdad es ésa?

Con un esquema igualitario se desecha la misticación que se hace de las mujeres como esencialmente más buenas y generosas, y más cercanas a la naturaleza. Esta idea de que las mujeres son mejores que los hombres está en la base de muchas de las dificultades de acción política: las mujeres, como alternativa limpia, no se deben manchar con el uso del poder y negociar como lo hacen los hombres, supuestamente prosaicos, Corruptos y egoístas. No sólo es irracional concebir a las mujeres como instrumento de salvación para redimir al poder, al Estado ya los hombres, sino algo peor: dicha concepción confirma relaciones desiguales. Por ejemplo, desde esta idea de las mujeres como más altruistas o generosas, en una sociedad donde las relaciones humanas se rigen por la reciprocidad, la dificultad de las mujeres para exigir —que culturalmente se justifica como generosidad— es más que sintomática: es funcional a su subordinación.

La importancia de reconocer un nosotras

Pero así como es indispensable compartir el piso conceptual de igualdad, también es fundamental aceptar la importancia de reconocer la diferencia. Sin caer en una concepción esencialista, que plantee la diferencia como ontológicamente irreductible, hay que ver cómo ha resultado positivo que las mujeres se asuman como un nuevo sujeto colectivo, distinto a los hombres.

Las mujeres han incorporado un nuevo principio de identidad —un nosotras— que las destaca en el discurso tradicional del hombre, supuestamente neutro, pero simbólicamente masculino. Este nosotras propicia tomas de conciencia e identificación, y crea un discurso propio —una palabra de mujer— frente al discurso clásico, que no incorpora la diferencia sexual y subsume a las mujeres dentro del uso neutro/masculino de los hombres.

Tenemos, pues, que las mujeres no pueden negar su diferencia, ni pueden renunciar a la igualdad, al menos mientras ésta se refiera a los principios y valores democráticos. Se necesita entonces una nueva forma de pensar sobre la diferencia y la igualdad, que no obligue a elegir una perspectiva y renunciar a la otra. Las posturas que optan, en bloque y sin matices, por reivindicar sólo la igualdad o sólo la diferencia, siempre quedan truncas. Se requiere una reflexión no reduccionista para abordar la problemática humana de la igualdad y la diferencia y así construir una alternativa de vida democrática, donde la diferencia sexual sea, al mismo tiempo, reconocida y relativizada.

El dilema de la diferencia

Esto requiere poner mucha atención en el dilema de la diferencia.¹⁰ Este dilema radica en que cuando se ignora la diferencia se da paso a una falsa neutralidad, y cuando se le toma en cuenta se puede acentuar su estigma. Tanto destacar como ignorar la diferencia implican el riesgo de recrearla, ése es el dilema de la diferencia.

Además, cuando igualdad y diferencia se plantean en forma dicotómica, se presenta una elección imposible. Si una mujer opta por la igualdad, ya no podrá hacer valer las reivindicaciones que se desprenden de su diferencia; pero si opta sólo por la diferencia, admite que la igualdad es inalcanzable. Colocar igualdad y diferencia en una relación de oposición tiene, por lo tanto, un doble efecto negativo. Por un lado, niega la forma en que la diferen-

cia ha figurado desde hace tiempo en las nociones políticas de igualdad, y por el otro, sugiere que la semejanza es el único terreno donde se puede reclamar la igualdad. Esta postura coloca a las mujeres en una posición difícil, ya que mientras se discute y piense en los términos de un discurso planteado por esta oposición, se acepta la premisa conservadora de que como las mujeres no pueden ser idénticas a los hombres en todos los aspectos, no pueden esperar lograr la igualdad social, laboral y ciudadana.

Por eso, para adquirir una perspectiva que modifique las políticas que en su intento por proteger la diferencia la consolidan, o las que la olvidan cuando aspiran a lograr sólo la igualdad, es útil la postura que plantea la igualdad en la diferencia. Para esta perspectiva es imprescindible tomar en cuenta la diferencia sexual, sin volverla una justificación generalizada. Un ejemplo: hay momentos en los que tiene sentido para las madres pedir consideración por su papel reproductivo, y contextos donde la maternidad es irrelevante para valorar la conducta de las mujeres; hay situaciones en las que tiene sentido solicitar una reevaluación del estatus de lo que ha sido socialmente construido como "trabajo de mujer",¹¹ y contextos en los que es más importante preparar a las mujeres para que ingresen a trabajos masculinos.

Así pues, resulta inaceptable sostener que la biología predispone a todas las mujeres para realizar ciertos trabajos (de cuidado) o que implica tener ciertos estilos de trabajo (colaborativos) pues eso es plantear como natural lo que en realidad es resultado de complejos procesos culturales, económicos y subjetivos. Baste ver la diferencias que han caracterizado las historias laborales de las mujeres.

La similitud no es requisito para la igualdad

En las estrategias políticas de las instituciones gubernamentales tiene que existir al mismo tiempo una atención a las manifestacio-

nes de la diferencia y una insistencia en la relativización de la diferencia sexual, ambas dentro de un marco de aspiración igualitaria.

La resolución del dilema de la diferencia no ignora a la diferencia misma, sino que asume una posición cuestionadora en dos movimientos. El primero es la relación de una crítica sistemática a las maniobras que usan la diferencia para construir diversos tipos de exclusiones y jerarquías. El segundo es una renuncia al esencialismo de la diferencia. Renunciar a una igualdad que implica similitud o identidad, conduce a reconocer una igualdad que se apoya en las diferencias. La similitud no es un requisito para la igualdad. Mujeres y hombres pueden ser iguales socialmente sin ser idénticos, tal como lo son —teóricamente— indios y mestizos, blancos y negros.

No es fácil conciliar igualdad y diferencia en una misma perspectiva. Primero hay que distinguir los dos aspectos —sexualidad y procreación— donde pesa realmente la diferencia sexual, pero sin hacer de ésta el principio de formas de ciudadanía radicalmente diferentes para ambos sexos. En defensa del valor de una ciudadanía igualitaria, hay que reconocer que hombres y mujeres ocupan posiciones diferentes en la sociedad, y que esto dificulta a las mujeres el ejercicio de sus derechos ciudadanos.

La diferencia de intereses y conductas entre hombres y mujeres no es consecuencia de una esencia enraizada en la biología. Lo que ubica a las personas en el orden cultural y político, en los ámbitos privado y público, es la combinación de biología y género, más el contexto de su experiencia de vida, que incluye una serie de elementos que van desde circunstancias económicas, culturales y políticas, hasta un desarrollo particular de la subjetividad. En ese sentido, lo más determinante en la subordinación de las mujeres es su posición en el tablero social¹² —la cual carece de poder y movilidad— y no su cuerpo.

La igualdad a partir de la diferencia

Rechazar la oposición igualdad/diferencia e insistir continuamente en la igualdad, en la diferencia, son mecanismos que favorecen una ruptura con el esquema dicotómico tradicional. Pero hay que estar conscientes del peligro real de que los argumentos sobre la diferencia sexual sean utilizados para mantener a las mujeres en un lugar y papel supuestamente naturales.

Una de las tareas prioritarias que enfrentamos es la de explicitar las diferencias producidas socialmente: las diferencias de las mujeres que no han trabajado por dedicarse a la familia, o las de quienes reciben una menor remuneración por desempeñar trabajos femeninos. Al evidenciar estas diferencias también surgen problemas de conceptualización. De la forma como se comprenda la aparente coincidencia entre el ser mujer y la inferiorización del sexo femenino, dependerá la postura que privilegie la igualdad o la diferencia.¹³ Las personas a quienes el primer punto les parezca absolutamente igual al segundo, se propondrán deconstruir la diferencia entre los sexos, convirtiendo a ésta en una de las tantas diferencias (en plural) individuales y sociales.¹⁴ Quienes, por el contrario, tiendan a reconstruir el orden social y simbólico sobre la diferencia sexual para descentrar la idea de sujeto como el Hombre, distinguirán el hecho de ser mujer de la inferiorización que sufre el sexo femenino.

La neutralidad engañosa

Es muy simplista reducir la igualdad a la pura homologación, pues el principio de la igualdad es en sí un importante factor de normalización de las diferencias. Lo que hay que hacer es pensar en la igualdad a partir de la diferencia, sin negar la existencia de las relaciones de poder entre los sexos. Es justamente esta relación de poder la que determina el estatus de las mujeres. La persistencia del desequilibrio de poder entre los sexos es muy grave, y no hay que pensar que ya todo se ha

resuelto en las sociedades donde existe una gran equidad. Ahí la subordinación no se muestra con el vistoso rostro de la discriminación, sino con el sofisticado gesto de la neutralidad.

Por eso, la verdadera equidad entre mujeres y hombres significa alcanzar la igualdad con el reconocimiento de la diferencia. En la actualidad, el proceso cultural de igualación entre los sexos ha modificado pautas sociales arraigadas. Esto no se ha conseguido sólo mediante decretos o leyes —aunque es imprescindible tener un marco jurídico para hacer valer las modificaciones necesarias—, sino a través de las transformaciones en la sociedad: el ingreso de más mujeres al trabajo asalariado, el avance de la educación y el conocimiento junto con la influencia de lo que sucede en el resto del mundo. Todo ello ha cambiado las costumbres, esas fronteras simbólicas entre lo público y lo privado.

El objetivo para el próximo milenio es la conquista en la vida social de posiciones de sujeto con equidad, por parte de los grupos oprimidos: mujeres, indígenas, homosexuales, ancianos, personas con discapacidad, etcétera. Este desafío supone construir un marco de igualdad con reconocimiento de la diferencia. Mientras tanto, la perspectiva de género sirve para poner en evidencia la arcaica jerarquía que el proceso de simbolización ha establecido sobre la diferencia sexual, y para fundamentar la imposibilidad de las argumentaciones de superioridad de un sexo sobre otro.

Equidad

Equidad es una palabra que hace poco ingresó al vocabulario democrático, pero que tiene orígenes muy antiguos. Viene del latín *aequus*, que quiere decir igual, y su acepción está vinculada totalmente al ámbito de la justicia: equidad es la cualidad de los fallos, juicios o repartos en que se da a cada persona según corresponda a sus méritos o deméritos. O sea, es la cualidad por la que ninguna de las partes

es favorecida de manera injusta en perjuicio de otra.

Esta cualidad explica por qué, en un momento de reconocimiento de las diferencias, la equidad se ha convertido en un objetivo a alcanzar. En muchos países, especialmente en Canadá y en los de la Comunidad Económica Europea, se han evaluado los costos económicos y sociales que habrían de pagarse si persistiera la educación sexista, que produce hombres y mujeres con actitudes disfuncionales en una sociedad que tiende a la modernidad. Si las mujeres no se educan más, si no participan de manera más activa política y laboralmente, la sociedad en su conjunto resentirá la actual brecha de género,

Hacia una política de igualdad de oportunidades

La equidad subyace en la lógica que movió a un conjunto sustantivo de países a pasar de las políticas de igualdad de trato a las políticas de igualdad de oportunidades y, de ahí, a promover las afirmativas. Como en México no ha habido un debate público al respecto y como hasta 1996 se ha carecido de un organismo o programa gubernamental sobre la mujer, a continuación se ofrece un breve panorama de las razones y mecanismos más frecuentes con que se ponen en marcha los programas de igualación entre los sexos.

Desde hace más de 20 años, y bajo los auspicios de la Organización de las Naciones Unidas, ONU, los gobiernos de casi todos los países diseñaron programas para alcanzar la igualdad de derechos y obligaciones entre mujeres y hombres. La primera Conferencia Mundial de la Mujer auspiciada por la ONU (México, 1975) representó, dentro del contexto del resurgimiento feminista de los años setenta, una llamada de atención internacional sobre la situación generalizada de subordinación y discriminación de las mujeres. La mayoría de los países que suscribió la Declaración de esa conferencia, promulgó leyes o hizo reformas a sus constituciones para garantizar la igualdad de derechos y obligaciones entre mujeres y hombres.

A partir de ahí, los gobiernos de muchas

naciones establecieron una serie de programas, medidas, reglamentaciones y convenios relativos a la necesidad de alcanzar la igualdad entre los hombres y las mujeres. Así, muchos Estados pensaron que con la implantación de ciertas medidas jurídicas que reglamentaran la igualdad social se lograría erosionar la desigualdad entre mujeres y hombres.

A principios y mediados de los años ochenta, aquellos países revisaron el funcionamiento de las leyes de igualdad entre los sexos promulgadas desde 1975. Entonces, tuvieron que reconocer que una sociedad desigual tiende a repetir la desigualdad en todas sus instituciones, por más que la igualdad esté consagrada constitucional y legalmente. Al constatar el poco alcance de las políticas igualitarias, la mayoría de las naciones admitió que la situación de la discriminación era más compleja de lo que se pensaba, y que las medidas tendientes a lograr la igualdad social y laboral no significaban nada si, al mismo tiempo, no se reformaba la vida familiar y se establecían condiciones de ventaja para las mujeres.

Necesarias las acciones afirmativas

Fue decisivo descubrir que no basta con declarar la igualdad de trato, cuando en la realidad no existe la igualdad de oportunidades. Esto significa, por ejemplo, que aunque la discriminación se manifiesta en el ámbito público, sus orígenes se encuentran en el privado. El diferente papel que los varones y las mujeres tienen dentro de la familia, y las consecuencias de esta asignación de papeles en el ciclo de vida, dificultan enormemente cualquier propuesta de igualdad.

En 1983, el gobierno noruego afirmó que no es posible conseguir la igualdad entre el estatus social del hombre y el de la mujer con sólo prohibir los tratos discriminatorios. Si se quiere corregir la diferencia que hoy existe es necesario proporcionar ventajas en determinados campos a las mujeres. Por esto, dentro de los programas de igualdad de oportunidades se ha formulado un conjunto de medidas des-

tinadas a corregir las diferencias de trato social entre hombres y mujeres; a estas medidas se les llamó programas de acción afirmativa o positiva.

La ONU sostiene que la adopción de medidas especiales, de carácter temporal, encaminadas a acelerar la igualdad de hecho entre el hombre y la mujer, nunca podrán considerarse como un acto discriminatorio hacia el hombre.

A lo largo de todo este proceso, la preocupación, tanto de la ONU como de los gobiernos, ha sido la de la justicia. Reconocer que el trato igualitario dado a personas socialmente desiguales no genera per se la igualdad, ha remitido a revisar la forma en que se conceptualiza la igualdad entre los seres humanos; así, se defenderán o bien las objeciones, o bien los pasos que conduzcan a un cambio en el estatus de las mujeres.

Aunque la esencia de la justicia es tratar igual a los iguales o equivalentes (que no es decir a los idénticos), la preocupación de estos gobiernos cobró fuerza en la medida en que sus esfuerzos se topaban con serios obstáculos. Y como la justicia remite básicamente a la ideología política, ésta determinó las posturas de los gobiernos respecto de las acciones antidiscriminatorias: los gobiernos conservadores no promovieron la acción afirmativa de la misma manera en que lo hicieron los gobiernos liberales o progresistas.

El manejo equitativo de la diversidad

Para los países de la Comunidad Económica Europea, la búsqueda de equidad es más eficaz vía la acción afirmativa que con otras medidas. La igualdad de oportunidades, que hay que construir diferenciadamente, no sólo logra una nivelación entre los sexos sino que resulta una medida que genera mayor justicia social, la cual desemboca en el bien común.

O sea, donde se requiere una inversión social hay que fomentar la equidad. Son precisamente las democracias occidentales más

avanzadas las que han diseñado proyectos innovadores de acciones afirmativas, tanto para atraer, promover y retener a más mujeres en los espacios laborales, como para facilitar su desempeño, participación y representación política. Estos países se proponen ir más allá de la acción afirmativa a partir del principio de reconocer y capitalizar la diversidad.

El futuro de la acción afirmativa se perfila como un manejo equitativo de la diversidad. El conocimiento que ha abierto la acción afirmativa, primero con las personas de raza negra y más tarde con las mujeres, sirve para comprender y desentrañar distintos códigos culturales. Así se puede mostrar —y combatir— los prejuicios y los estereotipos de manera más eficaz. El contexto de recepción de las acciones afirmativas ha ido cambiando poco a poco. Más que una concesión o un favor, la equidad, vía acciones afirmativas, se percibe ahora como un mecanismo de cambio social que va a beneficiar a todos.

Además, la acción afirmativa es una política que contiene las semillas de su posterior desintegración. Cuando se alcance la igualdad de oportunidades, cuando se elimine la ceguera del género, cuando la educación no sexista sea una realidad, cuando las pautas culturales sean más igualitarias, la acción afirmativa desaparecerá. Esto ya ocurre en algunos países que han avanzado mucho, como los escandinavos, donde se comienza a plantear una política de neutralidad de género, que trata la discriminación estrictamente cuando es intencional.

Discriminaciones similares

Es interesante señalar que cuando la ONU elaboró una propuesta para eliminar la discriminación contra las mujeres, la cual se dio a conocer formalmente el 18 de diciembre de 1979, en Nueva York, como la Convención de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, este organismo internacional utilizó la misma concepción de discriminación que en el

Convenio internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial (Nueva York, 7 de marzo de 1966). Así, no es extraño que el artículo 1 se repita en ambas convenciones, ya que todos los programas antidiscriminatorios se apoyan en la definición básica de la ONU sobre discriminación.

Discriminación es toda distinción, exclusión o preferencia que tenga por objeto o resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública.

Como las discriminaciones racial y sexual son hasta cierto punto homologables, en el sentido de que se juzga la potencialidad de una persona por su aspecto físico, las medidas relativas para paliar dichas discriminaciones han tomado un camino paralelo. Sin embargo, esta homologación inicial volvió significativa la necesidad de afinar la definición conceptual de la discriminación sexual, ya que sólo identificando con precisión lo que se pretende combatir y remediar es posible construir un modelo adecuado de intervención.

Una protección encubridora

Cuando se aborda el sexismo —o discriminación basada en el sexo—, se enfrentan situaciones que no aparecen en otros tipos de discriminación. Por ejemplo, en el mundo laboral el racismo aparece como una muy evidente discriminación, ya que resulta absurdo tomar en cuenta el color de la piel para el desempeño de un trabajo. En cambio, en relación con las mujeres, hay presunciones culturales con gran arraigo histórico sobre su debilidad física, su vulnerabilidad durante el embarazo o su papel especial (considerado insustituible) para cierto modelo de familia. Según estas concepciones, está plenamente justificado proteger a las mujeres, aunque ese trato encubre una real discriminación. La estructura de la propia sociedad está fundada en estas presun-

ciones que, con el tiempo, han mostrado su carácter de prejuicios. Éstos convierten ciertos trabajos en nichos, dentro de los cuales las mujeres se encuentran supuestamente protegidas, y verdaderamente atrapadas.

De ahí la importancia de comprender que la discriminación sexista provocada por el género se produce de manera individual y colectiva, deliberada e inconsciente, pues está tejida en las costumbres y la tradición. Así, se manifiesta en ataques directos a los intereses de las mujeres o a ellas mismas, y en ataques indirectos causados por el funcionamiento del sistema social o la aplicación de medidas, de apariencia neutral, que repercuten especialmente en ellas debido a que se encuentran en peores condiciones para soportar sus efectos, o porque reúnen las condiciones para que se concentren en ellas los resultados perjudiciales de cierta actividad. Todo esto provoca que las mujeres, a consecuencia de su posición social de género, enfrenten situaciones que les impiden participar con plenitud en las sociedades donde viven.

Insuficiente la norma jurídica

Una premisa de la acción discriminatoria es reconocer que la cultura introduce la discriminación en función del sexo mediante el género. Por eso es que las desigualdades sociales no se pueden rectificar si no se tienen en cuenta los presupuestos sociales que han impedido la igualdad, en particular, los efectos que ha generado la división ámbito privado = femenino y ámbito público = masculino. La prolongada situación de marginación de las mujeres, su constante abandono del mercado de trabajo en años esenciales del ciclo de vida, la valoración inferior de los trabajos femeninos, su insuficiente formación profesional, la introyección de un modelo de femineidad asociada a la sumisión, su ausencia de puestos políticos altos y el hecho de que, en muchos casos, ellas mismas no reconozcan su estatus de víctimas de la discriminación, requiere un trato específico, con políticas públicas que

reconozcan la existencia de la injusticia pasada, su persistencia actual y la complicidad de las propias víctimas en su perpetuación.

No se puede cambiar la situación simplemente con una normatividad jurídica que consagre la igualdad entre hombres y mujeres; se necesitan medidas proactivas, afirmativas, que detecten y corrijan los persistentes, sutiles y ocultos factores que ponen a las mujeres en desventaja frente a los hombres y que causan que quienes las evalúan o contratan tengan duda sobre sus capacidades.

Si un presupuesto de la acción antidiscriminatoria es reconocer que el sexismo es resultado de una historia y una actitud cultural, para destacarlo y poder valorar su alcance se requiere conocer el contexto de la sociedad en que se encuentran las mujeres a quienes se va a dirigir dicha acción. Además, como la discriminación tiene muchas facetas, se requiere la puesta en marcha de una pluralidad de medidas, un verdadero programa de equidad, destinado a influir en distintos ámbitos sociales. Se pueden abordar por separado algunas de sus partes, mientras no se pierda de vista el conjunto y se elabore un plan integral. Esta integralidad es un presupuesto fundamental de la actividad antidiscriminatoria.

No basta el trato igualitario

Tratar a las personas como iguales no significa darles igual tratamiento. Por ejemplo, si una empresa decidiera comprar uniformes de la misma talla para todas sus empleadas, estaría dando un tratamiento que se quiere igual, pero cuyos resultados son desiguales: no todas se podrían poner el uniforme. De la misma manera, esta misma empresa no daría un tratamiento igualitario, aunque aparentemente ofreciera lo mismo a todos sus empleados, si en alguna de sus oficinas hubiera hostigamiento sexual o se careciera de servicio de guardería.

El análisis de las democracias occidentales respecto de la discriminación femenina indica que es injusto tratar con igualdad a personas

en situaciones tan diferentes como lo están los hombres y las mujeres.

El trato igualitario resulta insuficiente, ya que no basta ofrecer un trato de igualdad a las personas, pues no todas han tenido las mismas posibilidades de recibir educación o capacitación laboral. Por ello, surge la propuesta de promover una igualdad de oportunidades. En este planteamiento subyace la idea de que si a las personas se les ofrecen las mismas oportunidades, podrán salir adelante mediante su trabajo y su esfuerzo. Pero si la igualdad de oportunidades no se fortalece con medidas positivas, se corre el riesgo de que se deposite la responsabilidad absoluta en las personas cuando no alcanzan la igualdad. De ahí que sea imprescindible introducir la equidad mediante acciones afirmativas. Así, lo que suele presentarse bajo la apariencia de circunstancias personales está condicionado por cuestiones estructurales no reconocidas como la clase social y el género.

La política de igualdad de oportunidades que no incluye acciones afirmativas opera como si lo que contara fueran las intenciones depositando demasiada confianza en la voluntad de las personas. En cambio, la política que sí integra acciones afirmativas, considera que las buenas intenciones no son suficientes para enfrentar el marco injusto que se estableció hace años, y por ello se requiere de un esfuerzo complementario.

Un error tomar como referencia al hombre

Las políticas en favor de la equidad han sido cuestionadas debido a cierta confusión, desinformación o resistencia ante las acciones afirmativas. Un elemento importante que incrementa los malos entendidos es equiparar la acción afirmativa con cuotas, trato preferencial o con reparación de la injusticia que la sociedad ha hecho a lo largo de siglos.

Las medidas antidiscriminatorias, sean acciones afirmativas o programas con perspectiva de género, no deben ser interpretados como actos de culpabilidad, sino como

establecimiento de condiciones igualitarias en un contexto discriminador.

No hay que olvidar que el objetivo es hacer correcciones y ajustes a un sistema que trata de manera desigual a las personas, y no corregir a la mitad de la población por su inadecuación debida a la diferencia sexual. Por eso, los ajustes se deben hacer considerando que no se puede pensar en el hombre como referencia a partir de la cual se contrasta a la mujer (la otra, la diferente, la extraña). De ahí la importancia de cuestionar ciertas ideas y pautas marcadas por el género, que nos parecen naturales, pero que son construidas socialmente. Tomar en cuenta los factores extraeconómicos y culturales en relación con las decisiones antidiscriminatorias es el elemento decisivo para que los programas tengan éxito.

Los programas de igualdad de oportunidades se empezaron a aplicar en el campo laboral debido a que es ahí donde más urgentemente se necesita suprimir la discriminación, ya que ésta afecta sobre todo a la población femenina.

En un principio, el supuesto era que la discriminación sexista representaba la única diferencia entre hombres y mujeres, y que si se trataba igual a ambos, todo se iba a componer: si las mujeres ocupaban los puestos harían el trabajo igual que los hombres, tendrían las mismas necesidades que ellos y ascenderían laboral mente como ellos. Se sabía que en todos los países las mujeres están en una posición de desventaja en el mercado de trabajo, pero se pensaba que todo era cuestión de ofrecerles puestos iguales a los que ocupaban los hombres.

Inequidad arriba y abajo

Pronto salió a flote que la formación cultural de las mujeres, la educación para volver femeninas a las niñas y jovencitas, es también un entrenamiento laboral que las capacita para ciertos trabajos.

En el mercado de trabajo hay una deman-

da real para muchos puestos tipificados como femeninos, que son una prolongación del trabajo doméstico y de la atención y cuidado que las mujeres dan a niños y varones. También hay características consideradas femeninas que se valoran en el mercado laboral, como la minuciosidad y la sumisión.

Aunque en algunos países muy desarrollados esta tipificación masculino/femenino está desapareciendo y ya son muchas las mujeres que realizan trabajos no tradicionales —carpinteras, electricistas, mecánicas, etcétera—, en los países europeos de cultura mediterránea (España, Italia, Grecia) todavía no existe una oferta masiva y sostenida de mujeres que deseen puestos masculinos. ¡Qué decir de los países latinoamericanos! Sin embargo, la tendencia va en aumento, ya que es más fácil que las mujeres traten de ingresar a trabajos masculinos a que los hombres busquen desempeñarse en trabajos femeninos, sobre todo por razones económicas (suelen estar peor pagados), aunque también pesan las cuestiones culturales.

La desigualdad tiene su correlación salarial: las mujeres ganan mucho menos que los hombres. La división existente entre los trabajos femeninos y los masculinos no permite defender el principio de igual salario por igual trabajo. La segregación de la fuerza de trabajo excluye a las mujeres de los empleos mejor pagados y prestigiosos.

En todo tipo de organizaciones las mujeres están en una situación de inequidad, y rara vez se encuentran en las posiciones de alta gerencia y de dirección. El hostigamiento y el chantaje sexuales son una lamentable realidad laboral. Aunque cada vez más mujeres ocupan altos puestos técnicos y científicos e importantes cargos políticos y de la administración pública, esto sucede en un porcentaje muy pequeño. No se reconoce la sutil discriminación en altos niveles y tampoco se comprenden las barreras invisibles del fenómeno llamado techo de vidrio, que consiste en que las propias mujeres se fijan internamente un límite, un techo, a sus aspiraciones.

El precio por trabajar fuera de casa

Además, debido a que también las mujeres están convencidas de las valoraciones en las que se origina su discriminación, cuando pretenden desempeñarse en otros ámbitos, reproducen actitudes que refuerzan su imagen tradicional como personas ineptas para ciertos trabajos. Esto, sumado a la carencia de apoyos que aligeren las responsabilidades domésticas y familiares que se adjudican a las mujeres, transforma el hecho de trabajar fuera de la casa en una situación que acarrea altos costos personales.

No es de extrañar, entonces, que muchas mujeres trabajadoras expresen que añoran el papel tradicional idealizado de ama de casa protegida y mantenida, aunque dicho papel también tenga sus costos. Este conflicto se utiliza, una vez más, para confirmar que las mujeres prefieren estar en casa que trabajar.

La acción afirmativa empezó planteando que era necesario identificar y eliminar las discriminaciones reales de que es objeto la mujer trabajadora para aumentar la presencia femenina en el mundo laboral, garantizar la inserción de las mujeres en cualquier ocupación — incluso en las tradicionalmente masculinas—, y promover el desarrollo profesional y de carrera de las mujeres, mediante facilidades de acceso a todos los cargos y niveles.

Así pues, los objetivos de la acción afirmativa fueron erosionar la segregación femenina por la que las mujeres se ven obligadas a ocupar puestos de baja categoría, con salarios ínfimos y escaso prestigio social; repartir las responsabilidades familiares; eliminar el hostigamiento sexual; favorecer el aumento de la presencia femenina en el mundo del trabajo y activar las condiciones para el logro de una efectiva promoción profesional.

La familia, el corazón de la discriminación

Para que un programa de acción afirmativa obtenga resultados positivos debe introducir un cambio en el sistema de prioridades

de la institución que lo adopta en su estructura y en el comportamiento de las personas involucradas. Esto supone modificar la organización del trabajo y desarrollar nuevas políticas de contratación: establecer sistemas de selección que garanticen el ingreso de un número determinado de mujeres, proporcional al número de trabajadoras capacitadas. Esto significa establecer metas expresadas en porcentajes de mujeres que deberían ocupar ciertos puestos.

Esta revaloración también implica la creación de alternativas; por ejemplo, la creación de escalafones alternativos en ciertos terrenos laborales para que las mujeres puedan aplicar sus experiencias y conocimientos. Es injusto que cuando en un hospital se crea una plaza de supervisión de enfermeras, las mujeres que tienen muchos años de experiencia en este campo laboral no puedan competir, pues les falta algún requisito administrativo que bien se podría subsanar con capacitación de unos meses; en cambio, puede ser provisto un supervisor administrativo que nunca ha atendido a un enfermo.

Por último, pero no por ello menos importante, el despliegue de políticas en favor de la equidad requiere de un proceso comunicativo que las sostenga y las haga llegar al corazón de la discriminación: la familia. Se requiere el desarrollo de una nueva concepción de las responsabilidades familiares, una nueva distribución de tareas y el apoyo de servicios alternativos, en especial de cuidado infantil.

De ahí que la acción antidiscriminatoria apoye en la educación y en los medios de comunicación social. La formulación de campañas masivas en ambos campos es un instrumento eficaz para cambiar costumbres y estereotipadas.

Urgente crear una cultura de la equidad

Actuar seriamente ante la discriminación de las mujeres implica revisar concepciones de justicia social desde una perspectiva de género y impulsar programas con acciones

¿QUÉ GENERÓ EL GÉNERO?

tivas. Sólo así se darán y perdurarán transformaciones profundas. En nuestro contexto cultural, todavía permeado por valoraciones y estereotipos sexistas derivados del género, se requiere un programa deliberado de equidad para que los cambios que se darán inevitablemente por la regionalización y el Tratado de Libre Comercio, ocurran de manera más rápida y con menos costo de sufrimiento humano y de productividad. Un elemento crucial para el diseño de los programas gubernamentales dirigidos a eliminar y aminorar la discriminación sexista, tanto de mujeres como de hombres, es justamente un nuevo marco teórico que reconozca la diferencia sexual y tome en consideración los problemas derivados del género.

Para alcanzar el más alto y mejor desempeño de las mujeres en la esfera pública, en nuestro país se requiere abordar no sólo las cuestiones relativas a la diferencia sexual y al género, sino también asumir el desafío de construir una nueva cultura en favor de la equidad.

NOTAS

¹ Maccoby, Eleanor E. (ed.) *The development of sex differences*. California, EUA: Stanford University Press, 1966.

² Walzer, Michael. *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*. Nueva York, EUA: Basic Books, 1983.

³ Scott, Joan W. "Los usos de la teoría". *Debate feminista* 1992; 5.

⁴ Amorós, Celia. *Feminismo igualdad y diferencia*. México: Colección Libros del PUEG, UNAM, 1994.

⁵ Amorós desarrolla ampliamente esta idea en: *Espacio de los iguales, espacio de las idénticas*. Notas sobre poder y principio de individuación. Arbor 1987; diciembre.

⁶ Amorós, Celia. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Ed. Anthropos, 1985.

⁷ Esto es más que evidente en la falta de valor -económico y social- que caracteriza al trabajo por definición femenino el doméstico. Un análisis clásico de esta cuestión se encuentra en Dalla Costa, María

Rosa. *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*. México, Siglo XXI Editores, 1975.

⁸ Amorós. *Feminismo igualdad y diferencia*. Op cit.

⁹ Valcárcel, Amelia. "El derecho al mal". *El viejo topo* 1980; septiembre.

¹⁰ Minow, Martha. "Learning to live with the dilemma of difference bilingual and special education". *Law and Contemporary Problems* 1984; 48(2).

¹¹ Las estrategias de valor comparable son el ejemplo actual. Lamas, Marta. "Para romper un círculo vicioso". En Cooper, et al (comps) *Fuerza de trabajo femenina en México*. México: Colección Las ciencias sociales, Coordinación de Humanidades, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1989.

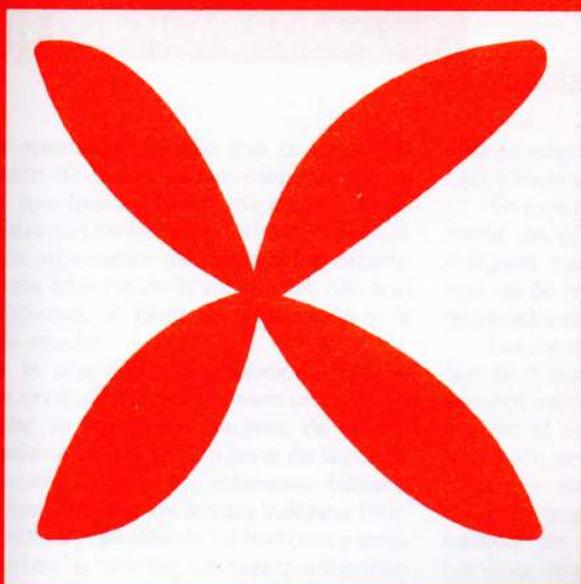
¹² Alcoff, Linda. "Cultural feminism versus poststructuralism". *Sings* 1988; 13.

¹³ Boccia, María Luísa. "Equívocos y desacuerdos importantes". *Debate Feminista*, 1990; 2.

¹⁴ Saraceno, Chiara. "Diferencia sexual: jaula o atajo". *Debate Feminista*, 1990.

EJERCICIOS

- 1) ¿Cuál es la diferencia entre sexo y género?
- 2) ¿Qué "acción afirmativas" podrías impulsar en tu comunidad para lograr mayor igualdad entre hombres y mujeres?
- 3) Menciona 3 estereotipos de "lo femenino" y 3 de "lo masculino"
- 4) ¿Hay cambios en tu comunidad respecto a los espacios públicos y privados ocupados por hombres y mujeres? ¿Cuáles? ¿Cuáles te gustaría impulsar?



**I. Datos generales
sobre mujeres
indígenas en
México**

I.1. LAS MUJERES INDÍGENAS EN LOS NÚMEROS*

Graciela González Zetina

Este apartado contiene tres cuadros con información de la población indígena a nivel nacional que buscan ilustrar, de manera sintética, la situación de las mujeres respecto a factores que repercuten de manera importante en distintos ámbitos de la vida social, como el monolingüismo, el nivel de instrucción y la asistencia escolar.

Para el año 2000, la población indígena mayor de cinco años (cuadro 1) tenía una proporción similar de hombres y mujeres; de la cual aproximadamente una tercera parte de la población masculina y femenina solamente hablaba español; los hablantes de lengua indígena bilingües constituían casi 60% de los hombres y cerca de la mitad de las mujeres; mientras que la población monolingüe representaba 8.6% y 14.2% respectivamente, esto es, 63 mujeres monolingües por cada 37 hombres de los 1 007 803 hablantes de lengua indígena (HLI) que no hablaban español (17% del total registrado de HLI).

Puede suponerse que la adquisición del español como única lengua y, por tanto, la pérdida de la lengua indígena, ocurre en condiciones similares para hombres y mujeres; particularmente durante los últimos 30 años. Cerca de la mitad de los niños y niñas indígenas de cinco a catorce años y casi 40% de los hombres y mujeres de 15 a 29 años solamente hablan español. Esta proporción disminuye considerablemente en los grupos de mayor edad, sin que las diferencias por sexo sean muy acusadas.

Los datos censales parecen corroborar que, en el caso de hablar lengua indígena, el dominio del español depende de la necesidad de su uso en determinados contextos sociales, que son diferentes para los hombres y las mujeres a lo largo de su curso de vida. Casi la mitad de los niños y las niñas indígenas de cinco a catorce años habla lengua indígena; en ambos casos, aproximadamente 37 de cada 50 también hablan español y trece no. Esta última

cifra es mayor a la correspondiente a los hombres y mujeres de 15 a 29 años.

En este grupo de edad, de manera aproximada, de 62 hombres que hablan la lengua indígena cuatro son monolingües, mientras que de 60 mujeres hablantes de lengua indígena ocho no hablan español.

Los datos de educación (cuadro 2) muestran que la diferencia radical para hablar o no el español reside en haber aprobado algún grado escolar: el monolingüismo se concentra en la población sin instrucción. Casi la mitad de los niños y las niñas de seis a catorce años hablantes de lengua indígena sin instrucción no hablan español. En otros grupos de edad, entre los hombres esta proporción se ubica entre 25% y 30%, mientras que para las mujeres permanece en valores cercanos a 50% y 40%. En ambos casos, el monolingüismo disminuye al aumentar la edad y, como es de suponer, también decrece conforme aumenta el nivel de instrucción.

La posibilidad de adquirir éste y otros conocimientos que se imparten en la escuela es menor para indígenas que para el resto de los mexicanos. Mientras que 10% del total de población mayor de quince años de la República Mexicana no tiene instrucción y poco más de la mitad cuenta con instrucción posprimaria, en el caso de la población indígena poco más de 25% no tiene estudios y cerca de la tercera ha obtenido instrucción posprimaria. Los datos por sexo, edad y habla de lengua indígena permiten observar las diferencias existentes al interior de la misma. La población de quince a 29 años cuenta con un nivel de instrucción mayor, ya que 45% ha alcanzado el nivel posprimaria, cerca de 20% tiene primaria concluida y casi 25% no la terminó, en tanto que 10% no cuenta con instrucción. El grupo de mayor edad es el menos instruido, pues casi la mitad de los mayores de 45 años no tiene instrucción y sólo 7% superó el nivel de educación primaria.

* Texto publicado en la Revista *México Indígena*, Nueva Época, Vol. II, No. 5, pp. 64-68.

Graciela González Zetina: Atropóloga física, especialista en antropología demográfica, actualmente es investigadora del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

En general, los hombres indígenas consiguen un nivel de instrucción mayor al de las mujeres, situación aun más desfavorable en el caso de las hablantes de lengua indígena, particularmente en los grupos de más de 30 años. A semejanza del monolingüismo, las diferencias en el nivel de instrucción alcanzado por hombres y mujeres son menores en la población de seis a catorce años, en que también son menores entre hablantes y no hablantes de lengua indígena. En otros grupos de edad, las diferencias entre sexos son similares, independientemente de la condición de habla de lengua indígena; pero en muchos casos, las diferencias entre hombres hablantes y no hablantes son menores que entre las mujeres.

La información sobre asistencia escolar (cuadro 3) permite aproximarnos a algunos factores asociados con el logro de un nivel de instrucción determinado. Si bien la inmensa mayoría de los niños y las niñas de seis a once años de edad asiste a la escuela, sin observarse diferencias por sexo o habla, el ingreso a la escuela es más tardío para las niñas y su abandono es más temprano, ya que el porcentaje de asistencia de las niñas de menor edad y las que se encuentran entre doce y catorce años es menor al de la población masculina de esas edades. En el grupo de doce a catorce años la proporción de inasistencia de las niñas se triplica respecto al grupo de nueve a once años, en tanto que para los hombres excede ligeramente el doble.

Es importante señalar que no se observan diferencias entre la población que asiste en función del habla de lengua indígena y que, por el contrario, dos de cada tres niños y jóvenes indígenas que no asisten a la escuela son hablantes de lengua indígena; relación que se mantiene casi invariable independientemente del sexo y el grupo de edad.

La mayor diferencia por sexo se da entre los jóvenes de 15 a 17 años: 50% de los hombres y 60% de las mujeres no asisten. Aunque muy reducida, la posibilidad de seguir estudiando después de los 18 años es similar para todos los jóvenes indígenas, pues la proporción de inasistencia en el grupo de 18 a 24 años es de 84% de hombres y 87% de mujeres.

Población de 5 años y más en hogares indígenas según sexo, por condición de habla de lengua española e indígena y grupos de edad, México 2000

Grupo de edad	Población total	Hombres		Mujeres		Total
			% Hombres		% Mujeres	
Distribución por sexo y edad						
5 a 14	2,692,666	1,356,875	50.4%	1,335,791	49.6%	100.00
15 a 29	2,762,629	1,338,830	48.5%	1,423,799	51.5%	100.00
30 a 44	1,600,549	767,969	48.0%	832,580	52.0%	100.00
45 a 64	1,223,749	605,064	49.4%	618,685	50.6%	100.00
65 y más	507,502	253,287	49.9%	254,215	50.1%	100.00
No especificado	33,005	17,530	53.1%	15,475	46.9%	100.00
Total general	8,820,100	4,339,555	49.2%	4,480,545	50.8%	100.00
Español únicamente						
5 a 14	1,290,746	650,164	50.4%	640,582	49.6%	47.9
15 a 29	1,053,312	511,162	48.5%	542,150	51.5%	38.1
30 a 44	343,593	149,476	43.5%	194,117	56.5%	23.3
45 a 64	162,240	72,284	44.6%	89,956	55.4%	14.5
65 y más	42,716	20,038	46.9%	22,678	53.1%	7.9
No especificado	6,794	3,845	56.6%	2,949	43.4%	21.9
Total general	2,899,401	1,406,969	48.5%	1,492,432	51.5%	32.4

Población de 5 años y más en hogares indígenas según sexo, por condición de habla de lengua española e indígena y grupos de edad, México 2000

Grupo de edad	Población total	Hombres		Mujeres		Total
		% Hombres	% Mujeres			
Hablante de lengua indígena						
Bilingüe						
5 a 14	1,038,642	527,613	50.8%	511,029	49.8%	38.9
15 a 29	1,538,805	777,336	50.5%	761,469	49.5%	58.1
30 a 44	1,098,934	578,520	52.6%	520,414	47.4%	75.3
45 a 64	860,805	471,595	54.8%	389,210	45.2%	77.9
65 y más	356,153	194,930	54.7%	161,223	45.3%	77.0
No especificado	19,557	11,509	58.8%	8,043	41.2%	65.7
Total general	4,912,896	2,561,503	52.1%	2,351,393	47.9%	59.0
Monolingüe						
5 a 14	363,278	179,098	49.3%	184,180	50.7%	13.2
15 a 29	170,512	50,332	29.5%	120,180	70.5%	3.8
30 a 44	158,022	39,973	25.3%	118,049	74.7%	5.2
45 a 64	200,704	61,185	30.5%	139,519	69.5%	10.1
65 y más	108,633	38,319	35.3%	70,314	64.7%	5.1
No especificado	6,654	2,176	32.7%	4,478	67.3%	12.4
Total general	1,007,803	371,083	36.8%	636,720	63.2%	8.6

Fuente: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas – Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Sistema Nacional de Indicadores sobre la Población Indígena de México a partir de los datos del XII Censo General de Población y Vivienda, INEGI, 2000.

Se excluye a los no especificados de condición de habla de lengua indígena y los no especificados de condición de habla española.

Población de 6 años y más en hogares indígenas según condición de habla de lengua española e indígena y sexo, por grupo de edad y nivel de instrucción, México, 2001

Grupo de edad	Hombres				Mujeres				Total		% Indígena		% Nacional		
	Sólo español	Habla lengua indígena		%	Sólo español	Habla lengua indígena		%	Total	H*	M**	H*	M**	H*	M**
		Bilingüe	Monolingü			Bilingüe	Monolingü								
Total	1,328,746	2,501,958	332,303	11.7	1,414,611	2,296,856	591,984	20.5	22.9	18.4	27.2	18.4	27.2	18.4	27.2
6 a 14	580,781	496,692	145,384	22.6	572,002	480,628	150,926	23.9	18.2	17.9	18.4	17.9	18.4	17.9	18.4
15 a 29	508,689	773,577	49,811	6.0	538,970	757,461	118,955	13.6	10.3	7.7	12.8	7.7	12.8	7.7	12.8
30 a 44	148,151	573,461	39,311	6.4	192,351	515,546	116,072	18.4	23.0	15.8	29.7	15.8	29.7	15.8	29.7
45 y más	91,125	658,228	97,797	12.9	111,288	543,221	206,031	27.5	49.5	38.2	60.6	38.2	60.6	38.2	60.6
Sin instrucción															
Total	147,555	419,966	98,952	32.1	172,897	571,007	424,677	42.7	22.9	18.4	27.2	18.4	27.2	18.4	27.2
6 a 14	96,760	64,036	58,513	47.7	92,990	63,621	65,157	50.6	18.2	17.9	18.4	17.9	18.4	17.9	18.4
15 a 29	18,011	57,961	26,924	31.7	22,542	83,916	74,668	47.1	10.3	7.7	12.8	7.7	12.8	7.7	12.8
30 a 44	12,025	80,187	28,047	25.9	22,741	128,892	92,893	41.9	23.0	15.8	29.7	15.8	29.7	15.8	29.7
45 y más	20,759	217,785	85,468	28.2	34,624	294,578	191,959	39.5	49.5	38.2	60.6	38.2	60.6	38.2	60.6
Primaria incompleta															
Total	484,591	1,021,610	11,944	10.5	506,237	907,835	148,122	14.0	37.7	39.0	36.3	39.0	36.3	39.0	36.3
6 a 14	361,563	335,632	83,789	20.0	351,063	320,609	82,371	20.4	63.3	63.9	62.7	63.9	62.7	63.9	62.7
15 a 29	58,251	189,051	15,009	7.4	69,113	209,670	31,676	13.1	20.8	19.7	21.9	19.7	21.9	19.7	21.9
30 a 44	31,417	196,578	9,060	4.4	47,700	193,169	20,477	9.6	31.4	31.2	31.7	31.2	31.7	31.2	31.7
45 y más	33,360	300,349	11,587	3.7	38,361	184,387	13,598	6.9	34.1	40.8	27.5	40.8	27.5	40.8	27.5
Primaria completa															
Total	196,757	482,740	10,488	2.1	237,605	432,615	16,722	3.7	16.3	16.6	16.0	16.6	16.0	16.6	16.0
6 a 14	55,897	51,059	2,399	4.5	59,233	54,239	2,866	5.0	9.3	8.9	9.7	8.9	9.7	8.9	9.7
15 a 29	89,491	210,262	5,835	2.7	113,757	229,661	11,077	4.6	24.0	22.9	25.0	22.9	25.0	22.9	25.0
30 a 44	33,592	139,998	1,667	1.2	45,040	107,153	2,404	2.2	20.8	23.0	18.8	23.0	18.8	23.0	18.8
45 y más	17,777	81,421	587	0.7	19,575	41,562	375	0.9	9.4	11.8	7.1	11.8	7.1	11.8	7.1
Posprimaria															
Total	499,843	577,639	3,418	0.6	497,872	385,399	2,463	0.6	23.2	26.0	20.6	26.0	20.6	26.0	20.6
6 a 14	66,561	45,965	683	1.5	68,716	42,159	532	1.2	9.3	9.3	9.3	9.3	9.3	9.3	9.3
15 a 29	342,936	316,303	2,043	0.6	333,558	234,214	1,534	0.7	44.8	49.6	40.2	49.6	40.2	70.1	67.6
30 a 44	71,117	156,698	53	0.3	76,870	86,332	298	0.3	24.7	30.0	19.8	30.0	19.8	58.2	50.3
45 y más	19,229	58,673	15	0.3	18,728	22,694	99	0.4	7.0	9.2	4.8	9.2	4.8	26.6	20.5

Población de 5 a 24 años en hogares indígenas por condición de asistencia escolar y grupos de edad, según sexo y condición de habla de lengua indígena, México 2001

	Hombres					Mujer					
	Total	%	HU	No. HLI	Total	%	HLI	No HLI			
Asiste											
Total	1 455 681	61.5	729 697	725 984	1 365 507	56.9	663 895	701 612			
5 años	84 666	63.8	39 034	45 632	84 325	64.5	38 661	45 664			
6-8 años	371 135	87.6	183 835	187 300	365 231	87.3	180 832	184 399			
9-11 años	380 531	93.3	196 057	184 474	369 489	92.4	188 663	180 826			
12-14 años	337 363	83.6	177 199	160 164	308 234	77.5	155 685	152 549			
15-17 años	179 054	50.6	87 731	91 323	151 047	41.9	65 554	85 493			
18-24 años	102 932	15.9	45 841	57 091	87 181	12.6	34 500	52 681			
No asiste											
Total	912 659	38.5	578 400	334 259	1 035 744	43.1	1 035 744	363 854			
5 años	47 939	36.2	27 094	20 845	46 438	35.5	46 438	20 079			
6-8 años	52 498	12.4	35 501	16 997	53 130	12.7	53 130	16 445			
9-11 años	27 504	6.7	18 670	8 834	30 222	7.6	30 222	8 610			
12-14 años	66 203	16.4	42 305	23 898	89 352	22.5	89 352	30 107			
15-17 años	175 025	49.4	105 653	69 372	209 197	58.1	209 197	76 176			
18-24 años	543 490	84.1	349 177	194 313	607 405	87.4	607 405	212 437			

Fuente: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Sistema Nacional de Indicadores sobre la Población Indígena de México a partir de los datos del XII Censo General de Población y Vivienda, INEGI, 2000.

Los resultados a los no especificados de condición de habla de lengua indígena, los no especificados de edad y los no



I.1. Las mujeres indígenas en los números

NOTAS

¹ Durante 2002, el INI (ahora Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) y el Conapo, con base en los datos del *XII Censo General de Población y Vivienda*, identificaron a un total de 10.2 millones de indígenas; monto que permite analizar las características sociodemográficas de la población indígena en niveles de segregación más allá del nacional o estatal. Se refiere a quienes habitan en hogares en que el jefe, su cónyuge o algunos de sus ascendientes (padre, madre, suegro, suegra, etc.) declaró ser hablante de lengua indígena.



II. Los derechos de frente a la discriminación: étnica, racial y de género

II.1. LAS DISCRIMINACIONES DE GÉNERO Y ÉTNICO-CULTURAL: GRAVES VIOLACIONES A LOS DERECHOS HUMANOS*

Gladys Acosta Vargas

Cuando se naturalizan los hechos sociales y se desarrollan justificaciones para explicar por qué unas personas o sectores sociales están excluidos de determinados ámbitos o servicios, cabe sospechar de la existencia de algún mecanismo discriminador. Etimológicamente, discriminar significa separar, poner a un lado, distinguir entre elementos diferenciables. Sin embargo, en términos jurídicos, el concepto de discriminación ha surgido como parte del contenido del principio de igualdad. El fundamento del derecho a la igualdad está claramente expresado en el Art. 1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos: "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos". Sin embargo, la precisión referida a la no discriminación se establece en el Art. 2 al señalar que "toda persona tiene todos los derechos y libertades (...) sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición." Vale decir que los seres humanos no pueden ser jerarquizados para el ejercicio de sus derechos, sean cual fueren las diferencias que pudieran tener entre sí.

Hay muchos fenómenos de discriminación que podríamos tomar como referencia, puesto que es el avance de la conciencia social el que define la sensibilidad frente a tal o cual distinción injustificada que restringe derechos; pero quisiera circunscribir esta reflexión a la discriminación de género y a la discriminación de orden étnico-cultural. En ambos casos, existen rasgos comunes que permiten establecer analogías, aunque, tarde o temprano, aparecerán las especificidades a medida que se pretenda establecer planes concretos de acción para contrarrestarlas.

La discriminación explícita

El plano de las ideas ofrece ejemplos claros de lo que ha sido el fundamento académico de la discriminación. Quisiera citar a un filósofo peruano, Fidel Tubino¹, quien refiere a textos clásicos del pensamiento discriminador, como el ejemplo de Alejandro Deustua (1930), quien señalaba sin ambages que: "el Perú debe su desgracia a esa raza indígena, que en su disolución psíquica no ha podido transmitir al mestizaje las virtudes de las razas en periodos de progreso... El indio no puede ser sino una máquina". Este pensamiento era ampliamente aceptado en ciertos círculos políticos, y sin lugar a dudas, tenía un corre lato en las leyes y en el discurso intelectual de la época. Igualmente ha sucedido con la calificación masculina dominante respecto de las mujeres, del cual un buen ejemplo, referido por Simone de Beauvoir en el Segundo Sexo, es la opinión de Balzac cuando señalaba en su *Psychologie du Mariage* que: "el destino de la mujer y su gloria única consisten en hacer latir el corazón de los hombres. La mujer es una propiedad que se adquiere por contrato: es un bien mobiliario, porque la posesión vale título; en fin, hablando con propiedad, la mujer no es sino un anexo del hombre". Balzac representa a esa ideología de la galantería, necesario complemento de la discriminación, por eso dice que: "la mujer casada es una esclava a quien hay que saber sentar en un trono". El Código Napoleónico de 1804, tan influyente en nuestros sistemas jurídicos, recogió esta ideología y la plasmó en la institución de la potestad marital, un condensado de subordi-

* Memoria del Foro Internacional por la No Discriminación, marzo de 2003, SER-PNUD-UNIFEM, pp. 27-34. Gladys Acosta: Representante del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) en Guatemala

nación que hacía de las mujeres no sólo unas inútiles en términos de su capacidad legal, sino que las equiparaba, ni más ni menos, al estatus de la minoría de edad. Los maridos tenían legalmente el derecho a dar permiso para trabajar, para estudiar, para salir de la casa, para tener amistades y un sinnúmero de otros elementos discapacitadores; además poseían el derecho de corrección, que no era otra cosa que la licencia para ejercer violencia, que el Estado delegaba en los maridos como autoridad en lo privado. De esta manera, las mujeres íbamos perdiendo toda posibilidad de controlar nuestras vidas y, por ende, de participar en la vida ciudadana.

Estos pensamientos explícitamente discriminadores pretendieron convencer a los propios afectados de su condición de inferioridad, de manera tal que aceptaran sin duda ni murmuración la tutela y el control de los autodefinidos seres superiores, quiénes poseían así el poder para imponer no sólo su punto de vista, introyectando en los menos informados una imagen desvalorada de sí mismos, o sea, "los otros" o "las otras", en el caso de las mujeres, sino que adquirirían un viso de seres protectores, sin los cuales no podrían ni imaginar sobrevivir. Por suerte siempre ha habido espíritus rebeldes y el control nunca pudo ser tan férreo, pero ese es otro tema en el que no podemos explayarnos hoy. Lo interesante es percibir la evolución.

La discriminación implícita

Cuando las ideas igualitarias empezaron a expandirse en Europa, el principio de igualdad empezó a perfilarse en nuestros países, al menos formalmente, como pilar del estado moderno. Sin embargo, las políticas de ampliación de ciudadanía, sobre todo mediante la extensión de la educación provocó, al mismo tiempo, la instalación de un proceso homogeneizador. Había que olvidar lo propio, lo indígena, para aprender una manera de ser ciudadano nacional. Tubino denomina a este período de asimilacionismo cultural uniformi-

zador. Algo similar les ha sucedido a las mujeres. Ciertamente se les ha abierto el acceso a la educación, a los servicios de salud, pero, a condición de no exigir, necesariamente, un cambio en su rol social. Casi podríamos decir que la ideología formalmente igualitaria refleja algo así como, "estudien, aprendan, pero de ninguna manera, dejen de ser buenas y sumisas esposas y madres". Para ser una persona exitosa, las mujeres tienen que absorber y proyectar la mejor identidad masculina en cuanto al rendimiento, sin olvidar sus roles femeninos. Muy típico de esta modalidad es lo que las científicas sociales de la teoría del género han denominado la doble y hasta triple jornada. En este paradigma uniformizador, las diferencias se vuelven en contra de quienes se esfuerzan por integrarse. Los integrantes de los Pueblos Indígenas son obligados a esconder sus orígenes para afirmarse como parte de la comunidad nacional². Muchos han dejado de hablar su idioma, han abandonado sus vestidos, quieren que sus hijos se "castellanicen" lo más pronto, y, algunas veces hasta se oponen, ciertamente sin conocimiento, a la educación bilingüe. En el caso de las mujeres, la democratización también ha traído el olvido de las bondades de la maternidad y ha alterado severamente los ciclos de vida. Ya no se quiere reconocer que la protección a la maternidad es fundamental para garantizar que las mujeres puedan ejercer su derecho al trabajo, así como para participar en política. De alguna manera, el sistema homogeneizador castiga con la indiferencia a lo que nos hace distintos a las mujeres y a los hombres. Algo así como "si quieres tener poder como yo, compórtate como un hombre". El éxito implica, de cierta manera, una negación de lo femenino autónomo y exigente, manteniendo aquellas condiciones que logran "distraer" o hacer la vida placentera a los hombres, es decir a quienes "verdaderamente trabajan" y sobre todo "dirigen" nuestras vidas. Vale decir, una versión moderna de la "mujer objeto", pero no de manera forzada, sino sutilmente impuesta.

Lo afirmado aquí no debe soslayar la importancia que la educación u otras políticas

universalistas han tenido como elemento democratizador en la historia reciente. En realidad, se requiere seguir ampliando el acceso a la educación y a todos los servicios necesarios. Sin embargo, es ineludible propiciar un rescate de las políticas nacionales inclusivas que pudieran balancear entre lo que nos iguala y lo que nos hace distintos. De lo que se trata es de favorecer un desarrollo que permitiera construir identidades individuales diferenciadas, en las que las diversas culturas, así como el hecho de ser hombres o mujeres con historias propias, pudieran ser expresados sin autocensuras y, más aún, sin presiones externas de negación. Una manera de lograrlo es acercando el principio de igualdad a una efectiva política de no discriminación.

El principio de igualdad versus la discriminación

Este es el momento de retomar al marco jurídico porque, como ya dijimos al inicio, el principio de igualdad en la normatividad, además de fundante del estado de derecho, es un elemento que otorga coherencia al sistema democrático desde el "deber ser". Sin lugar a dudas, y siguiendo el razonamiento del jurista italiano Luigi Ferrajoli⁴, preclaro representante de la teoría garantista, es gracias al principio de igualdad que se establece que las personas diferentes merecen el más amplio respeto y así mismo se enarbola su derecho a ser tratados como iguales. Tenemos una base común de "iguales", como referíamos al inicio en el Art. 1 de la Declaración Universal, pero evidentemente la identidad de las personas está dada por sus diferencias y son precisamente éstas las que tienen que ser tuteladas, respetadas y garantizadas en obsequio al principio de igualdad. Resumiendo, diferencia no es el opuesto de igualdad, y menos puede considerarse que se contraponen. Lo que sí es necesario precisar es que, ignorar una diferencia relevante, como la que existe entre las mujeres y los hombres o la que distingue a los Pueblos Indígenas de poblaciones de otros entornos culturales, lleva

a construir una discriminación que viola el principio de igualdad.

Antes de seguir en las precisiones conceptuales, vale la pena aclarar que el principio de igualdad como "deber ser" siempre estará en el horizonte, pero el avance de su cumplimiento podrá ser medido a través del "ser" de la efectividad de las políticas antidiscriminatorias o no discriminatorias.

Modos de entender la relación jurídica entre igualdad y diferencias

Puesto que sólo podemos entendernos a través de las palabras, cabe hacer explícitos nuestros supuestos. Ferrajoli puntualiza que hay diversas configuraciones jurídicas para entender la relación entre las diferencias y la igualdad.

Una primera tiene que ver con la irrelevancia jurídica de las diferencias, lo que significa ignorar las condiciones reales en las que viven las personas. Casi podría decirse que se deja que cada quien se defienda como pueda. Significa que el Estado no tiene nada que decir al respecto, ejemplo de lo cual es lo que antes sucedía en relación a los conflictos intrafamiliares, en los que se delegaba su resolución en el marido, en tanto jefe. Obviamente, no se necesita mucho análisis para saber quién ganaba. En términos más amplios, significaba que los conflictos que se suscitaban debían resolverse en una relación de fuerzas. En concreto, quien se impone, gana.

Otra modalidad estaría representada por la diferenciación jurídica de las diferencias, valorando unas y desvalorando a otras. Esta es la modalidad de los privilegios reconocidos, como por ejemplo, el sistema de castas. Casi podríamos decir que corresponde a lo premoderno. La Revolución Francesa estableció un modelo de ese tipo al determinar que los ciudadanos sólo eran los varones propietarios, excluyendo de facto al resto.

La tercera modalidad tiene que ver con las ficciones de igualdad. Corresponde a la concepción de la neutralidad del derecho, de la

homologación y de la total asimilación. En otras palabras, las mujeres pueden tener todos los derechos, pero a condición de comportarse como varones y de asimilarse a ellos también en el estilo de vida. Al desconocer la diferencia que conlleva la experiencia de las mujeres, automáticamente se las penaliza ignorando sus derechos específicos.

Finalmente, el modelo propuesto por el estado democrático y garante del respeto a los derechos humanos, es el de la igual valoración jurídica de las diferencias, sobre la base del principio normativo de igualdad en los derechos fundamentales (civiles, políticos, económicos, sociales y culturales) y de un sistema de garantías que aseguren su efectividad. Este modelo se sustenta en que los derechos fundamentales son los derechos de los más débiles, es decir, de aquellos que tienen dificultad en hacer respetar sus derechos. Para mayor precisión, Ferrajoli⁴ sostiene que "la igualdad de los derechos fundamentales resulta así configurada como el igual derecho de todos a la afirmación y a la tutela de la propia identidad, en virtud del igual valor asociado a todas las diferencias que hacen de cada persona un individuo diverso de todos los otros y de cada individuo una persona como todas las demás". Lo importante de este planteamiento está en el reconocimiento de que las normas, precisamente por ser tales, no pueden ser respetadas en su totalidad y se requiere de esas tenazas fuertes que respondan al hecho de las violaciones de la norma para construir la efectividad de la misma. En términos de la ciencia política, estamos hablando de conceptos centrales de la ciudadanía.

Relación entre el derecho a la igualdad y la ampliación de la ciudadanía

Desde la Revolución Francesa estamos en el camino de la ampliación de la ciudadanía, pero para avanzar es fundamental tener claridad sobre los obstáculos que lo impiden. Como corolario de lo anterior, quizá podríamos afirmar que, a mayor inercia en la reproducción de los

mecanismos discriminatorios, se restringe más el ejercicio de la ciudadanía. Somos menos ciudadanos cuando se permite o se ignora el hecho de la discriminación. La relevancia política es innegable. Como ejemplo, podría citar que en nuestros países gran parte del abstencionismo electoral se explica por un sentimiento de no pertenencia, además, ciertamente de la desconfianza sobre la política, pero ese es otro tema. En Guatemala, el abstencionismo femenino alcanza el 60.2%⁵ y la mortalidad materna es de 153 madres por cada 100,000 niños nacidos vivos. Ciertamente, estas cifras de aspectos tan distintos, sin embargo tienen conexión a una ciudadanía debilitada y a mecanismos discriminatorios instalados en la vida social que siguen reproduciéndose con toda impunidad.

Es evidente que seguir profundizando en la temática de la discriminación nos lleva, sin lugar a dudas, al tema de la igualdad de oportunidades. Si algo debiera caracterizar a la ciudadanía es justamente el partir de una base común, independientemente de los privilegios concedidos por la pertenencia a determinado sector social. Las reglas de la ciudadanía son las que establecen un compromiso mínimo básico del estado frente a sus nacionales. Una de las bases de este compromiso debiera ser la eliminación de las discriminaciones que vivimos día a día. Por eso, todas las Constituciones Políticas contienen mandatos explícitos no discriminatorios, pero no siempre hay un desarrollo legislativo suficientemente sensible para responder a las innumerables formas de discriminación que se manifiestan en nuestras vidas. Lo cierto es que la sistemática violación del principio de igualdad al alimentar esferas de discriminación en la vida social, produce una ineffectividad del mismo principio y debilita las posibilidades de ejercitar todos los otros derechos.

Caminos para reducir y eliminar la discriminación

Este es el momento en que se pueden hacer confluir o bifurcar los caminos para atender las discriminaciones de género (contra la

mujer) y las étnico-culturales (contra los Pueblos Indígenas). Ciertamente, tienen en su base fundamentos similares que vale mencionar, pero también requiere de acciones diferenciadas sin olvidar que la mayor parte de las veces, las discriminaciones se superponen y entrecruzan.

Además del pilar que representa el principio de igualdad, es fundamental comprender que se requiere una clara noción de justicia inspiradora de las normas y políticas antidiscriminatorias. Como correctamente nos recuerda Tubino, ya lo bo Rawls nos enseñó que la concepción de la justicia opera intuitivamente en quienes participan de la cultura política pública de las democracias modernas.

Reforma legislativa

Muchos de los países de esta región han ratificado convenios internacionales que enfrentan de manera directa los hechos discriminatorios, pero no siempre han adecuado sus legislaciones internas. La Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, no está suficientemente aplicada, como tampoco lo está el Convenio 169 de la OIT en materia de derechos de los Pueblos Indígenas. En unos casos, se hacen necesarias cuidadosas revisiones de las leyes internas para derogar los elementos discriminatorios de derecho, lo que en gran medida ya ha sido hecho. Pero, también es importante crear nuevos dispositivos que reflejen una clara voluntad de romper el círculo vicioso de la discriminación. Tanto en el orden civil como en el penal se requiere este esfuerzo. Pero, adicionalmente es fundamental evolucionar hacia lo que podríamos denominar un desarrollo capilar de la normatividad antidiscriminatoria en todos los campos de la actividad normativa. Lo cual significa transitar por reglamentos y por normas administrativas que ayuden a remover esas discriminaciones que se han instalado de hecho, sobre todo en la práctica institucional. Lo que queda claro es que discriminaciones como la de género y la étnico-cultural

requieren de políticas concientes para ser erradicadas. Deben establecerse tanto estímulos a quienes las cumplen como sanciones a quienes las quiebran. De otra manera, seguiremos lamentando toda la energía desperdiciada por el mero hecho de desconocer el valor de las diferencias entre los seres humanos. Vale la pena examinar posibles acciones a implementar de manera inmediata.

Medidas de discriminación positiva

Es en atención a lo intuitivo de la noción de justicia que se han instituido las medidas de discriminación positiva, también denominadas de acción afirmativa. Estas medidas son de naturaleza transitoria, no transforman la realidad, pero si ratifican un sentido de justicia para quienes no logran alcanzar el acceso a determinados derechos, por existir obstáculos de orden social o cultural que funcionan como una barrera. Podríamos decir que se trata de medidas de emergencia, de corto plazo, que no van a las causas, pero atenúan la discriminación de facto. El ejemplo clásico es la ley de cuotas para permitir que las mujeres accedan a la representación política. Esto significa que quienes lo logran por esa vía tienen que trabajar arduamente por ir a las causas de la discriminación, de lo contrario, lo único que se lograría sería ampliar el número de representantes de los grupos discriminados sin lograr mayor impacto político. Un signo preocupante sería que dichas medidas se mantuvieran activas indefinidamente, porque significaría que la sociedad no está resolviendo el núcleo del problema. Por eso, el Art. 4 de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación específica, al referirse a "las acciones especiales de carácter temporal encaminadas a acelerar la igualdad de facto entre el hombre y la mujer" que, "cesarán cuando se hayan alcanzado los objetivos de igualdad, de oportunidad y trato". Esa es la razón por la cual, estas medidas (que incluyen a aquellas orientadas a proteger la maternidad) no pueden ser consideradas discriminatorias.

Yendo al fondo del asunto

Hasta aquí podemos concordar en que no hemos dicho mucho sobre lo que se necesita hacer para actuar sobre las causas de la discriminación. Las leyes hacen su parte, pero no pueden garantizar su absoluto respeto. Necesitamos enfrentarnos a la complejidad de la transformación social. A riesgo de parecer esquemática, quisiera plantear que en el caso de la discriminación de género existen elementos sustantivos que interactúan con cualquier política democratizadora, sin los cuales no es factible avanzar sustantivamente. Las garantías para ejercitar el derecho a la igualdad tienen que responder, por lo menos, a protecciones especiales para que las mujeres hagan uso de su libertad, especialmente de la libertad sexual, lo cual conecta con otro aspecto fundamental, me refiero a la inviolabilidad del cuerpo. Tanto uno como otro son aspectos centrales de políticas antidiscriminatorias. Tal como lo señaló el Comité sobre la eliminación de la discriminación contra la mujer, la violencia es la forma más grave de discriminación contra las mujeres. Toda mujer que vive bajo la amenaza de violencia tiene la libertad restringida. El otro aspecto sustantivo para erradicar la discriminación tiene que ver con la protección de la maternidad. Si el estado no logra entender lo medular de estos aspectos, no será posible estabilizar ninguna política realmente anti-discriminatoria que transforme la cultura de la prepotencia en una cultura de respeto a las mujeres.

En cuanto a la discriminación étnico-cultural, hay varias transiciones que hay que vivir. Una tiene que ver con el nivel de reconocimiento de la multiculturalidad como paso previo. Pero este es sólo el comienzo de un proceso mucho más complejo. La cultura de la tolerancia identifica a esta etapa con las consiguientes acciones de discriminación positiva. Por ejemplo, las medidas proteccionistas en relación a las tierras ancestrales pueden ubicarse en esta política. Sin embargo, las dinámicas sociales se pueden articular como producto de los cambios incrementales que produ-

cen, permitiendo ir más lejos. Para eso se hace imprescindible garantizar la participación activa de quienes se ven afectados o favorecidos por estas acciones, según sea el caso. Las esferas públicas deben actuar como espejo que reflejen los avances de tal manera que sea en niveles nacionales o locales, que se produzcan experiencias de empoderamiento de la ciudadanía, como diría Tubino. Este ejercicio de ciudadanía culturalmente diferenciada es el punto de llegada de una conquista social, no es producto del estado, sino de la transformación social. Estos avances implican un ejercicio de autonomía crítica por parte de las culturas que interactúan; ya no es solamente una presencia de distintas culturas (como sería el caso en la multiculturalidad) sino una interculturalidad construída, protegida por el estado, que modularía el proceso eliminando las prácticas abiertas y ocultas de imposición cultural.

Como corolario de esta reflexión, habría que reconocer que estos planteamientos tienen una buena carga ético-política porque buscan resolver los impases que han aparecido al confundir las acciones inmediatas con las políticas de fondo.

Estas reflexiones sólo pueden tener sentido si abrimos los ojos a lo que está sucediendo a nuestro alrededor para pasar de TOLERAR a DIALOGAR. Si bien lo que hemos llamado la "cultura de la tolerancia", nos ayudó a identificar mejor nuestros universos sociales circundantes, sin embargo, todavía está cargada de asimetría. Tolero a alguien a quien no considero mi igual, hay algo que me cuesta, se me hace a veces difícil. Pero, se trata de ir más lejos. Lo importante de buscar eliminar la discriminación en cualquiera de sus modalidades, en sus niveles explícitos e implícitos, es que nos exige una autorecreación a partir del diálogo con la otra persona. Las sociedades post-patriarcales e interculturales nos deparan evoluciones centradas en lo humano. Esta perspectiva, cargada de utopía posible, nos permite pensar que nuestra humanidad no puede agotarse en la confrontación y que, finalmente, sólo respetándonos en nuestras diferencias seremos capaces de dar cumplimiento al Art. 1

de la Declaración Universal de Derechos Humanos: "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros". Ojalá podamos hacer algo efectivo en este sentido para ofrecer el mundo justo y mejor al que tienen derecho las siguientes generaciones.

NOTAS

¹Tubino, Fidel. "Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva". En Norma Fuller (Ed.), *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. Lima, Perú. Mayo 2002.

²Fenómeno muy similar ha sucedido y aún sigue sucediendo con las olas migratorias hacia los países desarrollados

³Ferrajoli, Luis. *Derechos y Garantías. La ley del más débil*. Editorial Trotta. Madrid, 1999.

⁴Ibid. Pág. 76

⁵Tubino afirma que "las culturas se conservan transformándose y sólo el ejercicio de la autonomía crítica de la gente puede garantizar que esta transformación, inherente a las relaciones interculturales, no se convierta en pasiva asimilación de las culturas originarias a las culturas societales nacionales" (Ibid. Pág. 70)

⁶Viene del latín: collere. Significa soportar, aguantar



II.2. RACISMO Y SEXISMO EN LA HISTORIA Y EL PRESENTE DE MÉXICO*

Olivia Gall

Reflexiones acompañadas de la palabra de mujeres lideresas de 18 pueblos indios

Introducción

México o los Estados Unidos Mexicanos se ha destacado por algunos de sus principios tolerantes y liberales. Entre las muestras claras de estos principios fundadores hay dos que aquí nos ocupan:

1. Después de la gran revolución social y política de 1910, el Estado mexicano decidió consolidar la construcción de la identidad étnica y nacional, a partir de una política de dos caras: a) la *indigenismo*, un conjunto de acciones destinadas a integrar a los habitantes de un extenso número de pueblos indios —que hoy constituyen más de 10 por ciento de los 100 millones de mexicanos— a la nación, y b) la *mestizofilia*, una ideología de construcción de la identidad nacional sobre la base del mestizaje, de la “mezcla de sangres”. Una ideología entonces radicalmente opuesta a la de los ideólogos europeos del racismo como Spenser o Gobineau, que planteaban que la fuerza intrínseca de los cimientos de la construcción de la nación era la “sangre pura”, la “sangre limpia”; y 2. En 1989, de acuerdo con el Convenio 169 de la OIT, nuestro Congreso reformó el artículo 4º constitucional que desde entonces establece que México es una nación multicultural y pluriétnica. Por ello hoy en día, cuando se hace referencia a una identidad nacional con diversidad étnica, se hace referencia a uno de los elementos fundamentales de la nacionalidad mexicana.

A pesar de lo arriba planteado, un buen número de estudios han demostrado reciente-

mente que el Estado mexicano del siglo XX y principios del XXI ha sido racista. Por ello, el análisis que se hace en las páginas que siguen plantea dos interrogantes: 1) si el pensamiento oficial del Estado mexicano del siglo XX sobre los pueblos indios puede ser considerado racista, y 2) qué sucede con el tema cuando se analiza desde una perspectiva de género, en otras palabras: ¿han sido el pensamiento del Estado mexicano y las políticas públicas diferentes en su manera de percibir y/o de tratar a los hombres y a las mujeres indígenas?

Debido a que el tema que aborda la primera interrogante se ha estudiado y analizado con más frecuencia, en este artículo se pondrá más énfasis al tema que propone la segunda interrogante.

I. Mestizaje-indigenismo, la moneda de dos caras de la historia de México del siglo XX

La ideología posrevolucionaria del Estado y su política en torno a lo que se denomina “el problema de los pueblos indios” se llamó *indigenismo* y se desarrolló hasta por lo menos los años setenta del siglo XX como una formulación mestiza, no india, sobre la cuestión india. La otra cara de la moneda de esta ideología y práctica político-cultural estatal hacia los pueblos indígenas de México era la *mestizofilia*. En términos precisos, la *mestizofilia* y el *indigenismo* sólo eran las dos caras de un programa institucional social y cultural, cuyo objetivo principal era integrar a los indios, en forma consciente y directa, en el universo *mestizo*. Los objetivos de estas dos caras eran el

*Texto publicado en la Revista *México Indígena*, Vol. 2, No. 5, septiembre 2003, Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México

Olivia Gall: Investigadora del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la UNAM. Este artículo fue publicado en una versión previa en la revista *Universidad de México*, núm. 612, junio de 2002.

II.2 Racismo y sexismo en la historia y el presente de México

mismo: una fusión étnica y cultural de alcances nacionales.

Una de las lógicas centrales de esta ideología y política era el asimilacionismo, cuya forma de ver la mezcla de sangres era en realidad racista. No era una lógica definida a partir de lo que el mundo comúnmente denomina estándares racistas, es decir, exclusión, odio al otro, segregación o simple exterminio físico y cultural; pero sí era una lógica definida a partir de una política en el fondo étnicamente violenta porque se vio alimentada por una ideología de mezcla de sangres, que tiene por objetivo un "blanqueamiento" progresivo y por ideal la disolución de identidades diferenciadas. Conforme a esta lógica, las minorías étnicas tenían la obligación de renunciar a su identidad diferenciada mediante la asimilación a un modelo cultural y fenotípico dominante, al que el Estado declaró mestizo y que sigue siendo autorreferencial y autoelegido, respecto a otros pueblos (Castellanos, 1994; véase también Gall, 1998: 239).

Durante los últimos 25 a 30 años hemos presenciado un cambio en el discurso de las instituciones *indigenistas*, que ya reconocen públicamente: 1) que los pueblos indígenas han sido víctimas de prejuicio y discriminación y que el *mestizaje* cultural y biológico no ha remediado estas condiciones, y 2) que era necesario reconsiderar el plan maestro para la nación, incorporando en él como elemento central el concepto de identidad nacional étnicamente diversa, a la que ahora se hace referencia como uno de los elementos fundamentales de la nación mexicana.

Aunque desde la perspectiva de las leyes nacionales e internacionales el Estado mexicano se ha puesto al día en la arena contemporánea de la legislación y el pensamiento respecto de la problemática de los pueblos indígenas, la aplicación de esta reforma, crucial para asegurar un trato legal equitativo para estos pueblos, se halla en términos prácticos lejos de la esencia de lo que las reformas constitucionales en esta materia supuestamente establecen. De hecho, la síntesis de la idea que respalda hoy, a partir de los diálogos de san Andrés Larráinzar, la política real del Estado hacia los indígenas fue expresa-

da por Alan Arias, funcionario de Gobernación durante el periodo presidencial de Carlos Salinas, en estos muy claros términos:

[...] lo que es decisivo es que la representación federal y popular del país consideró que lo mejor para la sociedad y para los grupos étnicos era una modificación de la ley suprema que no contraviniera la estructura jurídica y política del Estado mexicano (*Milenio*, 3 de mayo de 2001, citado por Gómez, *op. Cit.*).

Así pues, aunque el discurso del Estado mexicano hacia las minorías étnicas está cambiando poco a poco hacia una tolerancia multicultural, la práctica muestra que las políticas culturales del Estado mexicano todavía buscan la forma de justificar por qué aquellos que son vistos como los "otros" son excluidos de las decisiones que los conciernen, de la aplicación de la ley; en una palabra, de la ciudadanía. Esta omisión —no tomar en cuenta lo que el "otro" es desde su propia perspectiva, lo que piensa, lo que siente y quiere para sí— es, me parece, la esencia del racismo que cimienta las bases ideológicas de las dos políticas sucesivas del Estado mexicano respecto de nuestros pueblos indígenas, a lo largo de por lo menos los últimos 80 años: el *indigenismo-mestizofilia* y la *multiculturalidad*.

Como podemos ver, el asimilacionismo ha sido la expresión más contundente del tipo de racismo que ejerce el Estado mexicano. No obstante, en México existen otros tipos de violencia racista, tanto ideológica como social. En Chiapas, por ejemplo, el asimilacionismo caracteriza sólo una parte de la ideología y las prácticas de la población hacia los indios —concretamente en los Valles Bajos Centrales—, mientras que una forma de racismo muy distinta de esta primera, el segregacionismo, marca las mentalidades, los sentimientos y el trato de la gran mayoría de la población mestiza o *ladina* en las regiones Altos y selva hacia los indios. Por otra parte la discriminación racial segregacionista no es exclusiva de Chiapas. También la podemos encontrar en otros lugares del país.

Entre las muchas pruebas de ello quisiera retomar aquí las respuestas y observaciones que, sobre el racismo, hacen una veintena de

mujeres líderes indígenas a las que entrevisté en enero de 2002¹. Ellas provienen de diversos pueblos indios—tzeltal, tzotzil, chol, mixe, chocholteco, mixteco, zapoteco, totonaco, náhuatl, otomí, purhépecha, seri, mayo, yaqui, kumiai y tarahumara —y de diversas regiones del país— la Selva, los Altos y el norte de Chiapas; el Istmo, la Sierra Madre Occidental y el centro de Oaxaca; los altos de Puebla; el centro de Morelos; el Valle del mezquital en Hidalgo; diversas localidades de Michoacán; la costa de Sinaloa; el norte de Sonora; el norte de Baja California y la Sierra de Chihuahua².

Al responder a la pregunta de “¿qué es para ti el racismo?”, las respuestas fueron, por ejemplo: “es la discriminación de una o varias personas por la sangre que llevan o por el color de la piel” (purhépecha)³.

La pregunta “¿la gente de tu comunidad ha sido víctima de racismo? Describe de qué manera”, obtuvo respuestas diversas, situadas en ámbitos distintos: el de la vida cotidiana, el de la escuela, el de la salud, el de las autoridades.

El ámbito de la vida cotidiana: “Cuando vamos a vender nuestras artesanías en el municipio no nos dejan, nos quitan los lugares, o cuando vamos a comprar nos ven y no nos atienden y mejor nos salimos. Ellos dicen, ‘qué feos están, no queremos que vengan aquí en nuestro municipio; nos quitan la fama de que aquí viven gentes lindas, blancas, con ojos claros, güeros’. También dicen, ‘no hay que mezclarnos con ellos; ellos allá en sus comunidades y nosotros aquí en el municipio’” (purhépecha). “Una prima se quería casar con un mestizo y la familia de su novio no la quiso aceptar porque no era de la misma sangre, y porque la sangre india no se podía mezclar con la sangre de los blancos” (purhépecha). “Cuando nosotras, las indígenas de la organización, hicimos el proyecto de nuestro hotel ecoturístico la gente mestiza del lugar no nos quería dejar construir porque no podía concebir que las indígenas fuéramos capaces de hacer este proyecto” (totonaca). “Los mestizos de la región permiten que nuestros niños jueguen con los de ellos, aunque no de forma positiva, sino como el burro, el que no sabe, al

que hay que dejar jugar con benevolencia”.

El ámbito escolar: “cuando yo era niña, en la escuela nos veían diferentes; además nos mandaban hasta atrás. Nosotras, las que veníamos de comunidades indígenas no teníamos derecho de ocupar los lugares de adelante. Yo sentí que había algo por lo cual no nos podíamos unir y tal vez era la sangre. No nos podíamos integrar en ese mundo que para mí en ese tiempo era tan diferente” (purhépecha). “En Tamazulapan (asentamiento mestizo) no aceptan que Teotongo (mi pueblo) gane los primeros lugares en los concursos escolares” (chocholteca). “Mis compañeros de clase eran golpeados por los maestros cuando no podían aprender las lecciones, a cada rato eran muy golpeados con varas; recuerdo que cuando yo podía les ayudaba con sus tareas” (náhuatl). “Los maestros nos tratan mal, nos avergüenzan” (seri).

El ámbito de la salud: “Los médicos de los centros de salud cercanos a mi comunidad son racistas; dicen que no nos quieren atender porque no estamos muy bien aseados, y nos ponen una cara que hasta da miedo acercarse a ellos. Entonces mejor decidimos que nos atienda una curandera” (purhépecha). “A los médicos no les gusta nuestra manera de vestir —como nuestro uso de ceñidores—, nuestro uso de la medicina tradicional, nuestras costumbres alimentarias, etc.” (chocholteca). “Tratan a la gente como ignorante, regañan a las parejas que tienen varios hijos y les imponen métodos anticonceptivos a fuerza y les regañan porque no entienden el idioma o se burlan” (náhuatl).

El ámbito judicial o político-administrativo: “en el municipio sí somos maltratados por las autoridades; aunque hablamos el español y nos cambiamos de vestido no nos atienden igual, porque nos miran en la cara y pasan como si no estuviéramos...” (purhépecha). “Cuando hay un problema por lo regular siempre son los mestizos o los que tienen dinero los que ganan un caso de tierra o de derecho; en los centros de justicia no es el mismo trato” (otomí). “Sí, siempre imponen un presidente mestizo y los agentes del Ministerio Público

mujeres líderes indígenas a las que entrevisté en enero de 2002¹. Ellas provienen de diversos pueblos indios—tzeltal, tzotzil, chol, mixe, chocholteco, mixteco, zapoteco, totonaco, náhuatl, otomí, purhépecha, seri, mayo, yaqui, kumiai y tarahumara —y de diversas regiones del país— la Selva, los Altos y el norte de Chiapas; el Istmo, la Sierra Madre Occidental y el centro de Oaxaca; los altos de Puebla; el centro de Morelos; el Valle del mezquital en Hidalgo; diversas localidades de Michoacán; la costa de Sinaloa; el norte de Sonora; el norte de Baja California y la Sierra de Chihuahua².

Al responder a la pregunta de “¿qué es para ti el racismo?”, las respuestas fueron, por ejemplo: “es la discriminación de una o varias personas por la sangre que llevan o por el color de la piel” (purhépecha)³.

La pregunta “¿la gente de tu comunidad ha sido víctima de racismo? Describe de qué manera”, obtuvo respuestas diversas, situadas en ámbitos distintos: el de la vida cotidiana, el de la escuela, el de la salud, el de las autoridades.

El ámbito de la vida cotidiana: “Cuando vamos a vender nuestras artesanías en el municipio no nos dejan, nos quitan los lugares, o cuando vamos a comprar nos ven y no nos atienden y mejor nos salimos. Ellos dicen, ‘qué feos están, no queremos que vengan aquí en nuestro municipio; nos quitan la fama de que aquí viven gentes lindas, blancas, con ojos claros, güeros’. También dicen, ‘no hay que mezclarnos con ellos; ellos allá en sus comunidades y nosotros aquí en el municipio’” (purhépecha). “Una prima se quería casar con un mestizo y la familia de su novio no la quiso aceptar porque no era de la misma sangre, y porque la sangre india no se podía mezclar con la sangre de los blancos” (purhépecha). “Cuando nosotras, las indígenas de la organización, hicimos el proyecto de nuestro hotel ecoturístico la gente mestiza del lugar no nos quería dejar construir porque no podía concebir que las indígenas fuéramos capaces de hacer este proyecto” (totonaca). “Los mestizos de la región permiten que nuestros niños jueguen con los de ellos, aunque no de forma positiva, sino como el burro, el que no sabe, al

que hay que dejar jugar con benevolencia”.

El ámbito escolar: “cuando yo era niña, en la escuela nos veían diferentes; además nos mandaban hasta atrás. Nosotras, las que veníamos de comunidades indígenas no teníamos derecho de ocupar los lugares de adelante. Yo sentí que había algo por lo cual no nos podíamos unir y tal vez era la sangre. No nos podíamos integrar en ese mundo que para mí en ese tiempo era tan diferente” (purhépecha). “En Tamazulapan (asentamiento mestizo) no aceptan que Teotongo (mi pueblo) gane los primeros lugares en los concursos escolares” (chocholteca). “Mis compañeros de clase eran golpeados por los maestros cuando no podían aprender las lecciones, a cada rato eran muy golpeados con varas; recuerdo que cuando yo podía les ayudaba con sus tareas” (náhuatl). “Los maestros nos tratan mal, nos avergüenzan” (seri).

El ámbito de la salud: “Los médicos de los centros de salud cercanos a mi comunidad son racistas; dicen que no nos quieren atender porque no estamos muy bien aseados, y nos ponen una cara que hasta da miedo acercarse a ellos. Entonces mejor decidimos que nos atienda una curandera” (purhépecha). “A los médicos no les gusta nuestra manera de vestir —como nuestro uso de ceñidores—, nuestro uso de la medicina tradicional, nuestras costumbres alimentarias, etc.” (chocholteca). “Tratan a la gente como ignorante, regañan a las parejas que tienen varios hijos y les imponen métodos anticonceptivos a fuerza y les regañan porque no entienden el idioma o se burlan” (náhuatl).

El ámbito judicial o político-administrativo: “en el municipio sí somos maltratados por las autoridades; aunque hablamos el español y nos cambiamos de vestido no nos atienden igual, porque nos miran en la cara y pasan como si no estuviéramos...” (purhépecha). “Cuando hay un problema por lo regular siempre son los mestizos o los que tienen dinero los que ganan un caso de tierra o de derecho; en los centros de justicia no es el mismo trato” (otomí). “Sí, siempre imponen un presidente mestizo y los agentes del Ministerio Público a

II.2. Racismo y sexismo en la historia y el presente de México

los indígenas nos cobran por su trabajo” (náhuatl).

El ámbito de la Iglesia: “el sacerdote que llega del pueblo nos discrimina; en sus sermones se inmiscuye inclusive en el conflicto de límites entre los pueblos indio y mestizo: “¿para qué quieren la tierra?”, dice” (chocholteca). “Los curas dividen a la iglesia indígena de la católica” (mayo).

Como se puede ver, todos o prácticamente todos los testimonios u opiniones de estas mujeres, líderes en sus comunidades, hablan de un racismo que poco tiene que ver con el ideal mestizófilo de Vasconcelos o de Molina Enríquez o, incluso, con el racismo implícito en el asimilacionismo estatal, y que tiene mucho más que ver con un racismo más clásico, más colonialista y más bien segregacionista. Estos testimonios nos conducen además al segundo tema que aquí trataremos, el de la discriminación de género que sufren específicamente las mujeres indígenas, ya que esta última se engarza con el racismo del que también son víctimas en una forma que las coloca, más que a los hombres de sus propias comunidades, en un claro lugar de segregación.

II. Raza, género y nación en México: segregación y/o exterminio en vez de asimilacionismo

Como la gran mayoría sabemos, recientemente un grupo de destacadas investigadoras en Latinoamérica ha rescatado, con éxito, a las mujeres indígenas del olvido en que las tenían varias disciplinas como actores sociales. Las mujeres indígenas y otras mujeres solidarias han decidido combatir la discriminación de clase, género y raza que se ha perpetuado por siglos, en contra de las mujeres indígenas y que aparece en forma constante en sus testimonios. Comprender la correlación existente entre estratificación de clase, de género y de raza resulta entonces fundamental no sólo para explicar la triple opresión de las mujeres indígenas, sino para entender las diversas estrategias de lucha que han desarrollado en

contra del Estado, la sociedad mestiza y sus comunidades y organizaciones (Gall y Hernández Castillo, 2001).

Desearía contribuir a ese objetivo, analizando por una parte el trasfondo y las propuestas de cuatro artículos sobre el tema escritos recientemente por investigadoras mexicanas y que fueron publicados en el número 24 de la revista *Debate Feminista*, titulado “Racismo y mestizaje” y, por la otra, las respuestas de las lideresas indígenas arriba mencionadas sobre el sexismo y la forma específica en que se engarza, en su mundo, con el racismo.

Detengámonos antes que nada en la reflexión teórica que desarrolla Verena Stolcke respecto del paralelismo que existe entre raza y etnicidad, por una parte, y sexo y género por otra, en sociedades altamente estratificadas (Stolcke, 1993):

Por lo menos en las sociedades clasistas la homología entre raza y sexo y entre etnicidad y género se mantiene [...] las diferencias “sexuales” al igual que las “raciales” han sido y continúan siendo marcadas ideológicamente como “hechos” biológicos que son socialmente significativos, en una sociedad clasista, como una manera de naturalizar y así perpetuar las desigualdades de clase y género. La naturalización de las desigualdades sociales—es decir el racismo—es una doctrina político-ideológica fundamental diseñada para reconciliar, obviamente de manera fallida, la igualdad de oportunidades con una realidad desigual. Cada vez que la condición social se atribuye a deficiencias “naturales”, las mujeres se ubican en el centro de la discusión como madres, como portadoras y reproductoras, para una clase, un grupo étnico o una nación [...] Es esta compleja constelación de elementos político-ideológicos las que, en las sociedades clasistas, vincula las diferencias de género con las diferencias sexuales y la etnicidad con la “raza”. Las diversas experiencias de opresión de las mujeres, dependiendo de su clase o “raza”, son una importante manifestación de este hecho.

Sobre la base de este análisis, Apen Ruiz, una de las cuatro investigadoras cuyos trabajos analizaremos aquí, describe cómo el nacionalismo mexicano posrevolucionario se apropió de los cuerpos de las mujeres indígenas,

como fundamento del imaginario sobre el cual se construía.

En el México moderno, concluye, las almas y los cuerpos de las mujeres indígenas han constituido, literal y metafóricamente, la materia prima para el nacionalismo oficial basado en el mito de un México mestizo homogéneo. Gracias a su tesis doctoral que versa sobre el pensamiento de Manuel Gamio, Ruiz plantea cómo, en *Forjando patria*, este último atribuía a las mujeres una función fundamental en el proceso cuando escribía: "Cuando México sea una gran nación, se lo deberá a muchas cosas, pero principalmente a la raza fuerte, viril y resistente, moldeada, en lo sucesivo, por las femeninas mujeres mexicanas".

Bajo el control del Estado, el papel de estas mujeres era dar a luz a un México mestizo, un México con un pie—masculino—en el cambio, la modernidad y otro—femenino—bien plantado en la tradición, en otras palabras, el mundo indígena. Ruiz escribe: "Aunque es producto del cruzamiento de razas, la mujer mestiza tenía que mantener ciertos rasgos de su cultura indígena". Por esto, Gamio racializó y biologizó ciertos aspectos culturales de las mujeres indígenas (Ruiz, 2001: 14), por ejemplo, cuando escribió que la mujer indígena:

[...] tiene el don supremo del amor y puede aspirar a la gloria suprema de la maternidad, [mientras que las mujeres blancas] docenas, quizás cientos de miles de mujeres dotadas para la maternidad y dispuestas a amar, vegetan miserables, ridículas, célibes, ignominiosas y enloquecidas, por el deseo de satisfacer el anhelo legítimo de sus vientres sedientos (Gamio, 1923: 70, citado por Ruiz, 2001: 14).

Debido a esto, como concluye Ruiz atinadamente, para el nacionalismo revolucionario "es evidente que el mestizaje, en el sentido de un blanqueamiento, funcionó para los hombres indígenas pero no así para las mujeres" (Ruiz, 2001: 17), quienes debían seguir siendo de piel morena, "no modernas", "tradicionales", "naturales" o, como Gamio apunta, "femeninas pero no feministas" (*Idem.*).

Como también sabemos, para las culturas indígenas —e incluso ahora para muchos de los movimientos indígenas— los cuerpos y las almas de las mujeres se consideran propiedad de la comunidad, es decir, de los hombres de la comunidad. Dentro de esto, el discurso patriarcal fundamenta la reivindicación de sus tradiciones "milenarias", considerando a las mujeres como las transmisoras supremas de la cultura (Gall y Hernández Castillo, 2001).

En las voces de las lideresas indígenas encuestadas, esta realidad se manifiesta de la siguiente manera: "Nos excluyen solamente por ser mujeres y hay justificaciones por parte de la sociedad de que sea así, de que nos vean menos en la familia y en la comunidad" (chol).

En resumen, un análisis de la discriminación en contra de las mujeres indígenas desde la perspectiva que aquí se plantea—la de racismo y sexismo—muestra con claridad cómo esta mancuerna las ha afectado con particular violencia. Un hacendado guatemalteco que intentaba mostrar cuánto apoyaba el no exterminio de los indios, pero sí el mestizaje como una forma de blanquear a la gente de su país, le comentó a la socióloga Martha Casaús Arzú en la década de los ochenta:

La única solución es que Guatemala mejore la raza; que traiga algunos sementales arios para que la mejoren. Tuve un administrador alemán en mi finca hace muchos años y, por cada india que dejaba preñada, le pagaba cincuenta dólares extra (Casaús Arzú, 1992: 279).

La situación en Chiapas no ha sido del todo diferente. Los documentos históricos y los relatos orales demuestran que esta clase de "servicio nacional" está aún en boga en las plantaciones de café en la región del Soconusco; la mayoría de las veces se ejerce con fuerza en las mujeres nativas.

Entonces ¿qué sucede, se pregunta Marisa Belausteguigoitia, cuando una mujer se arma con piedras y palos para defender su tierra en contra de las fuerzas del Estado? La mujer y la tierra conforman otra ecuación que "rompe el pacto en el que estaba cimentada la nación mexicana", en el que la mujer representaba pasivamente la tierra (2001: 17).

Pero
costo
por rel
Pe
cuerp
ten, ur
el que
de ap
"La vic
forma
las mu
sucedi
posrev
tes a la
mian p
males.
miemb
alguna
sin rec
someti
región
consta
co y r
llegó a
much
prostit
Es
Actea
sin me
das al
"Actea
grito p
se tran
madre
sospe
El
de las
simbol
vez ra
dolas,
nación
cional
prostit
victima
mucho
concre
ción o
racism

Pero esta nueva ecuación representa un costo muy alto para la mujer por racializada y por rebelde.

Por eso, agrega Belausteguigoitia, los cuerpos de las mujeres indígenas "se convierten, una vez más, en un campo de batalla", en el que están sometidas a dos formas violentas de apropiación: la violación o el exterminio. "La violación o la amenaza de violación es una forma de castigo y apropiación del cuerpo de las mujeres que traicionan" (*Ibid.*, 16). Como sucedió durante los periodos poscoloniales y posrevolucionarios, el Estado hace conscientes a las mujeres del grado en que ellas continúan perteneciendo a las instituciones nacionales. Al heroico Ejército nacional, cuyos miembros honorables estuvieron violando a algunas mujeres indígenas después de 1994, sin recibir algún castigo por ello, o estuvieron sometiendo a las mujeres indígenas de la región —después de 1994— a un acoso sexual constante que, aunado al deterioro económico y del tejido social de sus comunidades, llegó en muchos casos al hecho de que muchas de ellas se tuvieran que convertir en prostitutas al servicio de los soldados⁴.

Está también el caso de la matanza de Acteal, que Belausteguigoitia llama "la carne sin mediación, sin palabra", "las mujeres rajadas al filo de la modernidad" (*Ibid.*, 12 y 14). "Acteal, en donde lo que sucedió fue que el grito protector de '¡mujeres y niños primero!' se transformó en '¡destruyan la semilla!'. Las madres indígenas de la nación mestiza fueron sospechosas de inmediato".

El adueñarse del cuerpo y de la sexualidad de las mujeres indígenas y Acteal son los dos símbolos más claros de cómo a las mujeres a la vez racializadas y rebeldes se les castiga dejándolas, como a sus hombres, "fuera de la nación" y "fuera de toda protección constitucional"; pero no sólo eso: también violadas, prostituidas o muertas a machetazos, es decir, víctimas de formas de racismo y represión mucho más violentas que el asimilacionismo; concretamente víctimas ya sea de la segregación o de la manifestación más extrema del racismo en el mundo: el exterminio.

¿Cómo se ve esta realidad desde la palabra de las líderes indígenas entrevistadas? El sexismo, nos dicen, "es que nos excluyan solamente por ser mujeres y que haya justificaciones por parte de la sociedad de que así sea, de que a las mujeres nos vean menos en nuestra familia y en nuestra comunidad" (chol); "que no nos dejen participar en asambleas por ser mujer, y que en algunos lugares tus padres decidan quién va a ser el compañero con el que te vas a casar" (náhuatl); "que se nos maltrate, se nos humille, no se nos reconozca nuestro derecho, se piense que sólo porque tenemos marido y una docena de hijos no tengamos la libertad de salir a participar, de que sea escuchada nuestra palabra" (tzeltal); "es el no reconocimiento de las capacidades de las mujeres, de las diferencias como mujeres, pero con las mismas capacidades intelectuales" (purhépecha); "es cuando nos dejan al último en los trámites bancarios, la atención médica, no ocupar cargos públicos por ser mujeres, no preguntarnos o tomar en cuenta nuestras opiniones sobre los programas para la comunidad, las cargas de trabajo comunitario, pago menor por el trabajo, patrones de comportamiento en la educación dependiendo de si somos hombres o mujeres, el desprecio o la diferencia por ser niñas por parte de los papás, tener que pedir permiso para hacer algo" (náhuatl).

A la pregunta de si el racismo es lo mismo que el sexismo, dos respuestas me parecen muy ilustrativas de lo planteado líneas arriba en términos de cómo afecta a las mujeres indígenas la combinación, en sus personas, de estos dos tipos de discriminación: "el racismo lo recibimos más en la comunidad o de fuera y el sexismo en todos los espacios, aun en la familia" (náhuatl); "al menos se siente lo mismo" (chocholteca).

Las siguientes son algunas de las respuestas seleccionadas a la pregunta de si las mujeres sufren de sexismo en sus comunidades: "por ser mujeres muchas veces tenemos que trabajar doble, atender a los hijos y trabajar en el comercio, mientras que los esposos se la pasan tranquilos, o cuando somos abandonada-

das y exigimos una pensión tenemos que tener dinero para que la justicia nos haga caso, y muchas veces no denunciamos la violación ni exigimos nuestros derechos humanos" (otomí); "las mujeres de mi comunidad sufren de discriminación de género, porque los hombres las manipulan por ser mujeres, no les permiten opinar en las asambleas, no les permiten que se defiendan, no les heredan nada por parte de los papás, les prohíben la educación por ser mujeres" (náhuatl); "hay ocasiones en que los padres de una recién nacida no la aceptan por ser mujer" (seri); "la escena de sexismo más fuerte que he presenciado es cuando mi papá golpeaba a mi mamá con una reata y la amenazaba con un enorme machete" (náhuatl).

Acerca de lo que les ha pasado cuando salen de la comunidad hay muchos testimonios, de los que he seleccionado dos: "cuando iniciaron a trabajar en educación indígena, para poder conseguir una plaza se tenía una que acostar con el jefe, además de pagar un dinero. Igual está pasando ahora con las mujeres que van a Estados Unidos; sufren mucha violencia sexual para pasar la frontera" (purhépecha); "en las clínicas de salud los médicos nos atienden al último y le preguntan al esposo si quiere que su esposa planifique o si la van a operar, no le preguntan a la mujer" (náhuatl). "Viví una vez una experiencia en la que un grupo de mujeres fue a participar en un informe de gobierno municipal, en el que no les permitieron entrar por ser un grupo indígena y de mujeres" (náhuatl). "Cuando una mujer fue a poner una demanda de violación, el síndico del municipio también la quería violar. Ella se salió y su demanda no se tomó en cuenta; ahora las mujeres ya no quieren ir a poner demandas en el municipio" (purhépecha); "hay pocas mujeres que trabajan en las dependencias gubernamentales o judiciales, y cuando una entra nos encontramos con muchos hombres y hasta da miedo entrar, y cuando una va a tratar un asunto ellos están pensando en otras cosas, se les nota en la mirada" (purhépecha).

Reflexiones concluyentes

¿Está sucediendo algo en México que nos haga creer que podríamos progresar hacia una política antisexistista y antirracista efectiva, que permitiera que los hombres y las mujeres indígenas llegaran a ser, algún día, ciudadanos en toda la extensión de la palabra? Creo que es justo mencionar que lo que ha sucedido hasta ahora ha sido y seguirá siendo, principalmente el trabajo de los movimientos indígenas y, por algún tiempo, de grupos de mujeres que sigan dentro del movimiento. En 2001, presenciamos un acontecimiento sin precedente y primordial en México que bien puede ser el símbolo más importante de esta acción y sus frutos: la aparición de la líder zapatista, la comandante Esther, ante el Congreso, "exigiendo el acceso a la modernidad, a la ciudadanía y a la nación, en un español con fuerte acento tojolabal y con un cuerpo pletórico de signos de diferencia: color, sexo, rasgos, cabello lacio y piel morena" (*Ibid.*, 24).

También hay sectores no indígenas de nuestra sociedad que han empujado en esta dirección. ¿Hacia dónde vamos y hacia dónde necesitamos ir hoy para alcanzar estos objetivos?

Las políticas y las acciones antirracistas en México deben basarse en la construcción de mediaciones exitosas. Entre ellas debemos incluir a los maestros, los jueces, los medios de comunicación, las instituciones del Estado que trabajan para la defensa de los derechos civiles y los derechos humanos, etc., pero también a los grupos feministas. Pero, para determinar si esas mediaciones son exitosas o no, debemos encontrar la forma en que la nación escuche y mire al "otro" sin alterar el significado de su mensaje más allá del reconocimiento.

En este sentido, a pesar de lo que uno piense del subcomandante Marcos, desde un punto de vista político, todos debemos admitir que él ha sido un importante receptor y vehículo para la mediación, que ha ayudado a exponer, como nunca antes, el profundo racismo del pueblo mexicano y de sus institucio-

nes. Pero, tomando en cuenta el conflicto de Chiapas y el tema indígena, hubo otros mediadores como, por ejemplo, los esfuerzos cuidadosamente instrumentados del obispo Samuel Ruiz y las comunidades eclesíásticas que lo respaldan, aunado a un gran número de intelectuales, organizaciones por los derechos humanos, la prensa nacional e internacional, que abordaban el tema en las primeras planas, y un movimiento importante de solidaridad civil. Pero debido a que las mujeres indígenas son las víctimas más importantes de estos fenómenos culturales, sociales, políticos e ideológicos que las excluyen de manera violenta de la ciudadanía, quisiera concluir retomando el tema sobre lo importante que resulta la mediación de las feministas en este contexto.

En el volumen 24 de *Debate Feminista*, ya mencionado, el artículo de Aída Hernández señala que una nueva corriente del feminismo indígena está surgiendo en México. Ella destaca que las mujeres indígenas siempre han tenido una especie de doble lealtad, relacionando su propia lucha de género con la lucha de su pueblo por la autonomía; pero que en este camino se han topado con mucha resistencia tanto del movimiento feminista, como del movimiento indígena. Sabemos que una rama del feminismo mexicano ha incorporado a su definición de género la diversidad de los contextos culturales y sociales que determinan, en una sociedad, las diferencias entre las mujeres. Así reconoce que la "asimetría entre hombres y mujeres significa cosas distintas en lugares distintos, [y] que por esta razón la posición de las mujeres, sus actividades, sus limitaciones y sus posibilidades, varían de una cultura a otra" (Marta Lamas). Sin embargo, desde el punto de vista de Rosalva Aída Hernández Castillo — con el que concuerdo— este reconocimiento no ha llevado a una agenda feminista necesariamente incluyente que reconozca las necesidades específicas de las mujeres indígenas. Algunas de las demandas centrales del feminismo, llamémoslo occidental, son compartidas por las mujeres indígenas organizadas (sobre todo en lo que se refiere a los derechos reproductivos y a la lucha en contra de la vio-

lencia). Sin embargo, demandas de estas últimas siempre incluirán aspectos económicos, políticos y culturales —producto del racismo, de la explotación y de las relaciones específicas de género en sus comunidades— que no necesariamente son comprendidas ni apoyadas por el feminismo urbano. Por ello debemos observar con cuidado la agenda feminista urbana para vigilar que no sea etnocéntrica e incluso racista.

Por ello, para que el feminismo mexicano pueda convertirse en un mediador efectivo que contribuya a acabar no sólo con el sexismo, sino también con el violento racismo que aqueja a las mujeres de los pueblos indios, debe avanzar en forma consciente hacia una discusión que incluya, entre sus puntos centrales, lo siguiente: aquellos que creen que sí hay derechos humanos universales, válidos para todos, deben hacer dos cosas: librar una batalla incansable contra el racismo y no ceder terreno en la defensa de los valores que creemos son válidos para todos, y que nada tienen que ver con raza o color de piel (Castoriadis, 1985: 23).

De lo contrario, si creemos que estamos combatiendo el racismo porque no aceptamos valores universales, caeremos inevitablemente en una defensa ciega del relativismo cultural, que nos llevará a una premisa antirracista que curiosamente, se vuelve racista, porque se limita y entonces puede ignorar y excluir, en principio, la posibilidad de que algunos valores culturales específicos puedan ser aceptados o entendidos por otros. O bien, si resistimos el ataque a los valores que creemos pueden ser universales, pero fracasamos al combatir el racismo al mismo tiempo, caeremos en una defensa ciega de la superioridad de los valores occidentales. Este error, imperceptible para algunos, pero conscientemente útil para otros, puede llevarnos a utilizar la retórica de los derechos humanos en forma colonial, en una manera que —en busca de esta causa sublime e incuestionable— se niegue a escuchar lo que puede ser correcto en las voces y la razón cultural de otros (véase Collier y Speed, 2001).

NOTAS

¹ Participaron en un curso-taller del Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, AC, financiado por la Fundación Ford y llamado "género, cultura y etnicidad: cruces y desencuentros".

² Los nombres de las líderes indígenas entrevistadas son Sara Acosta Reyes (mayo-Sinaloa), Diana Damián Palencia (zoque-Chiapas), Paula Domingo Olivares (náhuatl-Morelos), Yolanda Fabián Campos (purhépecha-Michoacán), Juliana Francis (mismito-Nicaragua), Camila Galicia Moreno (náhuatl-Morelos), Justa García Pérez (mixteco-Oaxaca), Juana Gómez Morales (tzeltal-Chiapas), Rogelia González Luis (zapoteco-Oaxaca), Guadalupe Hernández Dimas (purhépecha-Michoacán), Alma Higuera (mayo-Sonora), Cándida Jiménez (mixe-Oaxaca), Celia Lagarda Merino (rarámuri-Chihuahua), Salud Lucas Pérez (purhépecha-Michoacán), Georgina Méndez Torres (chol-Chiapas), Esperanza Molina Rojas (yaqui-Sonora), Ofelia Muñoz Aldama (kumiai-BC), Guadalupe Ortiz Riva (tarahumara-Chihuahua), Ernestina Ortiz (otomí-Estado de México), Dominga Ramos Semo (tzeltal-Chiapas), Martha Sánchez Néstor (Guerrero), Leticia Santis López (tzeltal-Chiapas), Andrea Luz Torres Morales (seri coca'ac-Sonora), Sebastiana Vázquez Gómez (tzeltal-Chiapas), Rufina Villa Hernández (náhuatl-Puebla), Adelina Zaragoza Rodríguez (totonaco-Puebla).

³ Las entrevistas eran respondidas en forma anónima. Sólo se especificaba el pueblo indio de pertenencia.

⁴ Para analizar este tema sobre el arma de doble filo del racismo y el sexismo contra las mujeres indígenas en el contexto de la realidad económica, social, cultural y política de Chiapas debemos tomar en cuenta que están marcadas por un pasado colonial que aún está presente en muchos sentidos, y que muchos rasgos de este pasado han sido destacados por la incierta entrada del Estado en la modernidad. En un caso como éste, una historia de género debe incorporar necesariamente, elementos analíticos centrales como las sorprendentes disparidades socioeconómicas, las relaciones culturales y los conflictos interétnicos, con la finalidad de determinar si hay una relación estrecha entre clase, raza y género.

BIBLIOGRAFÍA

- Basave, Agustín, *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, Fondo de cultura Económica, 1992.
- Belausteguigoitia, Marisa, "Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación", en prensa en *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre de 2001.
- Casaús Arzú, Martha, *Guatemala: linaje y racismo*, Guatemala, Ed. FLACSO, 1992.
- Castellanos Guerrero, Alicia (coord.), "Asimilación y diferenciación de los indios de México", en *Revista de Centro de Estudios Sociológicos*, núm. 35, México, El Colegio de México, 1994.
- Castoriadis, Cornelius, "Reflexiones en torno al racismo", memorias del Coloquio Inconsciente y Cambio Social, Association pour la Recherche et l'Intervention Psychologiques, marzo de 1985.
- Chatterjee, Partha, *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Collier, Jane y Shanon Speed, *Revista Memoria México*, mayo de 2001.
- Gall, Olivia, "The Historical Structure of Racism in Chiapas", in *Social Identities*, vol. 4, núm. 2, 1998 (a), pp. 235-261.
- Gall, Olivia y Rosalva Aída Hernández Castillo, "La historia silenciada: el papel de las campesinas indígenas en las rebeliones coloniales y postcoloniales de Chiapas", en prensa en *Voces disidentes: debates contemporáneos en estudios de género*, México, CIESAS, 2001.
- Garnio, Manuel, *Forjando patria. Pro-nacionalismo*, México, Porrúa, 1960.
- , "El celibato y el desarrollo de la población en México", en *Ethnos*, abril de 1923.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (coord.), *La otra palabra, mujeres y violencia en Chiapas antes y después de Actel*, México, CIESAS, 1998.
- , "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Génesis de un feminismo indígena en México", en prensa en *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre de 2001.
- Lamas, Marta, "La antropología feminista y la categoría de género" en *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30, pp. 173-222.
- Machuca Ramírez, Jesús Antonio, "Nación, mestizaje y racismo", en Alicia Castellanos Guerrero y Juan Manuel Sandoval (coords.), *Nación, Racismo e Identidad*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1998.

III.2. Racismo y sexismo en la historia y el presente de México

Ruiz, Apen, "La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario", en prensa en *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre de 2001.

Stolcke, Verena, "is Sex to Gender as Race is to Ethnicity?", *Gendered Anthropology*, edited by Teresa del Valle, European Association of Social Anthropologist, Rutledge, 1993, pp. 17-37.

Wieviorka, Michel, 1994, "qué es el racismo", en Alicia Castellanos Guerrero (coord.), *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, México, El Colegio de México, enero-abril de 1994.



EJERCICIOS CAPÍTULOS II.1. Y II.2.

Antes de hacer estos ejercicios, ver el videocasete aquí anexo, sobre todo las sesiones que imparten Magdalena Gómez (primera parte), María Teresa Sierra (primera parte), Olivia Gall (segunda parte), Marta Lamas (tercera parte) y Rosalva Aída Hernández Castillo (tercera parte).

1) Después de ver el videocasete, en las partes arriba sugeridas, y de leer los capítulos II.1 y II.2, tratar de definir:

- a) qué es raza
- b) qué es etnia
- c) qué es género
- d) en qué consiste la discriminación racial
- e) en qué consiste la discriminación étnica
- f) por qué se confunden la discriminación racial y la discriminación étnica
- g) por qué a las mujeres indígenas o negras estas dos formas de discriminación enlazadas las golpean más que a los hombres indígenas o negros

II.3. DERECHOS HUMANOS, ETNICIDAD Y GÉNERO: REFORMAS LEGALES Y RETOS ANTROPOLÓGICOS*

María Teresa Sierra

En los últimos tiempos el tema de los derechos humanos y los derechos de las mujeres se convirtieron en referentes centrales en el debate sobre los derechos indígenas, como pudo verse durante los innumerables foros y sesiones legislativas que se sucedieron en torno a la discusión y aprobación de la Iniciativa de Reforma Constitucional en Materia Indígena por el Congreso de la Unión. Llamaron la atención los diversos sentidos y los usos políticos involucrados en la referencia a dichos derechos: por un lado han sido utilizados para descalificar las demandas de autonomía y de reconocimiento del derecho indígena, según abogaron posiciones oficiales y destacados intelectuales liberales¹; por otro lado, en contraposición, tales derechos han sido descalificados como referentes para valorar las culturas indígenas, debido a su origen occidental, según plantearon algunas posiciones dentro del movimiento indígena e intelectuales identitarios a sí mismos como pertenecientes a un pluralismo radical.²

Ambos planteamientos si bien desde posiciones opuestas han terminado por reproducir visiones homogéneas y excluyentes sobre las sociedades indígenas que impiden ver la mutua determinación de los procesos sociales y la necesidad de mantener una visión crítica de la cultura y el poder. Resulta por ello fundamental avanzar en planteamientos alternativos que permitan replantear la problemática de los derechos humanos y los derechos de las mujeres como referentes de políticas identitarias liberadoras; es decir, políticas que abran opciones para cuestionar poderes instituidos, sin perder de vista los marcos culturales e históricos en los que estos conceptos son

utilizados. La problemática remite a uno de los núcleos claves del debate en torno al multiculturalismo y las políticas de la diferencia, lo que obliga a pensar en los usos políticos de los conceptos así como en su utilización desde el punto de vista de una antropología crítica. Surgen en este sentido una serie de interrogantes que resultan centrales para avanzar en el debate político y académico en torno a los derechos indígenas:³

¿Cómo recuperar el discurso antropológico de la heterogeneidad, el poder y el género en la construcción de propuestas de reivindicaciones étnicas y de derechos humanos que tiendan a ser liberadoras?; ¿cómo reconocer la diversidad cultural sin reproducir visiones primordialistas de la cultura y la tradición?; ¿cómo criticar visiones hegemónicas, etnocéntricas y universalistas sin caer en la defensa de los particularismos culturales? Es decir, ¿cómo colaborar en la construcción dialógica de una política de identidad crítica y constructiva? Considero que se encuentran aquí algunos de los dilemas políticos y éticos a los que nos confrontamos como cientistas sociales hoy en día, cuando nos vemos involucrados en procesos de formulación de políticas de la diferencia alternativas que confrontan las visiones hegemónicas del Estado.

Me interesa desarrollar esta problemática retomando una experiencia reciente en la que me vi involucrada al participar junto con organizaciones de derechos humanos y organizaciones indígenas en la discusión de una propuesta de reforma constitucional para reconocer derechos indígenas en el estado de Puebla. La dinámica que se gestó en estas reuniones así como los temas y las posiciones que

* Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (Coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa-Cámara de Diputados, México DF, 2004.

María Teresa Sierra: Investigadora del CIESAS.

afloraron, son similares a las que se han dado en diferentes foros y encuentros nacionales en los que he participado, los cuales revelan los avances pero también los retos que confrontan las organizaciones sociales cuando discuten el tema de los derechos humanos y los derechos de las mujeres con relación al derecho indígena y su reconocimiento legal.⁴ Constituyen igualmente temas que tratados desde una perspectiva crítica al reconocimiento de los derechos indígenas han servido de pretexto a los estados para limitar las reformas legales sobre derechos indígenas, como se vio recientemente en el caso mexicano. La problemática de los derechos humanos y de equidad de género constituyen efectivamente asignaturas cruciales que atraviesan las políticas de reconocimiento y las posturas sobre la etnicidad en México y en América Latina, sobre lo cual hace falta mucho debate.⁵

Los planteamientos que realizo a continuación recogen resultados de una investigación que he desarrollado en los últimos años sobre el tema de la interlegalidad, el derecho y el género en la práctica de la justicia en regiones indígenas.⁶

Contexto

En el curso del año 2000, el gobierno poblano formuló una propuesta de ley con el fin de reconocer derechos mínimos a los indígenas, si bien esta propuesta no fue finalmente hecha pública. Llama la atención en ese contexto la rapidez con la que el gobierno estatal a través de sus instituciones como el INI, la Defensoría Social, Sedeso, entre otras, activó sus mecanismos para realizar una consulta que apoyara dicha propuesta. Tal consulta se efectuó en el mes de agosto de 1999, en la ciudad de Zacatlán, Puebla, con la participación de funcionarios de instituciones oficiales, algunos académicos, así como algunos representantes de organizaciones indígenas vinculadas con los fondos regionales de Solidaridad y el INI, pero no de organizaciones indígenas y de derechos humanos independientes, que-

nes no fueron invitadas. De esta manera el gobierno de Puebla, de acuerdo con algunos analistas, pretendía adelantarse a las exigencias de una reforma constitucional nacional, tal como en ese momento anunciaba el recién electo presidente Fox, antes de asumir al poder, con la intención de garantizar con ello cambios legales mínimos que legitimaran las políticas indigenistas estatales.⁷ Con el fin de hacer un contrapeso a la iniciativa gubernamental que se elaboraba en Puebla, develar su falta de legitimidad, y exigir la realización de una verdadera consulta abierta y pública, como lo exige el Convenio 169 de la OIT, organizaciones indígenas y mestizas de derechos humanos de diferentes partes del estado constituyeron una Red que sirvió, entre otras cosas, para formular una propuesta legal alternativa.⁸ Este escenario fue sumamente productivo para construir un espacio de reflexión y vinculación entre representantes de organizaciones indígenas y de derechos humanos provenientes de diferentes regiones del estado de Puebla, lo cual sentó las bases de futuras colaboraciones. Pero además constituyó en lo personal un espacio sumamente productivo para discutir temas y conceptos que hemos venido trabajando en el campo académico, que obligan a reflexionar sobre cómo avanzar en propuestas críticas que al mismo tiempo que se basan en la observación y documentación de los procesos sociales, obligan a posicionarse en el campo político.

Asimismo, el creciente interés en el debate sobre los derechos indígenas en los distintos países de América Latina y en México (Castro y Sierra, 1998; Castro, 2000) ha propiciado una renovación del campo de la antropología jurídica y el desarrollo de estudios sobre el papel del derecho en la construcción de identidades y en el fortalecimiento de la etnicidad. Un aspecto clave del tema tiene que ver con la valorización del derecho indígena como sistema jurídico vigente y como referente central de la identidad de los pueblos, lo que ha llevado a actualizar viejos debates sobre el tema.⁹ Lo relevante del proceso es que son las propias organizaciones indígenas

II.3 Derechos humanos, etnicidad y género: reformas legales y retos antropológicos

quienes se han interesado en conocer y reflexionar sobre sus sistemas normativos, como una manera de legitimar sus demandas. Llama la atención la manera en que el discurso antropológico sobre los sistemas normativos, la costumbre jurídica o el derecho indígena, así como temáticas referidas a la autonomía y los derechos humanos son apropiados por las organizaciones como elementos centrales de sus propias reivindicaciones y como referentes para situar sus demandas particulares. Dicho proceso suele llevar a una apropiación selectiva de tradiciones y a la construcción idealizada de costumbres pasadas, como referentes para pensar sus prácticas actuales.

De esta manera la investigación antropológica que documenta las transformaciones aceleradas de los sistemas normativos y su readecuación a la realidad del presente, como cristalizadores de conflictos y poderes, se confronta con discursos indígenas esencialistas elaborados generalmente por intelectuales indígenas y mestizos. Estos discursos tienden a reproducir visiones primordialistas, de tradiciones "auténticas" y de comunidades armónicas, para fortalecer procesos identitarios y construir sus propias comunidades imaginadas que confrontan la visión hegemónica del estado. Al mismo tiempo la práctica de defensoría que realizan varias de las organizaciones las obliga a incorporar nuevos lenguajes, como el de los derechos humanos y los derechos de las mujeres, que muchas veces suelen contradecir esos discursos esencialistas al tocar poderes instituidos y cuestionar su legitimidad.

Reconocimiento legal de los derechos indígenas y de las mujeres

La reciente coyuntura sobre la posibilidad de reconocer derechos indígenas en la legislación poblana y en la ley nacional abrió un importante espacio de discusión para trasladar a la escena de lo político el trabajo de reflexión sobre el tema de los derechos humanos e indígenas y los debates sobre equidad de género que se han realizado en diferentes

regiones del país, y en el mismo estado de Puebla, desde hace varios años. No es lo mismo, sin embargo, discutir en talleres o en seminarios la problemática de los derechos que traducir estos discursos al lenguaje legal positivo.¹⁰ En este proceso de juridización hay una tendencia a construir definiciones cerradas que cristalizan normas y comportamientos difíciles de asir en una sola acepción, tal es por ejemplo lo que sucede cuando se ha querido legislar en torno a los usos y costumbres electorales, según se ha visto en el estado de Oaxaca (Velásquez, 2000; Recondo, 2001). En las comunidades de la sierra norte de Puebla, desde los años ochenta, han proliferado una serie de organizaciones indígenas vinculadas a procesos productivos y, más adelante, a los derechos humanos, derechos de las mujeres y a proyectos de desarrollo alternativo, muchas de las cuales han construido redes regionales con la finalidad de fortalecer sus organizaciones y generar acciones de cooperación (Alberti, 1994; Mejía, 2000). Este trabajo justamente es lo que ha permitido que en un momento determinado hayan confluído para discutir una problemática que las convoca a todas, como sucedió con la propuesta legal sobre derechos indígenas en el estado. Son muchos los temas que surgen en torno a las políticas de reconocimiento constitucional que ponen en juego la diferencia cultural y la autonomía. No es el caso abordarlos aquí, todos ellos de igual importancia, tampoco me interesa hacer un balance de los alcances y límites de la propuesta legal elaborada por las organizaciones poblanas. En particular, me interesa destacar dos puntos de gran relevancia ya que se trata de temas que han adquirido un significado especial en la arena política contemporánea cuando se discute la problemática del multiculturalismo y la etnicidad: el tema de los derechos humanos y los derechos de las mujeres indígenas.

Sistemas normativos, jurisdicción indígena y derechos humanos

Un aspecto central en el debate sobre derechos indígenas gira en torno al reconocimiento de los sistemas normativos como referentes centrales de las jurisdicciones indígenas, lo que constituye una exigencia mínima para concretizar demandas de autonomía (Sierra, 2001). Este reconocimiento sin embargo no significa considerar a los sistemas normativos como la expresión pura y simple de tradiciones indígenas, ni mucho menos como la sobrevivencia de normas y prácticas prehispánicas; ni tampoco como sistemas aparte del derecho del estado. La investigación antropológica ha mostrado la imbricación y mutua constitución de los sistemas legales, entre la ley estatal y las costumbres, lo que no impide reconstruir lógicas culturales diferenciadas que se activan en diferentes campos de la vida social, como es el caso mismo de la justicia. Bajo el nombre de derecho indígena nos referimos aquí a formas de regulación social consuetudinarias que los grupos socioculturales se dan para atender las exigencias de su vida y la conflictividad social; dichas formas de regulación, en el caso de los pueblos colonizados, encarnan en sí mismas una historia de dominación así como las respuestas que los diferentes grupos han generado para incorporar en su seno y retraducir significados legales y culturales, muchos de los cuales provienen de la legalidad estatal. Dichas legalidades consuetudinarias son parte asimismo de entramados de poder que tienden a reproducir posiciones instituidas así como ideologías y valores culturales que justifican ciertos comportamientos sobre otros, *al interior mismo de las comunidades y pueblos indígenas*; lo que significa que las llamadas tradiciones no son inmutables y encarnan en sí mismas concepciones del mundo que pueden ser disputadas y transformadas. Una visión de esta naturaleza permite asimismo avanzar en planteamientos críticos en torno a la autonomía y las jurisdicciones indígenas vistas como espacios amplios de gestión y toma de decisión en donde los pueblos indígenas y sus representantes, partiendo de sus sistemas normativos sean capaces de reinventarlos, enriquecerlos y, en su caso,

redefinirlos considerando referentes legales diferentes. Dichos referentes además de provenir de la legalidad consuetudinaria pueden también incorporar normas del derecho estatal, e incluso transnacional (como sucede con el lenguaje de los derechos humanos), siempre que estos espacios sean apropiados y sobre todo controlados por las propias comunidades y pueblos; esto es de hecho lo que han experimentado ya algunas organizaciones y comunidades indígenas en el país como lo muestra en otro contexto el ejemplo de la policía comunitaria de Guerrero y también algunas experiencias de gobiernos indígenas en Chiapas y en Puebla.¹¹

Hasta ahora, al igual que sucede en otras regiones, las autoridades indígenas en la sierra norte de Puebla tienen un ámbito muy reducido de acción, generalmente el espacio de las comunidades y, en menor proporción, el ámbito municipal, que es la entidad mínima de gobierno reconocida por el estado de Puebla.¹² Generalmente las cabeceras municipales en las zonas indígenas del estado, como sucede en el resto del país, son centros de población mestiza y han estado en manos de caciques vinculados a los gobiernos estatales. Las autoridades indígenas de las comunidades representan sólo un poder auxiliar para el estado, ya que la ley no les reconoce una jurisdicción autónoma. Por esto mismo una demanda central de las organizaciones en Puebla ha sido que se reconozca jurisdicción a las autoridades indígenas en los distintos ámbitos de gobierno, comunitario y municipal;¹³ esto implica reconocer a las comunidades como entidades de derecho público, con capacidad de tomar decisiones de acuerdo con sus costumbres y sistemas normativos, y la legitimidad para juzgar. De esta manera se pretende impedir que de manera unilateral autoridades superiores reviertan decisiones que toman las autoridades indígenas, como sucede en la actualidad. Tal es por ejemplo lo que recientemente (1999) vivió el pueblo de San Miguel Tzinacapan, comunidad nahua de Cuetzalan, cuando quisieron destituir a su autoridad, debido a su mala actuación. El presidente

II.3. Derechos humanos, etnicidad y género: reformas legales y retos antropológicos

auxiliar de la comunidad—un ex militar que llegó al poder con el apoyo de los caciques del municipio—, quiso imponer un estilo autoritario en el trato con los vecinos, sin respetar las costumbres locales. Su gestión fue muy criticada por una falta de compromiso con las labores comunales, por lo que se ganó el rechazo de la comunidad. La decisión del pueblo fue desconocida por las autoridades municipales de Cuetzalan quienes impidieron que la comunidad eligiera a otro gobernante.

Muchos otros ejemplos muestran la subordinación de las autoridades indígenas al poder municipal y el hecho que son continuamente vigiladas, sobre todo si no colaboran o son de la confianza del cacique en turno. De ahí también que comunidades como Huehuetla, municipio totonaca, cercano a Cuetzalan, donde la Organización Indígena Totonaca (OIT) gobernó el municipio durante nueve años, bajo el apoyo del PRD, hayan sido continuamente hostigadas, impidiendo así que un proyecto indígena alternativo pueda desarrollarse; la experiencia indígena de gobierno municipal sufrió una confrontación y hostigamiento continuo por parte de las fuerzas "vivas" priístas caciquiles apoyadas por el gobierno estatal, que finalmente contribuyeron a la pérdida de fuerza de la organización y a su salida del poder municipal (Maldonado, 2002).¹⁴

Los usos políticos de los derechos humanos

Llama la atención en los últimos tiempos el papel ambiguo que ha jugado el discurso de los derechos humanos en las regiones indígenas, como sucede en la sierra norte de Puebla. Por un lado ha sido un recurso utilizado por defensores, gestores y organizaciones no gubernamentales de derechos humanos para impedir abusos de autoridad y vigilar el cumplimiento de las garantías individuales durante los procesos judiciales ante la justicia estatal, lo que en estas zonas, donde reina la impunidad, es ya una verdadera hazaña; pero por otro lado la referencia a los derechos

humanos ha sido también un discurso usado por el Estado con fines políticos y de control para presionar a las autoridades indígenas a ceñirse a las exigencias de la ley, dejando de lado sus costumbres. Si bien suelen ser los propios vecinos de las comunidades quienes acusan a sus autoridades ante los funcionarios judiciales superiores, muchas veces estas acusaciones tienen que ver con incumplimientos a la costumbre y ante la comunidad: como es el caso de las faenas, las cooperaciones, la privación de la libertad por unas horas o días, etcétera. Estas amenazas han debilitado a la autoridad tradicional que ha perdido mucha de su fuerza ante la incapacidad de sancionar, cobrando multas o deteniendo en la cárcel a las personas, provocando también que sus decisiones no sean acatadas por los vecinos. Los derechos humanos terminan siendo un arma efectiva usada de manera discrecional por las autoridades municipales y estatales con fines de control político; lo que se refuerza con talleres de capacitación periódica realizados por el poder judicial para jueces, agentes subalternos y presidentes auxiliares de las comunidades con el fin de explicarles sus competencias y funciones como autoridad.

Estos encuentros oficiales suelen ser performances en donde se les pretende enseñar a las autoridades indígenas cómo y en qué casos deben aplicar la ley, es decir, con la "Constitución en la mano"; tales fueron las palabras de un representante de la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Puebla, un joven que de manera prepotente, pretendía dar lecciones a las autoridades indígenas, muchas de ellas señores de edad avanzada, que miraban con recelo a su respingado maestro quien parecía que trataba con escolares. El joven burócrata en ningún momento intentó tomar en cuenta la particularidad de la justicia en la región ni mucho menos considerar el contexto cultural, lo que iría en contra de la aplicación "imparcial" de la ley, por lo menos para fomentar una discusión. De esta manera, al igual que muchos otros funcionarios judiciales, en aras de defender el "estado de derecho" reproducen una visión esquemática de la

ley, deslegitimando de entrada cualquier otra práctica que no cumpla con lo dicho en la Constitución.

Como sabemos, las comunidades indígenas no son espacios de armonía y consenso, ni se encuentran aisladas de las dinámicas nacionales. Predominan faccionalismos y relaciones de poder que benefician a unos en detrimento de otros, y en ocasiones se cometen abusos injustificados, como ha sido documentado ampliamente para el caso de las mujeres y disidentes religiosos. No obstante prevalecen también dinámicas colectivas, y tradiciones culturales arraigadas que guían el ejercicio de la autoridad, generando una vigilancia hacia ellas, y el compromiso de la comunidad de reproducir ciertos vínculos y rituales colectivos, aún si en ellos también se reproduce el poder: tal es el caso de las mayordomías, las decisiones en asambleas, las conciliaciones, las faenas, etcétera, que no es el caso documentar aquí. De ahí que cuando las autoridades no cumplen con las expectativas de los vecinos son continuamente criticadas. Las autoridades juegan un papel central en las dinámicas locales ya que son las promotoras de proyectos, obras y trabajos para la comunidad, que generalmente son discutidos con los vecinos (Sierra, 1992). Como en todo grupo social no todos se benefician por igual de los trabajos, ni tienen las mismas posibilidades de acceder a los puestos de poder y prestigio. Las divisiones de género, estatus y clase atraviesan y estructuran a las comunidades, no obstante la membresía a la comunidad se reproduce por la decisión de pertenecer a ella y por compartir horizontes y proyectos identitarios y de vida. Sólo así se entiende que incluso quienes migran decidan mantener los lazos con su comunidad y desarrollar estrategias para participar en los cargos y festejos del pueblo.

Organizaciones de derechos humanos en las comunidades, como es el caso de la Comisión Takachihualis de San Miguel Tzinacapan, en su mayoría indígena, además de desarrollar labores de defensoría, han promovido el estudio de la ley tradicional,¹⁵ con el fin de valorar ciertas tradiciones y fortalecer

sus sistemas normativos. Si bien en su trabajo tienden a reproducir una visión idealizada del pasado y sus autoridades, construidas como "consejo de ancianos", su interés en rescatar las costumbres a través de una investigación coparticipativa en la que involucraron a las autoridades pasadas, los ha llevado a mirar críticamente antiguas prácticas, como sucedía con los castigos físicos, o los compromisos de noviazgo impuestos por los padres, costumbres que hoy en día son vistas como violatorias a los derechos humanos (cfr. Comisión Takachihualis, op. cit.). De esta manera Takachihualis recurre también al discurso de los derechos humanos para calificar sus costumbres y sus autoridades, y junto con ellas discutir maneras menos opresivas de ejercer la autoridad. Tal utilización del lenguaje de los derechos humanos por las organizaciones indígenas no se ha dado sin conflicto, como lo revelan las reacciones de algunas autoridades de las comunidades que se sienten vigiladas por "los derechos humanos". Esta misma situación ha generado una preocupación por parte de los miembros de la comisión que se han planteado la necesidad de adecuar la defensa de los derechos humanos a sus realidades. La experiencia de la Takachihualis revela una problemática central en el debate actual referido a la práctica de los derechos humanos en contextos étnicos, ya que se ponen en juego lógicas culturales y jurídicas distintas que no pueden valorarse solamente desde una visión individualista de los derechos humanos. Estamos efectivamente ante un debate central con relación a la temática de los derechos humanos: el reto de encontrar salidas diversas a la relación individuo-colectivo y su dimensión ético-cultural, temática que por lo demás no es sólo propia de la discusión sobre derechos indígenas, sino que abarca una problemática más amplia en torno al multiculturalismo y la diversidad cultural, la que no puede ser aislada del debate sobre la desigualdad social.¹⁶

En el curso del debate político sobre el reconocimiento de los derechos indígenas suelen prevalecer dos posiciones: quienes

II.3. Derechos humanos, etnicidad y género: reformas legales y retos antropológicos

desde visiones etnicistas defienden los particularismos culturales y abogan por desconocer los derechos humanos, al calificarlos como discursos occidentales que no pueden ser referentes para valorar a las culturas indígenas, y quienes desde posiciones universalistas consideran que los derechos humanos son una exigencia no negociable en el reconocimiento de derechos, como una manera de evitar que se reproduzcan situaciones de exclusión y violación a la dignidad humana.¹⁷ Sobre el tema no parece haber una salida única, y lo que ha sucedido hasta ahora es que estas posiciones terminan polarizándose, mientras el Estado y los defensores del orden jurídico instituido imponen una visión acotada de los derechos humanos, entendidos principalmente como garantías individuales; tal como se vio durante las negociaciones en San Andrés y en la formulación de la Ley Cocopa, lo que resulta insuficiente para garantizar el reconocimiento de la diversidad y los derechos colectivos.

Shannon Speed y Jane Collier (2000) en un artículo reciente han documentado con gran claridad la paradoja que confronta el discurso de los derechos humanos, sobre todo cuando es usado por el Estado con fines políticos en regiones indígenas, reproduciendo un discurso colonialista de los derechos humanos con el fin de debilitar procesos autonómicos. Es justamente esto lo que temen las organizaciones indígenas cuando discuten en torno al reconocimiento constitucional del derecho indígena. Por esta razón, cuando en los foros, como sucedió en Puebla, se discuten alternativas de formulación legal para reconocer la jurisdicción indígena, llaman la atención posiciones que insisten en dejar de lado la referencia a los derechos humanos por considerar que se trata de un discurso occidental que cuestiona el núcleo de la autonomía indígena; posición que sin embargo merita ser discutida ya que el problema no es en sí hablar de derechos humanos, sino del uso y el sentido cultural y político que se le dé al concepto.

No puede negarse que los mismos términos de autonomía y derechos indígenas, son una expresión de la llamada "tercera genera-

ción" de los derechos humanos, los llamados derechos colectivos (Stavenhagen, 1992), y que estos discursos han sido centrales en el fortalecimiento de la demanda indígena, inserta en un proceso globalizador. Es decir, no es el lenguaje de los derechos humanos lo que debe criticarse sino la manera en que éste es impuesto para calificar desde un mismo parámetro normativo y de valoración a las distintas sociedades. Estos planteamientos invitan a reflexionar desde una mirada crítica alternativa para pensar los derechos humanos en una perspectiva dialógica que se abra a discutir desde referentes mínimos de dignidad humana la manera en que las diversas sociedades desde sus lógicas culturales y sus contextos construyen y negocian la relación individuo y sociedad; y esto necesariamente debe pasar por una visión que no puede estar exenta de considerar la historia de la dominación y las relaciones de poder que atraviesan a las distintas sociedades en su racionamiento con la sociedad mayor, y en su interior mismo. En este sentido resultan sugerentes las reflexiones de Santos de Souza (1996) al cuestionar la visión universalista que Occidente ha impuesto respecto a los derechos humanos, como único parámetro de valoración y al apostar a un diálogo entre culturas sobre la concepción misma de la dignidad humana; según esta perspectiva en este diálogo todas las culturas deben estar abiertas a enriquecerse de las otras y a cuestionar prácticas inaceptables como resultan ser los ultrajes a la integridad de las personas. Planteamientos similares son los elaborados por intelectuales como Parekh (2000) quien apuesta a destacar valores humanos compartidos mediados por la cultura, culturas que sin embargo no son unívocas, ni cerradas en sí mismas, por lo que están abiertas a ser cuestionadas y a generar diálogos.¹⁸ Se busca de esta manera ir más allá de los horizontes relativistas o universalistas, para pensar en modelos de sociedades más justas.

Sin duda el problema de las disidencias al interior de las comunidades indígenas o el hecho de que el poder sea usado en detrimento de quienes cuestionan la tradición obligan a



W pensar seriamente en la problemática de los derechos humanos. Durante los foros en Puebla, sin embargo, estos temas no fueron los más debatidos tal vez porque el tema de las disidencias religiosas no ha sido tan grave como en otras regiones, para llegar incluso a generar expulsiones; pero sobre todo porque suele ser difícil discutir públicamente sobre las diferencias internas. No deja de llamar la atención sin embargo la reticencia de algunos dirigentes de aceptar debatir el tema de los derechos humanos. Lo que sí generó un debate y posiciones encontradas fue la problemática de las mujeres, quienes demandaron que se incorporen las reivindicaciones de género en la ley indígena poblana, tema vinculado con la problemática de los derechos humanos.

La crítica a la costumbre y los derechos de las mujeres indígenas

La investigación que hemos realizado en la región de Cuetzalan, Puebla, nos permitió dar cuenta de la manera en que las identidades de género son reforzadas, negociadas y construidas a lo largo del proceso judicial, tanto en el espacio de las comunidades como en las instancias mismas del Estado. Si bien las mujeres indígenas suelen vivir la experiencia judicial en situación desfavorecida con relación al hombre, no son sólo víctimas sino también activas promotoras de conflictos y usuarias de los juzgados, a nivel de sus comunidades, pero también en la cabecera municipal y en ocasiones en el distrito judicial. Mucha de la conflictividad que involucra a las mujeres de Cuetzalan tiene que ver con conflictos al interior de la unidad doméstica, especialmente con el esposo y la suegra, pero también con vecinas y vecinos, debido a chismes y calumnias y a las dinámicas cotidianas al interior del grupo doméstico. Las mujeres se confrontan con modelos sexo-genéricos que tienden a reforzar la situación subordinada de la mujer y a aceptar cierta dosis de violencia como algo legítimo en la relación familiar, lo que también significa otorgarle al hombre la facultad de

corregirla; justifican asimismo cerito tipo de prácticas que con base en el discurso de la costumbre implican su exclusión de ciertas decisiones, como es el hecho de recibir en menor cuantía bienes como la herencia. Dichos modelos son construcciones culturales como lo ha mostrado la investigación en la antropología del género,¹⁹ y revelan efectivamente relaciones de poder pero también las dinámicas de cambio que las atraviesan; de esta manera, algunas práctica antes vistas como inmutables, empiezan a ser transformadas y cuestionadas por algunas mujeres que buscan alternativas a sus historias predeterminadas. Esto es lo que ha sucedido particularmente en el caso de las mujeres organizadas en Cuetzalan, como lo revelan varias asociaciones, que han conseguido generar espacios de discusión sobre sus problemáticas y sus derechos en tanto mujeres, lo que individualmente ha significado una lucha personal, especialmente difícil en el ámbito doméstico, para conseguir participar y mantenerse activas. En esto sin duda los talleres, foros, eventos sobre los derechos humanos, los derechos indígenas y sobre todo los derechos de las mujeres promovidos por organizaciones no gubernamentales, organizaciones indígenas y el propio estado a través del INI, y especialmente la radio indigenista, han sido importantes detonadores del proceso organizativo en esta región de la sierra norte de Puebla.

En torno a esta problemática de las mujeres indígenas ha surgido uno de los temas más complicados y controvertidos en la disputa por los derechos indígenas, revelando posiciones y también intereses en juego. Si bien públicamente entre las organizaciones indígenas y de derechos humanos hay un acuerdo generalizado en reconocer derechos a las mujeres, el discurso de género provoca reacciones encontradas cuando es referido para discutir los sistemas normativos o el llamado derecho indígena. Desde la perspectiva de algunas organizaciones prevalece una tendencia a construir un discurso armónico, que refiere a la complementación entre los sexos y a descalificar el discurso de género—de manera similar con

II.3. Derechos humanos, etnicidad y género: reformas legales y retos antropológicos

que se descalifica el discurso de los derechos humanos—, como un discurso impuesto por visiones occidentales el cual resulta inadecuado para valorar sistemas genéricos de las comunidades indígenas. Sin duda tal reserva debe verse con cuidado, ya que efectivamente no se trata de trasladar el discurso feminista occidental urbano para calificar la situación de las mujeres indígenas en el ámbito de sus culturas, según ha sido argumentado desde otras latitudes por las mujeres de color en Estados Unidos (cfr. Anzaldúa, 1990). Como claramente lo plantea Mohanty (1991) es fundamental dar cuenta de la construcción cultural del género, pero sin olvidar las relaciones de poder y desigualdad que han estructurado estas relaciones en las distintas sociedades, como es también el caso de las sociedades indígenas. Las mujeres indígenas se confrontan tanto a la ley como a las costumbres desde una posición subordinada, según han destacado Hernández y Garza.²⁰ Ha sido justamente un trabajo de reflexión crítica sobre estos procesos lo que ha abierto nuevas opciones a las mismas mujeres indígenas para disputar sus derechos, según revelan infinidad de foros que se han desarrollado a nivel nacional y en distintas regiones del país.²¹ Por esto mismo lo importante es destacar que son las propias mujeres indígenas las que están verbalizando aspectos de sus culturas que desean transformar, lo que constituye una situación radicalmente opuesta a simplemente reproducir modelos de interpretación impuestos desde fuera. Las mujeres indígenas organizadas tienen claro qué es lo que rechazan de sus costumbres y qué es lo que quieren cambiar, pero también coinciden en que desean luchar por sus derechos y la autonomía de sus pueblos y comunidades; y es en este proceso que se han ido apropiando de un discurso de género.

Este discurso de género junto con el de los derechos humanos, ha entrado a formar parte del repertorio discursivo y político de las organizaciones, especialmente de las mujeres. Por esto mismo llama la atención que cuando se ha planteado la necesidad de formular propuestas legales de reconocimiento de dere-

chos indígenas, el tema de las mujeres y sus derechos plantea un dilema: el considerar que las demandas de las mujeres, si bien son importantes, son secundarias respecto a temas prioritarios para el movimiento indígena, como es el tema del territorio y la autonomía, lo que significa postergar el reconocimiento de esos derechos. Tal es efectivamente lo que sucedió durante los foros en Puebla, al discutir la propuesta de ley indígena del gobierno y formular una propuesta alternativa. Algo similar pudimos observar durante los diálogos de San Andrés Larráinzar en Chiapas en 1995, entre el gobierno federal y el AZLN; la mesa de las mujeres fue una de las más significativas por la dinámica que ahí se gestó como por la riqueza de propuestas y demandas que surgieron (Bonfil y Sánchez, 1996). Sin embargo, las demandas de las mujeres no se vieron reflejadas en su complejidad en los Acuerdos, más que de manera tangencial.

Esta situación se ha reproducido en varios foros indígenas, nacionales y regionales, y por eso las mujeres indígenas organizadas han promovido encuentros y seminarios para discutir propuestas alternativas de reforma constitucional que recojan su punto de vista.²² Resultado de uno de estos foros es el documento *Propuestas de las mujeres indígenas al Congreso Nacional Indígena* (1996). El documento avanza en problematizar las demandas de género y autonomía, cuestiona una visión androcéntrica en las representaciones sobre el derecho indígena y exige el reconocimiento de costumbres que no violen los derechos de las mujeres.²³ Demanda muy importante pero que paradójicamente suele ser utilizada como argumento para cuestionar los sistemas normativos indígenas, sobre todo por el Estado y por intelectuales que ven con franco temor el reconocimiento de autonomías indígenas (Hernández, 2001). Se trata en efecto de un problema que no termina de resolverse en el seno de las organizaciones, como sucede también en la experiencia poblana. Otras propuestas que plantean las mujeres indígenas dirigidas al estado no generan tanta polémica y por lo mismo suelen ser asumidas al menos a nivel del discurso, tal

es por ejemplo las referidas al acceso a la salud, a la educación y a la jurisdicción del estado, contemplando principios de equidad de género y de no discriminación étnica o racial.

Estamos efectivamente ante una encrucijada que obliga a buscar alternativas a las demandas sentidas de las mujeres. Tal como lo manifestaron mujeres nahuas de Cuetzalan durante los foros poblanos:

¿Cómo hacemos para que nuestras demandas que tanto tiempo hemos venido trabajando se reconozcan en la ley?; queremos que se nos reconozca nuestra participación política, que las costumbres no nos violenten, queremos que se respete el derecho a la herencia y a la tierra, pero también queremos que se respete nuestra identidad como mujeres y como indígenas por nuestras propias autoridades y por el estado.²⁴

Efectivamente, en Cuetzalan, como en otras regiones del país, las mujeres indígenas organizadas, en los últimos tiempos, han participado en un proceso de reflexión y discusión en torno a sus derechos como mujeres, además de impulsar proyectos productivos, lo que les ha dado claridad para definir sus demandas. Hoy en día juegan un papel clave en las dinámicas étnicas locales y regionales.²⁵ Las mujeres se encuentran al frente de proyectos exitosos, contribuyendo a mover representaciones anquilosadas sobre el papel tradicional de la mujer en las comunidades. Asimismo han conseguido que los derechos de las mujeres sean referentes claves en los programas de las organizaciones y de los gobiernos, si bien no necesariamente esto implica el arraigo de una perspectiva de género, como bien lo revela P. Bonfil en el presente libro. En la región de Cuetzalan destaca en especial la organización Maseualsiamej Mosenyolchikahuanij (Mujeres Unidas Trabajando Juntas) conformada por 300 mujeres indígenas artesanas, por la fuerza y lucidez con la que han construido su organización, en lo cual sin duda ha sido clave el papel de asesoras mestizas involucradas en su proceso. He tenido el honor de construir una relación de colaboración y amistad con las mujeres indígenas de esta organización y sus

asesoras, a partir de lo cual hemos podido participar en talleres, encuentros y seminarios. No es el caso hablar aquí de esta experiencia organizativa,²⁶ me interesa sobre todo destacar su impacto en la construcción de un discurso crítico a visiones esencialistas sobre los sistemas normativos y las costumbres indígenas. Se trata en efecto de planteamientos que terminan por ser acogidos por las organizaciones de defensa indígenas y mestizas durante los foros y encuentros, que sin embargo encuentran problemas para ser reconocidos en sus implicaciones jurídicas y políticas.

Por todas esas razones, las mujeres indígenas plantearon enfáticamente su interés en que la propuesta de reforma legal que se estaba discutiendo en Puebla, recogiera sus demandas para garantizar que la equidad de género sea un principio en la ley y en el ámbito de las jurisdicciones indígenas. El planteamiento de las mujeres fue recogido pero finalmente de manera muy general, más como declaración que como punto asumido y profundizado, lo que generó descontento entre las mujeres. Se trata en efecto de una problemática que han debido confrontar las mujeres indígenas en diferentes escenarios para conseguir que su voz se asuma como parte central de las demandas indígenas.

Me interesa resaltar las contradicciones entre discursos homogéneos dominantes cuando se confrontan a discursos contrahegemónicos tanto a nivel del estado como en los espacios de las comunidades indígenas, según sucede con el discurso de los derechos humanos y los derechos de las mujeres. Es en esta dirección que mujeres indígenas y mestizas intentamos buscar algunas formulaciones que abran opciones legales para que las mujeres tengan la posibilidad de confrontar a sus autoridades en caso de estar en desacuerdo con decisiones que estas tomen, sobre todo cuando consideren que su dignidad y sus derechos sean violentados. Tal es por ejemplo el hecho de reconocer la opción de jurisdicción como la posibilidad de acceder a la autoridad mestiza; esta propuesta sin embargo deslegitima las demandas de autonomía, al hacer opcional el recurrir o no a la

autoridad indígena. En este sentido se ha pensado también en formulaciones que introduzcan el recurso de apelación a decisiones locales, reconociendo diferentes instancias de gobierno indígena, como el comunitario y el municipal, y abriendo la posibilidad de recurrir a la jurisdicción del estado en caso de no llegar a un acuerdo en las instancias previas. Sin duda estas formulaciones son limitadas y no dan cuenta en su complejidad de la problemática de las mujeres ante sus sistemas normativos y ante el derecho del estado. Al menos abren opciones que las comunidades y especialmente las mujeres deberán valorar.

En suma, las demandas de las mujeres al cuestionar una visión homogénea y esencialista de las costumbres indígenas revelan asimismo los riesgos de positivizar los sistemas normativos, y obligan a buscar alternativas para que el reconocimiento legal de las autonomías indígenas no signifique legitimar desigualdades como las de género. Obliga también a construir propuestas incluyentes que vinculen a los pueblos indígenas con la sociedad nacional, incidiendo por tanto en el modelo de democracia y de país que se pretende construir. También resulta claro que la legalidad es un espacio importante pero no suficiente para garantizar los derechos de las mujeres y la defensa de su dignidad, sino que éstos deben ser apropiados por las organizaciones y especialmente por las mujeres, promoviendo así redefiniciones culturales que enriquezcan a las mismas sociedades indígenas y mestizas.

Conclusiones

En conclusión, la disputa por los derechos humanos y los derechos de las mujeres indígenas han sido detonadores fundamentales para enriquecer el debate sobre los derechos indígenas y encontrar nuevos caminos que confronten visiones anquilosadas y folclóricas de las culturas indígenas, situándolas en el terreno de la historia y del poder, con capacidad de renovarse y generar alternativas ante nuevas demandas y nuevas realidades. La prolifera-

ción de debates y foros sobre estos temas en los últimos años, y especialmente la emergencia de nuevas organizaciones luchando y defendiendo su identidad como pueblos indígenas a nivel nacional y regional, ha transformado el discurso cultural de la sociedad generando simpatía hacia las demandas indígenas y hacia la diferencia cultural, aunque el racismo y la exclusión sigan dominando el escenario político. La manera en que las organizaciones han asimilado y se han apropiado del discurso de los derechos humanos y los derechos de las mujeres, ha sido sin duda uno de los aspectos más eficaces para desdibujar a las voces críticas que desde el estado y la academia han fundado muchas de sus descalificaciones justamente en estos puntos.

El momento álgido de esta coyuntura fue el discurso de la comandante zapatista Esther ante el Congreso de la Unión, cuando de manera magistral mostró la capacidad reflexiva y crítica de las organizaciones indígenas para cuestionar su cultura, al mismo tiempo que defendía de cara a la nación sus derechos como mujer y sus derechos de identidad y de autonomía en tanto pueblos indígenas.²⁸ Tal como lo reveló el discurso de la comandante Esther, el tema de los derechos humanos y los derechos de las mujeres deben ser reconciliados con las demandas indígenas por la autonomía, lo que implica proponer nuevas formulaciones que incorporen una perspectiva de género y cuestionen los horizontes establecidos. Debates similares en otras partes del mundo pueden ayudar a pensar en cómo reconciliar los derechos de las mujeres y los derechos humanos en sociedades multiculturales. Resultan de particular interés aquellas visiones de la sociedad que insisten en considerar cómo la cultura moldea a las relaciones sociales de manera diferencial sin perder de vista las relaciones de poder.²⁸

Diferentes autores han mostrado los mecanismos por los cuales el discurso liberal ha transformado una concepción histórica de la vida y los derechos en la referencia universal para medir otras visiones del mundo (Santos, 1996; Fitzpatrick, 1990). El concepto occidental

de derechos humanos basado en la idea del individuo libre y autónomo ha sido impuesto como parámetro único para medir la dignidad humana sin considerar las dinámicas culturales e históricas de las otras sociedades. El proceso de "orientalización" (Said, 1979), por el cual Occidente ha construido al "otro" fuera de la historia y del poder, como un ser exótico pero inevitablemente inferior, para los fines del colonialismo y la dominación, está siendo confrontado hoy en día por las demandas y argumentos desarrollados por los "otros". "El nativo" no sólo está regresando²⁹ sino que está confrontando esquemas dominantes de representación, situando el discurso de la diferencia y la desigualdad en el centro de sus demandas; porque, como señalan otros autores, la igualdad de derechos esconde la real desigualdad para acceder a dicha igualdad (Collier, 1999). En todo el mundo están emergiendo voces que cuestionan el paradigma liberal de los derechos y los valores morales para construir alternativas que también cuestionen los particularismos étnicos (Parekh, *op. cit.*; Young, 2001; Días Polanco y Sánchez, 2002). En este proceso los derechos humanos pueden jugar un rol emancipatorio (Santos, *op. cit.*) cuando son usados para luchar contra prácticas opresivas y defender posiciones plurales de dignidad humana. Cada sociedad tiene la obligación moral de respetar la dignidad humana, pero lo que significa dignidad humana, a partir de parámetros mínimos, debe estar abierto a ser discutido y no solamente impuesto desde el poder externo o interno, considerando el contexto histórico y las referencias culturales. Como bien señala Parekh (2000) las culturas no son unívocas y están sujetas a ser cuestionadas, por eso el reconocimiento del derecho indígena y de la autonomía no significa defender espacios fuera de la crítica y la valoración de los derechos humanos.

Como lo muestran las mujeres indígenas, el reclamo por la diferencia cultural no significa la legitimación de prácticas culturales opresivas, sino su continua discusión. En este sentido las mujeres indígenas en México, al igual

que en otras partes del mundo, están confrontando horizontes universales y legales establecidos para construir otro mundo, un mundo respetuoso de la diferencia y tolerante, pero con mecanismos para discutir el poder.

La oportunidad de participar en coyunturas como la descrita, como un actor más que discute alternativas y problemas para formular una propuesta de reconocimiento de derechos, ha sido una experiencia enriquecedora en términos personales, políticos y académicos, y obliga a pensar críticamente sobre la manera en que el discurso antropológico puede informar procesos políticos sin perder su intención crítica y constructiva.³⁰ Así como resulta necesario apoyar propuestas generales de reconocimiento del derecho indígena y de las autonomías, sobre todo ante los embates descalificadores del poder estatal, resulta sobre todo importante apoyar a las voces subordinadas al interior de las comunidades y organizaciones indígenas, como la de las mujeres y otros grupos minorizados, para buscar alternativas legales que contemplen la especificidad de sus demandas y den cuenta de la pluralidad interna. Se trata efectivamente de retos que enfrenta una antropología que pretende comprometerse con los procesos políticos que investiga.

A pesar de la difícil coyuntura actual debido a la aprobación constitucional de una reforma legal nacional que desconoció derechos autonómicos a los pueblos indígenas y del impacto negativo de las actuales políticas neoindigenistas del gobierno foxista, como lo revelan los diferentes capítulos en el presente libro, el discurso indígena ha avanzado en sus planteamientos y madurado en sus formulaciones. Las organizaciones tienen el reto de seguir desarrollando planteamientos críticos y alternativos que apunten hacia un reconocimiento de los derechos indígenas no encerrados en particularismos y que se abran a discutir valores universales. Los discursos de los derechos humanos y los derechos de las mujeres han abonado de manera significativa en esta dirección; han ganado legitimidad en los espacios de las organizaciones indígenas y en la voz de sus dirigentes, por lo que es de espe-

rar que esto también se refleje en las propuestas legales y políticas y en la práctica misma de las comunidades y organizaciones. Tendrán sin embargo que confrontarse con las voces dominantes neoconservadoras del régimen actual que apropiándose de un discurso indigenista de la diferencia, de los derechos humanos y de las mujeres, como mera retórica para seguir impulsando políticas asistencialistas e integracionistas, los terminan vaciando de su contenido crítico y constructivo, lo que sin duda tiene efectos desmovilizadores. Habrá que ver si en el nuevo contexto mundial generado por la invasión y guerra de Estados Unidos a Irak, en nombre de la defensa de occidente, la democracia y los derechos humanos, vuelven a cobrar fuerzas los discursos de la diversidad, la justicia y la dignidad, tal como han sido planteados por los zapatistas chiapanecos, o si más bien lo que se fortalecen son posiciones fundamentalistas fundadas en particularismos culturales que impiden el diálogo.

NOTAS

¹ Véase las diferentes declaraciones y opiniones que proliferaron en diferentes diarios del país en el curso del año 2000 y 2001, sobre todo cuando se discutió la Ley Indígena en el Congreso de la Unión. Véase también las opiniones de Burgoa, citado en Avilés, 1997; Bartra, 1997; Viqueira, 2001; y Escalante, 2001, entre otros.

² Véase Esteva (1998) (citado en Paz, 2002); véase el análisis sobre la propuesta comunalista retomando el concepto de *México profundo* de Bonfil (1989), desarrollada por Paz, *op. cit.*

³ Sobre el debate del multiculturalismo y las políticas de la diferencia véase las posiciones contrapuestas de Barry, 2001 y Parekh, 2000. Véase también debates sobre el tema en América Latina, Díaz-Polanco y Sánchez, 2002; Stavenhagen, 2002; Sieder, 2002.

⁴ Tal es por ejemplo lo que sucedió durante las intensas discusiones que se gestaron en el curso de los diálogos de San Andrés, particularmente en la Mesa de Justicia, en 1995; pero también en otros foros y seminarios a nivel nacional y regional en los que he tenido la oportunidad de participar en diferentes momentos.

⁵ Aportes en este sentido pueden verse en Stavenhagen, 2002; Sieder, 2002; Hernández, 2001; y Díaz Polanco en este volumen.

⁶ Mi trabajo se ha centrado en la región nahua de la sierra norte de Puebla, y hace parte de un esfuerzo

colectivo de investigación en diferentes regiones indígenas (Sierra, 2003).

⁷ Durante su campaña electoral el presidente Fox anunció que asumiría la propuesta de Ley sobre Derechos y Cultura Indígena elaborada por la Cocopa, lo que efectivamente hizo al presentarla al Senado de la República para su discusión, una vez que asumió la presidencia. En ese momento se generaron muchas expectativas sobre la posibilidad de que efectivamente esa ley fuese aprobada, y la estrategia de algunos estados fue justamente el introducir algunos cambios legales que justificaran avances en la materia, para retrasar posteriores reformas de ley.

⁸ Esta propuesta pretendía avanzar en formulaciones que retomaran los Acuerdos de San Andrés, sin perder de vista el marco legal vigente en el cual se elaboraba la propuesta gubernamental poblana. El trabajo fue realizado por organizaciones indígenas y de derechos humanos provenientes de diferentes regiones del estado de Puebla, agrupadas en la red llamada Enlace.

⁹ Me refiero en particular a los debates desarrollados en el marco de la antropología jurídica sobre la particularidad del derecho indígena (cfr. Stavenhagen e Iturralde, 1989; Starr y Collier, 1989; Chenaut y Sierra, 1995; Gómez, 1997; y Sierra, 1997).

¹⁰ Se trata efectivamente de una problemática más amplia que involucra saberes y tradiciones científicas

cas distintas, marcadas por juegos de poder. El discurso jurídico en este caso, es el referente al que debe adecuarse el discurso antropológico de la diferencia cultural, lo que para el caso del derecho positivo significa construir lenguajes cerrados, codificados, abstraídos de las dinámicas sociales. Para abundar en este planteamiento véase Ortiz, 2000.

¹¹ La policía comunitaria de Guerrero organiza y gestiona su propia justicia en un radio amplio de acción que abarca a un número importante de municipios de la costa y la montaña en Guerrero. La organización se ha preocupado por discutir el tema de los derechos humanos y ha buscado mecanismos para adecuar su práctica al interior de la misma organización, para lo cual han contado con el apoyo de organizaciones de derechos humanos como Tlachinollan.

¹² Apenas recientemente, desde finales del año 2002, opera en Cuetzalan un juzgado indígena municipal, con el fin de agilizar la justicia en la que se ven involucrados indígenas de las comunidades. Su instalación es aún muy reciente para hacer un análisis de su función, se ve sin embargo que se trata de una respuesta parcial y unilateral que el gobierno poblano hace ante la demanda de reconocer jurisdicciones indígenas. Hasta ahora parece que el interés está más en legitimar el papel del estado al responder a una necesidad indígena, que en garantizar una justicia indígena autónoma y más eficaz. Sin embargo las organizaciones indígenas y autoridades tradicionales han conseguido apropiarse y participar en el juzgado lo que está significando nuevas opciones de justicia para los indígenas que habrá que evaluar.

¹³ Durante los debates que se dieron en torno a la Ley Indígena en el estado de Puebla, el tema de la autonomía se cionó a la demanda municipal, no porque la perspectiva de una autonomía regional fuese descartada, sino porque las propuestas buscaban discutir alternativas aceptables en los marcos vigentes con el fin de debatir y cuestionar la propuesta gubernamental. No se pensó que ésta fuera una propuesta legal definitiva por el hecho mismo de que se compartía la opinión de defender la reforma constitucional federal basada en los Acuerdos de San Andrés y la Ley Cocopa.

¹⁴ La experiencia de la OIT revela asimismo los problemas internos de la organización así como la difícil relación con los partidos políticos.

¹⁵ *Investigación de la Ley Indígena*, Comisión Takachihualis, AC, enero de 1998.

¹⁶ En torno al tema véase Luis Villoro, 1993, León Olivé, 1993; y Díaz Polanco (2000); así como los aportes a la discusión del multiculturalismo de Parekh (2000); Frazer (2000) y Young (2001).

¹⁷ Posiciones de este tipo se han manifestado en el curso del debate sobre derechos indígenas, como sucedió durante las sesiones de la Mesa sobre Justicia, en San Andrés Larráinzar, Chiapas, en 1995, así como en diferentes foros sobre el tema de la justicia indígena.

¹⁸ Parekh sostiene la necesidad de una perspectiva dialógica como base de una política de reconocimiento en sociedades multiculturales (2000).

¹⁹ Véase por ejemplo el trabajo de D'Aubeterre (ms.) y de Vallejo (2000) en la región de Cuetzalan.

²⁰ Hernández y Garza (1995), Hernández (2001).

²¹ Uno de los foros precursores de estos debates fue el realizado en Chiapas con la participación de mujeres indígenas de los diferentes grupos étnicos del estado (cfr. Ojarasca, 1994).

²² En el marco de la recién celebrada I Cumbre Internacional de Mujeres Indígenas en la ciudad de Oaxaca, del 30 de noviembre al 5 de diciembre de 2002, se avanzó en propuestas que maduran la perspectiva de género en las demandas de las mujeres indígenas ante el estado, la sociedad nacional y los pueblos indígenas, al mismo tiempo que se insistió en construir una visión propia del género en el marco de las culturas indígenas (véanse reportajes en La Jornada del 1º al 6 de diciembre de 2002).

²³ *Propuestas de las mujeres indígenas al Congreso Nacional Indígena*, 1996.

²⁴ Las frases retoman el sentido en que mujeres nahuas de Cuetzalan expresan su preocupación para hacer valer sus derechos.

²⁵ Un ejemplo de este proceso es el caso de doña Rufina fundadora y miembro activo de la Masealsiamej, ex candidata por el PRD a la presidencia municipal de Cuetzalan, vocera de las organizaciones indígenas poblanas durante la Caravana Zapatista, y actual regidora de Usos y Costumbres en el municipio de Cuetzalan.

²⁶ Véase Pilar Alberti (1994); Susana Mejía (2000).

²⁷ Una recopilación de los discursos indígenas durante la Caravana Zapatista en el Congreso de la Unión puede verse en Causa Ciudadana (2001).

²⁸ Véase Hosseini (1999), Okin (1999), Mohanty (1991).

²⁹ "El regreso del Nativo" (*The return of the Native*) es la expresión utilizada por Kuper (2002) para criticar la legitimidad de las demandas indígenas que reivindican el término de "originario", nativo. Kuper señala los peligros de un discurso étnico que se apoya en la autenticidad y advierte sobre los riesgos de su instrumentalización por ciertas posiciones e intereses; sin embargo, en su análisis deja de lado otros aspectos involucrados en esta reivindicación referidos a la resistencia y a la historia de racismo y explotación de los pueblos indígenas. Este tipo de discurso debe también ser visto como un argumento para luchar contra la dominación y la exclusión, sin dejar de lado su efecto perverso de reproducir posiciones de poder. Por esto mismo resulta fundamental deconstruir dicho discurso mostrando su tendencia esencializante y las relaciones de poder que conlleva.

³⁰ La investigación de K. Warren (1998) en Guatemala, profundiza de manera sugerente y crítica procesos similares al reconstruir la voz de intelectuales y activistas mayas en la construcción de propuestas identitarias, resaltando las contradicciones alternativas que atraviesan su discurso al tener que confrontarse con las narrativas del poder.

BIBLIOGRAFÍA

- Avilés, Jaime, "Burgoa rolló, huyó y lo pescaron... con los Acuerdos de San Andrés", *La Jornada*, México, 4 de marzo de 1997.
- Alberti, Pilar, *Identidad y género en tres generaciones de mujeres indígenas*, tesis de antropología en Antropología Social, ENAH, México, 1994.
- Anzaldúa, Gloria, *Making Face, Making Soul: Haciendo Caras*, An Aunt Lutte Foundation Book, San Francisco, 1990.
- Bartra, Roger, "Violencias indígenas", en *Suplemento La Jornada Semanal, La Jornada*, 30 de agosto, 1997.
- Barry, Brain, *Culture and Equality*, Cambridge, Polity Press, 2001.
- Bonfil, Paloma y Lourdes Sánchez, "Las mujeres indígenas y la política de lo cotidiano", rev. *El Cotidiano*, mayo-junio, 1996: 53-58, UAM-A, México, 1996.
- Bonfil, Guillermo, *México profundo*, México, CIESAS-SEP, 1989.
- Castro, Milka (coord.) (2000), *Memorias del XII Congreso Internacional de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: Desafíos en el Tercer Milenio*, Universidad de Chile y Universidad de Tarapacá, Chile.
- ____ y María Teresa Sierra (Coords.), "Derecho indígena y pluralismo jurídico en América Latina", rev. *América Indígena*, vol. LVIII, núms. 1-2, enero-junio, 1998.
- Causa Ciudadana, *La marcha del color de la tierra: Comunicados, cartas y mensajes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, del 2 de diciembre al 2 de abril del 2001, México, Rizoma.
- Comisión Takachihualis, *Investigación de la ley indígena*, Comisión Takachihualis, AC, San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, Pue. 1998, Ms.
- Chenaut, Victoria y María Teresa Serna, *Pueblos Indígenas ante el derecho*, CIESAS-CEMCA, México, 1995.
- Díaz Planco, Héctor, "El conflicto cultural en el umbral del tercer milenio", rev. *Memoria*, núm. 131, CEMOS, México, 2000.
- ____ y Consuelo Sánchez, *México diverso*, Siglo XXI, México, 2002.
- D'Aubeterre, María Eugenia (ms.), "Sexualidad y violencia", en Soledad González, *La violencia doméstica y sus repercusiones para la salud reproductiva en una zona indígena*, Informe a la Asociación mexicana de Estudios de Población, ms.
- Escalante, Fernando, *Intervención en el seminario La marcha del EZLN al Distrito Federal*, UNAM-Gernika, México, 2001.
- Esteve, Gustavo (1998), *Más allá del Estado nación y del multiculturalismo: una visión pluralista radical*, ms.
- Fitzpatrick, Meter, "Custom as imperialism", en J.M. Abun-Nasr, U. Spellenberg y U. Wanitzek (eds.), *Law, Society and National Identity in Africa*, Helmut Buske Verlag, Hamburgo, 1990.
- Frazer, Nancy, "¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista", en *New Left Rev.*, núm. 0, enero, Madrid, Akal, 2000.
- Gómez, Magdalena (coord.), *Derecho Indígena*, México, INI, 1997.
- Hernández, Aída, "Entre el esencialismo étnico y la descalificación total: la política de identidades en México y las perspectivas de las mujeres", rev. *Memoria*, núm. 147, CEMOS, México, 2001.
- ____ y Ana María Garza, "Problemas de antropología legal y de género en los Altos de Chiapas", en Rosa Isabel Estrada y Gisela González (coords.), *Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México*, CNDH, México, 1995.
- Kuper, Adam, "The return of the Native", en *Inaugural Address*, Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle (Saale), Conference, 11 de junio de 2002.
- Mejía, Susana, "Mujeres indígenas y su derecho al desarrollo sustentable, desde una perspectiva de género: El caso de la organización Maseualsiamej Mosenyolchicauanij", en Milka Castro (coord.), *Memorias del XII Congreso Internacional de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal*, Arica, Chile, 2002.
- Mir-Hosseini, Ziba, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, Princeton, 1999.
- Maldonado, Korinta, *En búsqueda del paraíso perdido del Totonacapan: imaginarios geográficos totonacas*, tesis de maestría en desarrollo rural, UAM-X, 2002.
- Mohanty, Chandra, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", en Mohanty Chandra, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Broomington, 1991.

- Moller Okin, Susan, *Is Multiculturalism bad for Women*, Princeton University Press, Princeton, 1999.
- Ojarasca, "El grito de la luna", rev. *Hojasasca*, núm. 35-36, 1994.
- Olivé, León, *Ética y diversidad cultural*, UNAM-FCE, 1993.
- Ortiz, Héctor, *La diferencia cultural en el ámbito legal. El dictamen pericial antropológico*, tesis de licenciatura en etnología, ENAH, 2000.
- Parekh, Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, MacMillan, Londres, 2000.
- Paz, Sarela, *La invención de lo indígena en el discurso autonómico*, tesis de maestría en antropología social, CIESAS, 2002.
- Propuestas de las Mujeres Indígenas al Congreso Nacional Indígena, octubre 8-12, 1996, México, DF, ms.
- Rojas, Rosas, *¿Chiapas: y las mujeres qué?*, México, Ediciones La Correa Feminista.
- Recondo, David, "Usos y costumbres, procesos electorales y autonomía indígena en Oaxaca", en Lourdes de León (coord.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, México, 2001.
- Said, Edward, *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books, 1979.
- Santos de Souza, Boaventura, "Towards a multicultural conception of Human Rights", *Working Papers Series on Political Economy of Legal Change*, núm. 2, University of Wisconsin-Madison, 1996.
- Scott, Joan, "Gender: a useful of historical analysis", *American Historical Rev.*, 91, 1986.
- Sieder, Rachel (ed.), *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Right, Diversity and Democracy*, Palgrave-MacMillan, Londres, 2002.
- Speed, Shannon y Jane Collier, "Autonomía indígena. El discurso de los derechos humanos y el Estado: dos casos en Chiapas", rev. *Memoria*, 139, México, 2002.
- Sierra, María Teresa, *Discurso, cultura y poder*, CIESAS Gobierno del Estado de Hidalgo, México, 1992.
- _____, "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas", rev. *Alteridades*, año 7, núm. 14, UAM-IZT, México, 1997.
- _____, "Conflicto cultural y derechos humanos: en torno al reconocimiento de los sistemas normativos indígenas", rev. *Memoria*, 147, 2001.
- _____ (ed.), *Interlegalidad, derecho y género. La justicia en regiones indígenas*, libro en preparación, 2003.
- Starr, June y Jane Collier (eds.), *History and Power in the Study of Law. New Directions in Legal Anthropology*, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 1989.
- Stavenhagen, Rodolfo, "Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales", *Nueva Antropología*, 43, 1992.
- _____ (coord.), "Indigenous Peoples and the State in Latin America", en Sieder, Rachel (ed.), *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Right Diversity and Democracy*, Palgrave-MacMillan, Londres, 2000.
- _____ y Diego Iturralde (eds.), *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, IIDH-III, 1989.
- Vallejo, Ivette, *Mujeres Masehualmej y usos de la legalidad: conflictos genéricos en la sierra norte de Puebla, M.A.*, tesis en antropología social, CIESAS, México, 2000.
- Velásquez, Cristina, *El nombramiento: elecciones por usos y costumbres en Oaxaca*, IEE, Oaxaca, 2000.
- Villoro, Luis (1993), "Aproximaciones a una ética de la cultura", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, UNAM-FCE.
- Viqueira, Juan Pedro (2001), "Los usos y costumbres en contra de la autonomía", *Letras libres*, núm. 27, marzo.
- Warren, Kay (1998), *Indigenous Movements and their critics. Pan-Maya activism in Guatemala*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
- Young, Iris Marion (2001), "Thoughts on Multicultural Dialog", *Ethnicities*, vol. 1, núm. 1, Sage Publications: 116-1210.

EJERCICIOS CAPÍTULOS II.3.

- 1) ¿Qué significa ser hombre y qué ser mujer en tu comunidad?
- 2) ¿Consideras que los hombres tienen más derechos que las mujeres? ¿Por qué?
- 3) ¿Qué costumbres te gustan de tu pueblo?, ¿cuáles costumbres consideras que afectan a las mujeres y quisieras cambiar? Podrías pensar en algunos ejemplos.
- 4) ¿Cómo es la justicia en tu comunidad? ¿Hay autoridades específicas para resolver los conflictos?, ¿Cómo se llaman? ¿Cuando tienes problemas con tu pareja o con tus vecinos acudes ante la autoridad de tu comunidad?; ¿O a quién acudes?
- 5) ¿Cuál sería la diferencia entre acudir a un juez de tu comunidad o a un juez de los juzgados estatales, no indígenas? ¿A dónde prefieres acudir, y por qué?
- 6) ¿Podrías pensar en alguna experiencia tuya ante la justicia en tu comunidad o fuera de ella? ¿Crees tú que se respetaron tus derechos o no?
- 7) ¿Qué derechos serían para ti los más importantes como mujer y como mujer indígena?
- 8) ¿Qué son para ti los derechos humanos? ¿Consideras que los derechos humanos protegen a las mujeres?
- 9) ¿Has pensado en la posibilidad de que hubiera una justicia que contemplara la perspectiva de las mujeres indígenas? ¿Cómo te la imaginarías? ¿Consideras que una mujer podría ocupar el cargo de juez? ¿Cuál sería la diferencia con un juez varón?
- 10) Para discutir estos temas con tus compañeras y compañeros te sugiero que hagan una pequeña representación o pieza de teatro donde alguien haga el papel de juez (hombre o mujer) y representen un caso ante la autoridad, y posteriormente discutan sobre el caso considerando los roles de género (de hombres y mujeres), la problemática y si a las mujeres se le violaron o se le respetaron sus derechos.

II.4. LEY FEDERAL PARA PREVENIR Y ELIMINAR LA DISCRIMINACIÓN*

CAPÍTULO I

DISPOSICIONES GENERALES

Artículo 1.- Las disposiciones de esta Ley son de orden público y de interés social. El objeto de la misma es prevenir y eliminar todas las formas de discriminación que se ejerzan contra cualquier persona en los términos del Artículo 1 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, así como promover la igualdad de oportunidades y de trato.

Artículo 2.- Corresponde al Estado promover las condiciones para que la libertad y la igualdad de las personas sean reales y efectivas. Los poderes públicos federales deberán eliminar aquellos obstáculos que limiten en los hechos su ejercicio e impidan el pleno desarrollo de las personas así como su efectiva participación en la vida política, económica, cultural y social del país y promoverán la participación de las autoridades de los demás órdenes de Gobierno y de los particulares en la eliminación de dichos obstáculos.

Artículo 3.- Cada una de las autoridades y de los órganos públicos federales adoptará las medidas que estén a su alcance, tanto por separado como coordinadamente, de conformidad con la disponibilidad de recursos que se haya determinado para tal fin en el Presupuesto de Egresos de la Federación del ejercicio correspondiente, para que toda persona goce, sin discriminación alguna, de todos los derechos y libertades consagrados en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en las leyes y en los Tratados Internacionales de los que México sea parte.

En el Presupuesto de Egresos de la Federación para cada ejercicio fiscal, se incluirán, las asignaciones correspondientes para

promover las medidas positivas y compensatorias a favor de la igualdad de oportunidades a que se refiere el Capítulo m de esta Ley.

Artículo 4.- Para los efectos de esta ley se entenderá por discriminación toda distinción, exclusión o restricción que, basada en el origen étnico o nacional, sexo, edad, discapacidad, condición social o económica, condiciones de salud, embarazo, lengua, religión, opiniones, preferencias sexuales, estado civil o cualquier otra, tenga por efecto impedir o anular el reconocimiento o el ejercicio de los derechos y la igualdad real de oportunidades de las personas.

También se entenderá como discriminación la xenofobia y el antisemitismo en cualquiera de sus manifestaciones.

Artículo 5.- No se considerarán conductas discriminatorias las siguientes:

- I. Las acciones legislativas, educativas o de políticas públicas positivas o compensatorias que sin afectar derechos de terceros establezcan tratos diferenciados con el objeto de promover la igualdad real de oportunidades;
- II. Las distinciones basadas en capacidades o conocimientos especializados para desempeñar una actividad determinada;
- III. La distinción establecida por las instituciones públicas de seguridad social entre sus asegurados y la población en general;
- IV. En el ámbito educativo, los requisitos académicos, de evaluación y los límites por razón de edad;
- V. Las que se establezcan como requisitos de ingreso o permanencia para el desempeño del servicio público y cualquier otro señalado en los ordenamientos legales;
- VI. El trato diferenciado que en su beneficio reciba una persona que padezca alguna enfermedad mental;

* Aprobada por el H. Congreso de La Unión en abril de 2003. *Memoria del Foro Internacional por la No Discriminación*, Marzo de 2003, SER-PNUD-UNIFEM, pp. 157-181.

II.4. Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación

- VII. Las distinciones, exclusiones, restricciones o preferencias que se hagan entre ciudadanos y no ciudadanos, y
- VIII. En general, todas las que no tengan el propósito de anular o menoscabar los derechos, y libertades o la igualdad de oportunidades de las personas ni de atentar contra la dignidad humana.

Artículo 6.- La interpretación del contenido de esta Ley, así como la actuación de las autoridades federales será congruente con los instrumentos internacionales aplicables en materia de discriminación de los que México sea parte, así como con las recomendaciones y resoluciones adoptadas por los organismos multilaterales y regionales y demás legislación aplicable.

Artículo 7.- Para los efectos del artículo anterior, cuando se presenten diferentes interpretaciones, se deberá preferir aquella que proteja con mayor eficacia a las personas o a los grupos que sean afectados por conductas discriminatorias.

Artículo 8.- En la aplicación de la presente Ley intervendrán las autoridades y los órganos públicos federales, así como el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

CAPÍTULO II

MEDIDAS PARA PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN

Artículo 9.- Queda prohibida toda práctica discriminatoria que tenga por objeto impedir o anular el reconocimiento o ejercicio de los derechos y la igualdad real de oportunidades.

A efecto de lo anterior, se consideran como conductas discriminatorias:

- I. Impedir el acceso a la educación pública o privada, así como a becas e incentivos para la permanencia en los centros educativos, en los términos de las disposiciones aplicables;
- II. Establecer contenidos, métodos o instrumentos pedagógicos en que se asignen papeles contrarios a la igualdad o que difundan una condición de subordinación;
- III. Prohibir la libre elección de empleo, o restringir las oportunidades de acceso, permanencia y ascenso en el mismo;
- IV. Establecer diferencias en la remuneración, las prestaciones y las condiciones laborales para trabajos iguales;
- V. Limitar el acceso a los programas de capacitación y de formación profesional;
- VI. Negar o limitar información sobre derechos reproductivos o impedir el libre ejercicio de la determinación del número y espaciamiento de los hijos e hijas;
- VII. Negar o condicionar los servicios de atención médica, o impedir la participación en las decisiones sobre su tratamiento médico o terapéutico dentro de sus posibilidades y medios;
- VIII. Impedir la participación en condiciones equitativas en asociaciones civiles, políticas o de cualquier otra índole;
- IX. Negar o condicionar el derecho de participación política y, específicamente, el derecho al sufragio activo o pasivo, la elegibilidad y el acceso a todos los cargos públicos, así como la participación en el desarrollo y ejecución de políticas y programas de gobierno, en los casos y bajo los términos que establezcan las disposiciones aplicables;
- X. Impedir el ejercicio de los derechos de propiedad, administración y disposición de bienes de cualquier otro tipo;
- XI. Impedir el acceso a la procuración e impartición de justicia;
- XII. Impedir que se les escuche en todo procedimiento judicial o administrativo en que se vean involucrados, incluyendo a las niñas y los niños en los casos que la ley así lo disponga, así como negar la asistencia de intérpretes en procedimientos administrativos o judiciales, de conformidad con las normas aplicables;
- XIII. Aplicar cualquier tipo de uso o costumbre que atente contra la dignidad e integridad humana;

- XIV. Impedir la libre elección de cónyuge o pareja;
- XV. Ofender, ridiculizar o promover la violencia en los supuestos a que se refiere el artículo 4 de esta Ley a través de mensajes e imágenes en los medios de comunicación;
- XVI. Limitar la libre expresión de las ideas, impedir la libertad de pensamiento, conciencia o religión, o de prácticas o costumbres religiosas, siempre que éstas no atenten contra el orden público;
- XVII. Negar asistencia religiosa a personas privadas de la libertad, que presten servicio en las fuerzas armadas o que estén internadas en instituciones de salud o asistencia;
- XVIII. Restringir el acceso a la información, salvo en aquellos supuestos que sean establecidos por las leyes nacionales e instrumentos jurídicos internacionales aplicables;
- XIX. Obstaculizar las condiciones mínimas necesarias para el crecimiento y desarrollo saludable, especialmente de las niñas y los niños;
- XX. Impedir el acceso a la seguridad social y a sus beneficios o establecer limitaciones para la contratación de seguros médicos, salvo en los casos que la ley así lo disponga;
- XXI. Limitar el derecho a la alimentación, la vivienda, el recreo y los servicios de atención médica adecuados, en los casos que la ley así lo prevea;
- XXII. Impedir el acceso a cualquier servicio público o institución privada que preste servicios al público, así como limitar el acceso y libre desplazamiento en los espacios públicos;
- XXIII. Explotar o dar un trato abusivo o degradante;
- XXIV. Restringir la participación en actividades deportivas, recreativas o culturales;
- XXV. Restringir o limitar el uso de su lengua, usos, costumbres y cultura, en actividades públicas o privadas, en términos de las disposiciones aplicables;
- XXVI. Limitar o negar el otorgamiento de con-

cesiones, permisos o autorizaciones para el aprovechamiento, administración o usufructo de recursos naturales, una vez satisfechos los requisitos establecidos en la legislación aplicable;

- XXVII. Incitar al odio, violencia, rechazo, burla, difamación, injuria, persecución o la exclusión;
- XXVIII. Realizar o promover el maltrato físico o psicológico por la apariencia física, forma de vestir, hablar, gesticular o por asumir públicamente su preferencia sexual, y
- XXIX. En general cualquier otra conducta discriminatoria en términos del artículo 4 de esta Ley.

CAPÍTULO III

MEDIDAS POSITIVAS Y COMPENSATORIAS A FAVOR DE LA IGUALDAD DE OPORTUNIDADES

Artículo 10.- Los órganos públicos y las autoridades federales, en el ámbito de su competencia, llevarán a cabo, entre otras, las siguientes medidas positivas y compensatorias a favor de la igualdad de oportunidades para las mujeres:

- I. Incentivar la educación mixta, fomentando la permanencia en el sistema educativo de las niñas y las mujeres en todos los niveles escolares;
- II. Ofrecer información completa y actualizada, así como asesoramiento personalizado sobre salud reproductiva y métodos anticonceptivos;
- III. Garantizar el derecho a decidir sobre el número y espaciamiento de sus hijas e hijos, estableciendo en las instituciones de salud y seguridad social las condiciones para la atención obligatoria de las mujeres que lo soliciten, y
- IV. Procurar la creación de centros de desarrollo infantil y guarderías asegurando el acceso a los mismos para sus hijas e hijos cuando ellas y ellos lo soliciten.

II.4. Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación

Artículo 11.- Los órganos públicos y las autoridades federales, en el ámbito de su competencia, llevarán a cabo, entre otras, las siguientes medidas positivas y compensatorias a favor de la igualdad de oportunidades de las niñas y los niños:

- I. Instrumentar programas de atención médica y sanitaria para combatir la mortalidad y la desnutrición infantiles;
- II. Impartir educación para la preservación de la salud, el conocimiento integral de la sexualidad, la planificación familiar, la paternidad responsable y el respeto a los derechos humanos;
- III. Promover el acceso a centros de desarrollo infantil, incluyendo a menores con discapacidad;
- IV. Promover las condiciones necesarias para que los menores puedan convivir con sus padres o tutores, incluyendo políticas públicas de reunificación familiar para migrantes y personas privadas de la libertad;
- V. Preferir, en igualdad de circunstancias, a las personas que tengan a su cargo menores de edad en el otorgamiento de becas, créditos u otros beneficios;
- VI. Alentar la producción y difusión de libros para niños y niñas;
- VII. Promover la creación de instituciones que tutelen a los menores privados de su medio familiar, incluyendo hogares de guarda y albergues para estancias temporales;
- VIII. Promover la recuperación física, psicológica y la integración social de todo menor víctima de abandono, explotación, malos tratos o conflictos armados, y
- IX. Proporcionar, en los términos de la legislación en la materia, asistencia legal y psicológica gratuita e intérprete en los procedimientos judiciales o administrativos, en que sea procedente.

Artículo 12.- Los órganos públicos y las autoridades federales, en el ámbito de su compe-

tencia, llevarán a cabo, entre otras, las siguientes medidas positivas y compensatorias a favor de la igualdad de oportunidades para las personas mayores de 60 años:

- I. Garantizar el acceso a los servicios de atención médica y seguridad social, según lo dispuesto en la normatividad en la materia;
- II. Procurar un nivel mínimo y decoroso de ingresos a través de programas, conforme a las reglas de operación que al efecto se establezcan;
- III. De apoyo financiero directo y ayudas en especie y
- IV. De capacitación para el trabajo y de fomento a la creación de empleos, y
- VI. Garantizar, conforme a la legislación aplicable, asesoría jurídica gratuita así como la asistencia de un representante legal cuando el afectado lo requiera.

Artículo 13.- Los órganos públicos y las autoridades federales, en el ámbito de su competencia, llevarán a cabo, entre otras, las siguientes medidas positivas y compensatorias a favor de la igualdad de oportunidades para las personas con discapacidad:

- I. Promover un entorno que permita el libre acceso y desplazamiento;
- II. Procurar su incorporación, permanencia y participación en las actividades educativas regulares en todos los niveles;
- III. Promover el otorgamiento, en los niveles de educación obligatoria, de las ayudas técnicas necesarias para cada discapacidad;
- IV. Crear programas permanentes de capacitación para el empleo y fomento a la integración laboral;
- V. Crear espacios de recreación adecuados;
- VI. Procurar la accesibilidad en los medios de transporte público de uso general;
- VII. Promover que todos los espacios e inmuebles públicos o que presten servicios al público, tengan las adecuaciones físicas y de señalización para su acceso, libre desplazamiento y uso;

- XIV. Impedir la libre elección de cónyuge o pareja;
- XV. Ofender, ridiculizar o promover la violencia en los supuestos a que se refiere el artículo 4 de esta Ley a través de mensajes e imágenes en los medios de comunicación;
- XVI. Limitar la libre expresión de las ideas, impedir la libertad de pensamiento, conciencia o religión, o de prácticas o costumbres religiosas, siempre que éstas no atenten contra el orden público;
- XVII. Negar asistencia religiosa a personas privadas de la libertad, que presten servicio en las fuerzas armadas o que estén internadas en instituciones de salud o asistencia;
- XVIII. Restringir el acceso a la información, salvo en aquellos supuestos que sean establecidos por las leyes nacionales e instrumentos jurídicos internacionales aplicables;
- XIX. Obstaculizar las condiciones mínimas necesarias para el crecimiento y desarrollo saludable, especialmente de las niñas y los niños;
- XX. Impedir el acceso a la seguridad social y a sus beneficios o establecer limitaciones para la contratación de seguros médicos, salvo en los casos que la ley así lo disponga;
- XXI. Limitar el derecho a la alimentación, la vivienda, el recreo y los servicios de atención médica adecuados, en los casos que la ley así lo prevea;
- XXII. Impedir el acceso a cualquier servicio público o institución privada que preste servicios al público, así como limitar el acceso y libre desplazamiento en los espacios públicos;
- XXIII. Explotar o dar un trato abusivo o degradante;
- XXIV. Restringir la participación en actividades deportivas, recreativas o culturales;
- XXV. Restringir o limitar el uso de su lengua, usos, costumbres y cultura, en actividades públicas o privadas, en términos de las disposiciones aplicables;
- XXVI. Limitar o negar el otorgamiento de con-

cesiones, permisos o autorizaciones para el aprovechamiento, administración o usufructo de recursos naturales, una vez satisfechos los requisitos establecidos en la legislación aplicable;

- XXVII. Incitar al odio, violencia, rechazo, burla, difamación, injuria, persecución o la exclusión;
- XXVIII. Realizar o promover el maltrato físico o psicológico por la apariencia física, forma de vestir, hablar, gesticular o por asumir públicamente su preferencia sexual, y
- XXIX. En general cualquier otra conducta discriminatoria en términos del artículo 4 de esta Ley.

CAPÍTULO III

MEDIDAS POSITIVAS Y COMPENSATORIAS A FAVOR DE LA IGUALDAD DE OPORTUNIDADES

Artículo 10.- Los órganos públicos y las autoridades federales, en el ámbito de su competencia, llevarán a cabo, entre otras, las siguientes medidas positivas y compensatorias a favor de la igualdad de oportunidades para las mujeres:

- I. Incentivar la educación mixta, fomentando la permanencia en el sistema educativo de las niñas y las mujeres en todos los niveles escolares;
- II. Ofrecer información completa y actualizada, así como asesoramiento personalizado sobre salud reproductiva y métodos anticonceptivos;
- III. Garantizar el derecho a decidir sobre el número y espaciamiento de sus hijas e hijos, estableciendo en las instituciones de salud y seguridad social las condiciones para la atención obligatoria de las mujeres que lo soliciten, y
- IV. Procurar la creación de centros de desarrollo infantil y guarderías asegurando el acceso a los mismos para sus hijas e hijos cuando ellas y ellos lo soliciten.

II.4. Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación

Artículo 11.- Los órganos públicos y las autoridades federales, en el ámbito de su competencia, llevarán a cabo, entre otras, las siguientes medidas positivas y compensatorias a favor de la igualdad de oportunidades de las niñas y los niños:

- I. Instrumentar programas de atención médica y sanitaria para combatir la mortalidad y la desnutrición infantiles;
- II. Impartir educación para la preservación de la salud, el conocimiento integral de la sexualidad, la planificación familiar, la paternidad responsable y el respeto a los derechos humanos;
- III. Promover el acceso a centros de desarrollo infantil, incluyendo a menores con discapacidad;
- IV. Promover las condiciones necesarias para que los menores puedan convivir con sus padres o tutores, incluyendo políticas públicas de reunificación familiar para migrantes y personas privadas de la libertad;
- V. Preferir, en igualdad de circunstancias, a las personas que tengan a su cargo menores de edad en el otorgamiento de becas, créditos u otros beneficios;
- VI. Alentar la producción y difusión de libros para niños y niñas;
- VII. Promover la creación de instituciones que tutelen a los menores privados de su medio familiar, incluyendo hogares de guarda y albergues para estancias temporales;
- VIII. Promover la recuperación física, psicológica y la integración social de todo menor víctima de abandono, explotación, malos tratos o conflictos armados, y
- IX. Proporcionar, en los términos de la legislación en la materia, asistencia legal y psicológica gratuita e intérprete en los procedimientos judiciales o administrativos, en que sea procedente.

Artículo 12.- Los órganos públicos y las autoridades federales, en el ámbito de su compe-

tencia, llevarán a cabo, entre otras, las siguientes medidas positivas y compensatorias a favor de la igualdad de oportunidades para las personas mayores de 60 años:

- I. Garantizar el acceso a los servicios de atención médica y seguridad social, según lo dispuesto en la normatividad en la materia;
- II. Procurar un nivel mínimo y decoroso de ingresos a través de programas, conforme a las reglas de operación que al efecto se establezcan;
- III. De apoyo financiero directo y ayudas en especie y
- IV. De capacitación para el trabajo y de fomento a la creación de empleos, y
- VI. Garantizar, conforme a la legislación aplicable, asesoría jurídica gratuita así como la asistencia de un representante legal cuando el afectado lo requiera.

Artículo 13.- Los órganos públicos y las autoridades federales, en el ámbito de su competencia, llevarán a cabo, entre otras, las siguientes medidas positivas y compensatorias a favor de la igualdad de oportunidades para las personas con discapacidad:

- I. Promover un entorno que permita el libre acceso y desplazamiento;
- II. Procurar su incorporación, permanencia y participación en las actividades educativas regulares en todos los niveles;
- III. Promover el otorgamiento, en los niveles de educación obligatoria, de las ayudas técnicas necesarias para cada discapacidad;
- IV. Crear programas permanentes de capacitación para el empleo y fomento a la integración laboral;
- V. Crear espacios de recreación adecuados;
- VI. Procurar la accesibilidad en los medios de transporte público de uso general;
- VII. Promover que todos los espacios e inmuebles públicos o que presten servicios al público, tengan las adecuaciones físicas y de señalización para su acceso, libre desplazamiento y uso;

- VIII. Procurar que las vías generales de comunicación cuenten con señalamientos adecuados para permitirles el libre tránsito;
- IX. Informar y asesorar a los profesionales de la construcción acerca de los requisitos para facilitar el acceso y uso de inmuebles, y
- X. Promover que en las unidades del sistema nacional de salud y de seguridad social reciban regularmente el tratamiento y medicamentos necesarios para mantener y aumentar su capacidad funcional y su calidad de vida.

Artículo 14.- Los órganos públicos y las autoridades federales, en el ámbito de su competencia, llevarán a cabo, entre otras, las siguientes medidas positivas y compensatorias a favor de la igualdad de oportunidades para la población indígena:

- I. Establecer programas educativos bilingües y que promuevan el intercambio cultural;
- II. Crear un sistema de becas que fomente la alfabetización, la conclusión de la educación en todos los niveles y la capacitación para el empleo;
- III. Crear programas permanentes de capacitación y actualización para los funcionarios públicos sobre la diversidad cultural;
- IV. Empezar campañas permanentes de información en los medios de comunicación que promuevan el respeto a las culturas indígenas en el marco de los derechos humanos y las garantías individuales;
- V. En el marco de las leyes aplicables, cuando se fijen sanciones penales a indígenas, procurar que tratándose de penas alternativas, se imponga aquella distinta a la privativa de la libertad, así como promover la aplicación de sustitutivos penales y beneficios de preliberación, de conformidad con las normas aplicables;
- VI. Garantizar que en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se tomen en cuenta sus costumbres y especificidades culturales, respetando los preceptos de la Constitución, y

- VII. Garantizar, a lo largo de cualquier proceso legal, el derecho a ser asistidos, si así lo solicitan, por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua.

Artículo 15.- Los órganos públicos y las autoridades federales adoptarán las medidas que tiendan a favorecer la igualdad real de oportunidades y a prevenir y eliminar las formas de discriminación de las personas a que se refiere el artículo 4 de esta Ley.

CAPÍTULO IV

DEL CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN

Sección Primera Denominación, Objeto, Domicilio y Patrimonio.

Artículo 16.- El Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, en adelante el Consejo, es un organismo descentralizado sectorizado a la Secretaría de Gobernación, con personalidad jurídica y patrimonio propios. Para el desarrollo de sus atribuciones, el Consejo gozará de autonomía técnica y de gestión; de igual manera, para dictar las resoluciones que en términos de la presente Ley se formulen en los procedimientos de reclamación o queja, el Consejo no estará subordinado a autoridad alguna y adoptará sus decisiones con plena independencia.

Artículo 17.- El Consejo tiene como objeto:

- I. Contribuir al desarrollo cultural, social y democrático del país;
- II. Llevar a cabo, las acciones conducentes para prevenir y eliminar la discriminación;
- III. Formular y promover políticas públicas para la igualdad de oportunidades y de trato a favor de las personas que se encuentren en territorio nacional, y
- IV. Coordinar las acciones de las dependencias y entidades del Poder Ejecutivo

III.4. Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación

Federal, en materia de prevención y eliminación de la discriminación.

Artículo 18.- El domicilio del Consejo es la Ciudad de México, Distrito Federal, pero podrá establecer delegaciones y oficinas en otros lugares de la República Mexicana.

Artículo 19.- El patrimonio del Consejo se integrará con:

- I. Los recursos presupuestales que le asigne la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión a través del Presupuesto de Egresos de la Federación correspondiente;
- II. Los bienes muebles e inmuebles que le sean asignados;
- III. Los bienes que adquiera por cualquier otro título lícito;
- IV. Los fondos que obtengan por el financiamiento de programas específicos, y
- V. Las aportaciones, donaciones, legados y demás liberalidades que reciba de personas físicas y morales.

Sección Segunda De las Atribuciones

Artículo 20.- Para el cumplimiento de su objeto, el Consejo tendrá las atribuciones siguientes:

- I. Diseñar estrategias e instrumentos, así como promover programas, proyectos y acciones para prevenir y eliminar la discriminación;
- II. Proponer y evaluar la ejecución del Programa Nacional para prevenir y eliminar la Discriminación conforme a la legislación aplicable;
- III. Verificar la adopción de medidas y programas para prevenir y eliminar la discriminación en las instituciones y organizaciones públicas y privadas, así como expedir los reconocimientos respectivos;
- IV. Desarrollar, fomentar y difundir estudios sobre las prácticas discriminatorias en los ámbitos político, económico, social y cultural;
- V. Realizar estudios sobre los ordenamientos jurídicos y administrativos vigentes en la materia, y proponer, en su caso, de conformidad con las disposiciones aplicables, las modificaciones que correspondan;
- VI. Emitir opinión en relación con los proyectos de reformas en la materia que envíe el Ejecutivo Federal al Congreso de la Unión, así como los proyectos de reglamentos que elaboren las instituciones públicas;
- VII. Divulgar los compromisos asumidos por el Estado mexicano en los instrumentos internacionales que establecen disposiciones en la materia; así como promover su cumplimiento en los diferentes ámbitos de Gobierno;
- VIII. Difundir y promover contenidos para prevenir y eliminar las prácticas discriminatorias en los medios de comunicación;
- IX. Investigar presuntos actos y prácticas discriminatorias, en el ámbito de su competencia;
- X. Tutelar los derechos de los individuos o grupos objeto de discriminación mediante asesoría y orientación, en los términos de este ordenamiento;
- XI. Promover la presentación de denuncias por actos que puedan dar lugar a responsabilidades previstas en ésta u otras disposiciones legales;
- XII. Conocer y resolver los procedimientos de queja y reclamación señalados en esta Ley;
- XIII. Establecer relaciones de coordinación con instituciones públicas federales, locales y municipales, así como con personas y organizaciones sociales y privadas. Asimismo, podrá coordinarse con las dependencias y entidades de la Administración Pública Federal y demás órganos públicos, con el propósito de que en los programas de gobierno, se prevean medidas positivas y compensatorias para cualquier persona o grupo;
- XIV. Solicitar a las instituciones públicas o a particulares, la información para verificar



- el cumplimiento de este ordenamiento, en el ámbito de su competencia, con las excepciones previstas por la legislación;
- XV. Aplicar las medidas administrativas establecidas en esta Ley;
- XVI. Asistir a las reuniones internacionales en materia de prevención y eliminación de discriminación;
- XVII. Elaborar y suscribir convenios, acuerdos, bases de coordinación y demás instrumentos jurídicos con órganos públicos o privados, nacionales o internacionales en el ámbito de su competencia;
- XVIII. Diseñar y aplicar el servicio de carrera como un sistema de administración de personal basado en el mérito y la igualdad de oportunidades que comprende los procesos de Reclutamiento, Selección, Ingreso, Sistema de Compensación, Capacitación, Evaluación del Desempeño, Promoción y Separación de los Servidores Públicos, y
- XIX. Las demás establecidas en esta Ley, en el Estatuto Orgánico y demás disposiciones aplicables.

Artículo 21.- El Consejo difundirá periódicamente los avances, resultados e impactos de las políticas, programas y acciones en materia de prevención y eliminación de la discriminación, a fin de mantener informada a la sociedad.

Sección Tercera De los Órganos de Administración

Artículo 22.- La Administración del Consejo corresponde a:

- I. La Junta de Gobierno, y
- II. La Presidencia del Consejo

Artículo 23.- La Junta de Gobierno estará integrada por cinco representantes del Poder Ejecutivo Federal, y cinco integrantes designados por la Asamblea Consultiva.

Los representantes del Poder Ejecutivo Federal son los siguientes:

- I. Uno de la Secretaría de Gobernación;
- II. Uno de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público;
- III. Uno de la Secretaría de Salud;
- IV. Uno de la Secretaría de Educación Pública, y
- V. Uno de la Secretaría del Trabajo y Previsión Social.

Los representantes del Ejecutivo Federal deberán tener nivel de Subsecretario y sus respectivos suplentes el nivel inferior jerárquico inmediato.

Los integrantes designados por la Asamblea Consultiva durarán en su encargo tres años, pudiendo ser ratificados por otro período igual. Este cargo tendrá el carácter de honorífico.

Asimismo, serán invitados permanentes a la Junta de Gobierno con derecho a voz, pero no a voto, un representante de cada uno de los siguientes órganos públicos: Instituto Nacional de las Mujeres, Instituto Mexicano de la Juventud, Instituto Nacional Indigenista, Instituto Nacional de las Personas Adultas Mayores, Consejo Nacional para la Prevención y control del VIH/SIDA y Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia.

Artículo 24.- La Junta de Gobierno tendrá, además de aquellas que establece el artículo 58 de la Ley Federal de las Entidades Paraestatales, las siguientes atribuciones:

- I. Aprobar su reglamento de sesiones y el Estatuto Orgánico del Consejo, con base en la propuesta que presenta la Presidencia;
- II. Establecer las políticas generales para la conducción del Consejo en apego a este ordenamiento, al Estatuto Orgánico, al Programa Nacional para Prevenir y Eliminar la Discriminación y a los demás instrumentos administrativos que regulen su funcionamiento;

■ 4. Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación

- III. Aprobar el proyecto de presupuesto que someta a su consideración la Presidencia del Consejo y conocer los informes sobre el ejercicio del mismo;
- IV. Aprobar el informe anual de actividades que remitirá la Presidencia del Consejo a los Poderes de la Unión;
- V. Nombrar y remover, a propuesta de la Presidencia del Consejo, a los servidores públicos de éste que ocupen cargos en las dos jerarquías administrativas inferiores a la de aquél;
- VI. Acordar con base en los lineamientos y prioridades que establezca el Ejecutivo Federal, la realización de todas las operaciones inherentes al objeto del organismo con sujeción a las disposiciones aplicables y delegar discrecionalmente en el Presidente del Consejo sus facultades, salvo las que sean indelegables de acuerdo con la legislación aplicable, conforme a lo establecido en este artículo;
- VII. Aprobar el tabulador de salarios del Consejo;
- VIII. Expedir y publicar un informe anual de la Junta, y
- IX. Las demás que le confieran éste u otros ordenamientos.

Artículo 25.- La Junta de Gobierno sesionará válidamente cuando en la sesión se encuentren presentes más de la mitad de los miembros, siempre que entre ellos esté el Presidente de la Junta.

Las resoluciones se tomarán por mayoría de los miembros presentes y en caso de empate, el Presidente tendrá voto de calidad.

Las sesiones que celebre la Junta de Gobierno serán ordinarias y extraordinarias; las ordinarias se llevarán a cabo por lo menos cada tres meses, y las extraordinarias se celebrarán cuando lo convoque el presidente.

Artículo 26.- El Presidente del Consejo, quien presidirá la Junta de Gobierno, será designado por el Titular del Poder Ejecutivo Federal.

Artículo 27.- Durante su encargo el Presidente del Consejo no podrá desempeñar algún otro empleo, cargo o comisión distinto, que sea remunerado, con excepción de los de carácter docente o científico.

Artículo 28.- El Presidente del Consejo durará en su cargo tres años, y podrá ser ratificado hasta por un período igual.

Artículo 29.- El Presidente del Consejo podrá ser removido de sus funciones y, en su caso, sujeto a responsabilidad, sólo por las causas y mediante los procedimientos establecidos por el Título Cuarto de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Artículo 30.- El Presidente del Consejo tendrá, además de aquellas que establece el artículo 59 de la Ley Federal de las Entidades Paraestatales, las siguientes atribuciones:

- I. Planear, organizar, coordinar, dirigir, controlar y evaluar el funcionamiento del Consejo, con sujeción a las disposiciones aplicables;
- II. Presentar a la consideración de la Junta de Gobierno el proyecto del Programa Nacional para Prevenir y Eliminar la Discriminación;
- III. Someter a la consideración de la Junta de Gobierno el informe anual de actividades y el informe sobre el ejercicio presupuestal;
- IV. Ejecutar los acuerdos y demás disposiciones de la Junta de Gobierno, así como supervisar su cumplimiento por parte de las unidades administrativas competentes del Consejo;
- V. Enviar a los Poderes de la Unión el informe anual de actividades; así como el ejercicio presupuestal, éste último previa opinión de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público;
- VI. Someter a la aprobación de la Junta de Gobierno el proyecto del Estatuto Orgánico;



- VII. Nombrar a los servidores públicos del Consejo, a excepción de aquellos que ocupen los dos niveles jerárquicos inferiores inmediatos al Presidente;
 - VIII. Ejercer la representación legal del Consejo, así como delegarla cuando no exista prohibición expresa para ello;
 - IX. Celebrar acuerdos de colaboración con organismos nacionales e internacionales para el desarrollo de las atribuciones del Consejo, de conformidad con las normas aplicables;
 - X. Proponer a la Junta de Gobierno el tabulador salarial del Consejo, y
 - XI. Las demás que le confieran éste u otros ordenamientos.
- I. Presentar opiniones ante la Junta de Gobierno, sobre el desarrollo de los programas y actividades que realice el Consejo;
 - II. Asesorar a la Junta de Gobierno y al Presidente del Consejo, en cuestiones relacionadas con la prevención y eliminación de todos los actos discriminatorios;
 - III. Atender las consultas y formular las opiniones que le sean solicitadas por la Junta de Gobierno o por el Presidente del Consejo;
 - IV. Contribuir en el impulso de las acciones, políticas públicas, programas y proyectos en materia de prevención y eliminación de la discriminación;
 - V. Nombrar cinco personas que formarán parte de la Junta de Gobierno;
 - VI. Participar en las reuniones y eventos que convoque el Consejo, para realizar el intercambio de experiencias e información tanto de carácter nacional como internacional sobre temas relacionados con la materia de prevención y eliminación de la discriminación;
 - VII. Presentar ante la Junta de Gobierno un informe anual de la actividad de su encargo, y
 - VIII. Las demás que señalen las disposiciones aplicables.

Sección Cuarta De la Asamblea Consultiva

Artículo 31.- La Asamblea Consultiva es un órgano de opinión y asesoría de las acciones, políticas públicas, programas y proyectos que desarrolle el Consejo en Materia de Prevención y Eliminación de la Discriminación.

Artículo 32.- La Asamblea Consultiva estará integrada por un número no menor de diez ni mayor de veinte ciudadanos, representantes de los sectores privado, social y de la comunidad académica que por su experiencia en materia de prevención y eliminación de la discriminación puedan contribuir al logro de los objetivos del Consejo.

Los miembros de esta Asamblea Consultiva serán propuestos por los sectores y comunidad señalados y nombrados por la Junta de Gobierno en términos de lo dispuesto por el Estatuto Orgánico.

Artículo 33.- Los integrantes de la Asamblea Consultiva, no recibirán retribución, emolumento, o compensación alguna por su participación, ya que su carácter es honorífico.

Artículo 34.- Son facultades de la Asamblea Consultiva:

Artículo 35.- Los integrantes de la Asamblea Consultiva durarán en su cargo tres años, y podrán ser ratificados por un período igual, en términos de lo dispuesto en el Estatuto Orgánico.

Artículo 36.- Las reglas de funcionamiento y organización de la Asamblea Consultiva se establecerán en el Estatuto Orgánico.

Artículo 37.- El Consejo proveerá a la Asamblea Consultiva de los recursos necesarios para el desempeño de sus actividades.

Artículo 38.- El Consejo contará con una contraloría, órgano de control interno, al frente de la cual estará la persona designada en los términos de la Ley Orgánica de la Administración Pública Federal.

II.4. Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación

Corresponderá a la Secretaría de Contraloría y Desarrollo Administrativo por sí o a través del órgano interno de control del Consejo, el ejercicio de las atribuciones que en materia de control, inspección, vigilancia y evaluación le confieren la Ley Orgánica de la Administración Pública Federal, sin perjuicio de las facultades que corresponden a la Auditoría Superior de la Federación.

El órgano de vigilancia del Consejo estará integrado por un Comisario Público propietario y un suplente, designados por la Secretaría de Contraloría y Desarrollo Administrativo, quienes ejercerán sus funciones de acuerdo con las disposiciones legales aplicables.

El Comisario acudirá con voz pero sin voto, a las sesiones de la Junta de Gobierno.

Artículo 39.- El Comisario Público, tendrá las siguientes facultades:

- I. Vigilar el cumplimiento de las disposiciones legales, así como de las reglamentarias, administrativas y de política general que se emitan;
- II. Promover y vigilar que el Consejo establezca indicadores básicos de gestión en materia de operación, productividad, de finanzas y de impacto social, que permitan medir y evaluar su desempeño;
- III. Vigilar que el Consejo proporcione con la oportunidad y periodicidad que se señale, la información que requiera en cuanto a los ingresos y gastos públicos realizados;
- IV. Solicitar a la Junta de Gobierno o al Presidente del Consejo, la información que requiera para el desarrollo de sus funciones, y
- V. Las demás inherentes a su función y las que le señale expresamente la Secretaría de Contraloría y Desarrollo Administrativo, en el ámbito de su competencia.

Sección Sexta Prevenciones Generales

Artículo 40.- El Consejo se regirá por lo dispuesto en esta Ley y su Estatuto Orgánico en lo relativo a su estructura, funcionamiento, operación, desarrollo y control. Para tal efecto contará con las disposiciones generales a la naturaleza y características del organismo, a sus órganos de administración, a las unidades que integran estos últimos, a la vigilancia, y demás que se requieran para su regulación interna, conforme a lo establecido en la legislación de la materia y por esta Ley.

Artículo 41.- Queda reservado a los Tribunales Federales el conocimiento y resolución de todas las controversias en que sea parte el Consejo.

Sección Séptima Régimen de Trabajo

Artículo 42.- Las relaciones de trabajo del organismo y su personal se regirán por la Ley Federal del Trabajo, reglamentaria del apartado "A" del artículo 123 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

CAPÍTULO V

DE LOS PROCEDIMIENTOS

Sección Primera Disposiciones Generales

Artículo 43.- Toda persona podrá denunciar presuntas conductas discriminatorias y presentar ante el Consejo reclamaciones o quejas respecto a dichas conductas, ya sea directamente o por medio de su representante.

Las organizaciones de la sociedad civil podrán presentar reclamaciones o quejas en los términos de esta ley, designando un representante.

Artículo 44.- Las reclamaciones y quejas que se presenten ante el Consejo por presuntas conductas discriminatorias, sólo podrán admitirse dentro del plazo de un año, contado a partir



de que el reclamante o quejoso tengan conocimiento de dichas conductas, o en dos años fuera de esta circunstancia.

Artículo 45.- El Consejo proporcionará a las personas que presuntamente hayan sido discriminadas, asesoría respecto a los derechos que les asisten y los medios para hacerlos valer y, en su caso, orientará en la defensa de los citados derechos ante las instancias correspondientes, en los términos establecidos en el Estatuto Orgánico.

Artículo 46.- El Consejo, dentro del ámbito de su competencia, iniciará sus actuaciones a petición de parte; también podrá actuar de oficio en aquellos casos en que la Presidencia así lo determine.

Artículo 47.- En todo lo no previsto en esta Ley respecto a los procedimientos que la misma establece, se estará a lo dispuesto en el Código Federal de Procedimientos Civiles.

Artículo 48.- Los servidores públicos y las autoridades federales a que se refiere el artículo 3 de esta Ley están obligados a auxiliar al personal del Consejo en el desempeño de sus funciones y rendir los informes que se les soliciten en el término establecido por la misma.

Artículo 49.- Las reclamaciones y quejas, a que se refiere esta ley, no requerirán más formalidad que presentarse por escrito con firma o huella digital y datos de identificación del interesado.

Las reclamaciones y quejas también podrán ser verbales, por vía telefónica o por cualquier otro medio electrónico, sin más señalamiento que el asunto que las motivó y los datos generales de quien las presente, debiendo ratificarse con las formalidades establecidas en el párrafo anterior dentro de los cinco días hábiles siguientes, de lo contrario se tendrán por no presentadas.

Artículo 50.- Cuando el Consejo considere que la reclamación o queja no reúne los requisitos

señalados para su admisión o sea evidentemente improcedente o infundada, se rechazará mediante acuerdo motivado y fundado que emitirá en un plazo máximo de cinco días hábiles. El Consejo deberá notificarle al interesado dentro de los cinco días siguientes a la resolución. No se admitirán quejas o reclamaciones anónimas.

Artículo 51.- Cuando la reclamación o queja no sea competencia del Consejo, se proporcionará al interesado la orientación para que acuda a la autoridad o servidor público que deba conocer del asunto.

Artículo 52.- Cuando el contenido de la reclamación o queja sea poco claro, no pudiendo deducirse los elementos que permitan la intervención del Consejo, se notificará por escrito al interesado para que la aclare en un término de cinco días hábiles posteriores a la notificación; en caso de no hacerlo, después del segundo requerimiento, se archivará el expediente por falta de interés.

Artículo 53.- En ningún momento la presentación de una queja o reclamación ante el Consejo interrumpirá la prescripción de las acciones judiciales o recursos administrativos previstos por la legislación correspondiente.

Artículo 54.- El Consejo, por conducto de su Presidente, de manera excepcional y previa consulta con la Junta de Gobierno, podrá excusarse de conocer de un determinado caso si éste puede afectar su autoridad moral o autonomía.

Artículo 55.- En el supuesto de que se presenten dos o más reclamaciones o quejas que se refieran al mismo acto u omisión presuntamente discriminatorio, el Consejo podrá acumular los asuntos para su trámite en un solo expediente. En este caso el último expediente se acumulará al primero.

Artículo 56.- En caso de que la reclamación o queja presentada ante el Consejo involucre

II.4. Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación

tanto a los servidores públicos o autoridades como a particulares, se procederá a efectuar la separación correspondiente, de manera que las conductas presuntamente discriminatorias cometidas por los primeros, se sigan, a través del procedimiento de reclamación. Las cometidas por los particulares serán atendidas conforme a lo dispuesto por la Sección Sexta del Capítulo V de este ordenamiento.

Artículo 57.- Contra las resoluciones y actos del Consejo los interesados podrán interponer el recurso de revisión, de conformidad con la Ley Federal del Procedimiento Administrativo.

Sección Segunda De la Reclamación

Artículo 58.- La reclamación es el procedimiento que se sigue ante el Consejo por conductas presuntamente discriminatorias cometidas por los servidores públicos federales en el ejercicio de sus funciones o con motivo de ellas.

Artículo 59.- Una vez presentada la reclamación, el Consejo deberá, dentro de los cinco días siguientes, resolver si se admite la reclamación.

Una vez admitida y registrada la reclamación, dentro de los siguientes cinco días hábiles el Consejo deberá notificar a las autoridades o servidores públicos señalados como presuntos responsables, así como al titular del órgano del que dependan; asimismo, se solicitará un informe por escrito sobre los actos u omisiones de carácter discriminatorio que les atribuyan en la reclamación.

Artículo 60.- El informe solicitado a los servidores públicos presuntamente responsables, deberá rendirse en un plazo no mayor a 10 días hábiles, contados a partir de la fecha en que surta efectos la notificación.

Artículo 61.- En el informe mencionado en el artículo anterior, la autoridad o servidor público señalado como presunto responsable, debe hacer constar los antecedentes del asunto,

los fundamentos y motivaciones de los actos u omisiones que se le imputan, la existencia de los mismos, en su caso, así como los elementos de información que considere necesarios.

Artículo 62.- En caso de no haber respuesta por parte de las autoridades o servidores públicos requeridos, dentro del plazo señalado para tal efecto, se tendrán por ciertos los hechos mencionados en la reclamación, salvo prueba en contrario. El Consejo podrá, si lo estima necesario, realizar las investigaciones procedentes en el ámbito de su competencia, ejerciendo las acciones pertinentes.

Artículo 63.- Los particulares que consideren haber sido discriminados por actos de autoridades o de servidores públicos en el ejercicio de sus funciones o con motivo de ellas que acudan en queja ante la Comisión Nacional de los Derechos Humanos y si esta fuera admitida, el Consejo estará impedido para conocer de los mismos hechos que dieron fundamento a la queja.

Sección Tercera De la Conciliación

Artículo 64.- La conciliación es la etapa del procedimiento de reclamación por medio de la cual el Consejo buscará avenir a las partes involucradas a resolverla, a través de alguna de las soluciones que les presente el conciliador.

Artículo 65.- Una vez admitida la reclamación, lo cual se hará del conocimiento del presunto agraviado por conductas discriminatorias, se le citará para que se presente en la fecha y hora señalada a la audiencia de conciliación, la cual deberá llevarse a cabo en los quince días hábiles siguientes a aquél en que se notificó a las partes dicha celebración. Esta audiencia tendrá verificativo en las instalaciones del Consejo.

Por lo que se refiere al o a los presuntos responsables de conductas discriminatorias, se



les citará a la audiencia de conciliación a que se refiere el párrafo anterior, bajo apercibimiento que de no hacerlo se tendrán por ciertos los hechos discriminatorios imputados en su contra, salvo prueba en contrario.

Artículo 66.- Al preparar la audiencia, el conciliador designado solicitará a las partes los elementos de juicio que considere convenientes para ejercer adecuadamente sus atribuciones, pudiendo aquellas ofrecer los medios de prueba que estimen necesarios.

Artículo 67.- En caso de que el reclamante no comparezca a la audiencia de conciliación y justifique la causa de su inasistencia dentro del plazo de tres días hábiles posteriores a la fecha de la misma, se señalará por única ocasión nueva fecha para su celebración. En el supuesto de no justificar su inasistencia, se le tendrá por desistido de su reclamación, archivándose el expediente como asunto concluido.

Artículo 68.- El conciliador, en la audiencia de conciliación, expondrá a las partes un resumen de la reclamación y de los elementos de juicio que se hayan integrado y los exhortará a resolver sus diferencias, para cuyo efecto propondrá opciones de solución.

Artículo 69.- La audiencia de conciliación podrá ser suspendida por el conciliador o por ambas partes de común acuerdo hasta en una ocasión, debiéndose reanudar, en su caso, dentro de los cinco días hábiles siguientes.

Artículo 70.- Cuando las partes lleguen a un acuerdo, se celebrará el convenio respectivo, que será revisado por el área competente del Consejo; si está apegado a derecho, lo aprobará y dictará el acuerdo correspondiente sin que sea admisible recurso alguno.

Artículo 71.- El convenio suscrito por las partes y aprobado por el Consejo tiene fuerza de cosa juzgada y trae aparejada ejecución, lo que podrá promoverse ante los tribunales competentes en la vía de apremio o en juicio ejecuti-

vo, a elección del interesado o por la persona que designe el Consejo, a petición de aquél.

Artículo 72.- En caso de que el servidor público no acepte la conciliación, o de que las partes no lleguen a acuerdo alguno, el Consejo hará de su conocimiento que investigará los hechos motivo de la reclamación, en los términos de esta Ley e impondrá, en su caso, las medidas administrativas para prevenir y eliminar la discriminación previstas en la misma; asimismo, el Consejo promoverá el fincamiento de las responsabilidades que resulten de la aplicación de otros ordenamientos.

Sección Cuarta De la Investigación

Artículo 73.- Cuando la reclamación no se resuelva en la etapa de conciliación, el Consejo iniciará las investigaciones del caso, para lo cual tendrá las siguientes facultades:

- I. Solicitar a las autoridades o servidores públicos a los que se imputen conductas discriminatorias, la presentación de informes o documentos complementarios;
- II. Solicitar de otros particulares, autoridades o servidores públicos documentos e informes relacionados con el asunto materia de la investigación;
- III. Practicar inspecciones a las autoridades a las que se imputen conductas discriminatorias, mediante personal técnico o profesional;
- IV. Citar a las personas que deben comparecer como testigos o peritos, y
- V. Efectuar todas las demás acciones que juzgue convenientes para el mejor conocimiento del asunto.

Artículo 74.- Para documentar debidamente las evidencias, el Consejo podrá solicitar la rendición y desahogo de todas aquellas pruebas que estime necesarias, con la única condición de que éstas se encuentren previstas como tales por el orden jurídico mexicano.

II.4. Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación

Artículo 75.- Las pruebas que se presenten, por los interesados, así como las que de oficio se allegue el Consejo, serán valoradas en su conjunto, de acuerdo con los principios de la lógica, la experiencia y la legalidad, a fin de que puedan producir convicción sobre los hechos denunciados.

Artículo 76.- Las resoluciones estarán basadas en la documentación y pruebas que consten en el expediente de reclamación.

Artículo 77.- El Consejo puede dictar acuerdos de trámite en el curso de las investigaciones que realice, los cuales serán obligatorios para los servidores públicos federales que deban comparecer o aportar información o documentos; su incumplimiento traerá aparejadas las medidas administrativas y responsabilidades señaladas en este ordenamiento.

Sección Quinta De la Resolución

Artículo 78.- Si al concluir la investigación, no se comprobó que las autoridades federales o servidores públicos hayan cometido las conductas discriminatorias imputadas, el Consejo dictará la resolución por acuerdo de no discriminación, atendiendo a los requisitos a que se refiere el Estatuto Orgánico del Consejo.

Artículo 79.- Si al finalizada la investigación, el Consejo comprueba que los servidores públicos o autoridades federales denunciadas cometieron alguna conducta discriminatoria, formulará la correspondiente resolución por disposición, en la cual se señalarán las medidas administrativas a que se refiere el Capítulo VI de esta ley, así como los demás requisitos que prevé el Estatuto Orgánico del Consejo.

Sección Sexta Del Procedimiento Conciliatorio entre Particulares

Artículo 80.- Cuando se presente una queja por presuntas conductas discriminatorias de

particulares, el Consejo iniciará el procedimiento conciliatorio.

Artículo 81.- El Consejo notificará al particular que presuntamente haya cometido conductas discriminatorias, el contenido de la queja, haciéndole saber que, si así lo desea, podrá someter al mismo al procedimiento conciliatorio. En caso de que las partes lo acepten, deberá celebrarse la audiencia principal de conciliación dentro de los cinco días hábiles siguientes a la fecha de la notificación al particular.

Si cualquiera de las partes o ambas no aceptan el procedimiento conciliatorio del Consejo, éste atenderá la queja correspondiente y brindará orientación al quejoso para que acuda ante las instancias judiciales o administrativas correspondientes.

Artículo 82.- En este procedimiento se estará a lo dispuesto por los artículos 66, 67, 68, 69 y 70 de este ordenamiento.

CAPÍTULO VI

DE LAS MEDIDAS ADMINISTRATIVAS PARA PREVENIR Y ELIMINAR LA DISCRIMINACIÓN

Artículo 83.- El Consejo dispondrá la adopción de las siguientes medidas administrativas para prevenir y eliminar la discriminación:

- I. La impartición, a las personas o a las instituciones que sean objeto de una resolución por disposición dictada por el Consejo, de cursos o seminarios que promuevan la igualdad de oportunidades;
- II. La fijación de carteles en cualquier establecimiento de quienes incumplan alguna disposición de esta ley, en los que se promueva la modificación de conductas discriminatorias;
- III. La presencia del personal del Consejo para promover y verificar la adopción de medi-



das a favor de la igualdad de oportunidades y la eliminación de toda forma de discriminación en cualquier establecimiento de quienes sean objeto de una resolución por disposición, por el tiempo que disponga el organismo;

- IV. La publicación íntegra de la Resolución por Disposición emitida en el órgano de difusión del Consejo, y
- V. La publicación o difusión de una síntesis de la Resolución por Disposición en los medios impresos o electrónicos de comunicación.

La imposición de estas medidas administrativas a los particulares, se sujetará a que éstos se hayan sometido al convenio de conciliación correspondiente.

Artículo 84.- Para determinar el alcance y la forma de adopción de las medidas administrativas dispuestas por el Consejo se tendrán en consideración:

- I. El carácter intencional de la conducta discriminatoria;
- II. La gravedad del hecho, el acto o la práctica discriminatoria, y
- III. La reincidencia.

Se entiende que existe reincidencia cuando la misma persona incurra en nueva violación a la prohibición de discriminar.

Artículo 85.- El Consejo podrá otorgar un reconocimiento a las instituciones públicas o privadas, así como a los particulares que se distinguen por llevar a cabo programas y medidas para prevenir la discriminación en sus prácticas, instrumentos organizativos y presupuestos.

El reconocimiento será otorgado previa solicitud de parte interesada.

La Junta de Gobierno, a propuesta de la Presidencia del Consejo, ordenará verificar el cumplimiento de los requisitos señalados.

El reconocimiento será de carácter honorífico, tendrá una vigencia de un año y podrá servir de base para la obtención de beneficios que, en su caso, establezca el Estado, en los términos de la legislación aplicable.

TRANSITORIOS

Artículo Primero.- La presente Ley entrará en vigor al día siguiente de su publicación en el Diario Oficial de la Federación.

Artículo Segundo.- La designación del Presidente del Consejo deberá realizarse dentro de los 30 días siguientes a la entrada en vigor del presente decreto.

La primera designación del Presidente del Consejo durará hasta el treinta de diciembre del año 2006 pudiendo ser ratificado sólo por un periodo de tres años.

Artículo Tercero.- La designación de la Junta de Gobierno deberá realizarse dentro de los 90 días siguientes a la publicación de la Ley. En tanto se instala la Asamblea Consultiva, la Junta de Gobierno dará inicio a sus funciones con la presencia de los representantes del Poder Ejecutivo Federal y de cinco integrantes designados por única vez por el Presidente del Consejo, quienes durarán en dicho cargo seis meses, pudiendo ser ratificados por la Asamblea Consultiva, una vez instalada, en cuyo caso sólo ejercerán el cargo hasta completar los tres años desde su primera designación.

Artículo Cuarto.- La Presidencia del Consejo someterá a la aprobación de la Junta de Gobierno el proyecto del Estatuto Orgánico dentro de los 120 días siguientes a su nombramiento.

Los procedimientos a que alude el Capítulo V de este decreto, empezarán a conocerse por parte del Consejo, después de los 150 días de haber entrado en vigor la presente Ley.

II.4. Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación

Artículo Quinto.- Una vez designada la persona titular de la Presidencia del Consejo, la Secretaría de Hacienda y Crédito Público proveerá, con sujeción a las previsiones que para tal efecto estén contenidas en el Presupuesto de Egresos de la Federación, los recursos necesarios para dar inicio a las actividades de la institución y la Secretaría de Contraloría y Desarrollo Administrativo llevará a cabo las acciones necesarias en su ámbito de competencia.

Ley aprobada por la Cámara de Diputados el 10 de abril de 2003 y por el Senado de la República el 30 de abril de 2003.



II.5. LA CONVENCIÓN SOBRE LA ELIMINACIÓN DE TODAS LAS FORMAS DE DISCRIMINACIÓN CONTRA LA MUJER*

El 18 de diciembre de 1979, la Asamblea General de la ONU aprobó la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés), la cual entró en vigor el 2 de septiembre de 1981.

Los puntos generales de la Convención son:

- Reafirmar la indivisibilidad de los derechos humanos.
- Identificar toda violencia basada en el género como una forma de discriminación.

En la práctica, las leyes internacionales en materia de derechos humanos dan prioridad a los derechos civiles y políticos en detrimento de los derechos sociales, económicos y culturales. Sin embargo, las preocupaciones inmediatas en torno a la vida cotidiana de las mujeres nos obligan a no seguir negando tales derechos, que hasta ahora se han marginado.

- A diferencia de otros tratados en derechos humanos, la CEDAW obliga específicamente a los Estados que han ratificado esta Convención a tomar todas las medidas necesarias para eliminar la discriminación en contra de las mujeres por parte de cualquier organización, persona o empresa con respecto a los derechos civiles, políticos, económicos y culturales.
- Establece medidas programadas para los Estados a fin de obtener la igualdad entre mujeres y hombres.
- Obliga a los Estados a impulsar acciones para la equidad en la vida pública (por ejemplo, estado civil y participación política) y en la vida privada, en especial dentro de la familia.
- Para lograr los objetivos de la CEDAW, los Estados pueden adoptar medidas temporales de acción afirmativas.

• Un Comité sobre la Eliminación de la Discriminación Contra la Mujer monitorea la implementación de la Convención. El Comité de la CEDAW tiene 23 miembros elegidos a título personal por sus grandes capacidades individuales, y no ejercen como delegadas de sus países de origen. Las candidatas, todas expertas en el campo de los derechos de las mujeres, son nombradas por los países partes de la Convención. En tal elección se considera la distribución geográfica, además de la representación de los sistemas legales y culturales.

Orientación y orígenes de la CEDAW

El concepto de los derechos humanos fundamentales incorporado en la Carta de las Naciones Unidas es una visión moral suscrita, en principio, por todas las naciones al final del siglo XX. Desde la adopción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en 1948, la agenda de los derechos y libertades se expandió de manera sustantiva para incorporar un cuerpo extensivo de estándares internacionales, instituciones e instrumentos legales. Sin embargo, a pesar de los logros legales y de los procedimientos sustanciales, esos objetivos universales no se hicieron realidad para la mayoría de los pueblos del mundo.

El origen histórico de la CEDAW y su trayectoria de 20 años demuestran la insuficiencia de los sistemas "género-neutrales". Esencialmente una ley internacional de derechos para las mujeres, como lo es esta Convención, se generó debido a que la Carta de las Naciones Unidas, así como a otros instrumentos garantes de igualdad, de la no-discriminación o no distinción basadas en género,

*La Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW). Edición simplificada de UNIFEM, Oficina Regional para México, Centroamérica, Cuba y República Dominicana.

III.5. La Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer

no aseguraban los derechos específicos de la realidad cotidiana de las mujeres. La Convención permite a la mujer ejercer en igualdad de condiciones con el hombre derechos que son universalmente reconocidos debido a la humanidad que comparten. Sin embargo, en la condición humana los hombres y las mujeres viven existencias muy distintas donde las mujeres siguen siendo objeto de importantes discriminaciones. La garantía de equidad en los instrumentos de los derechos humanos es inadecuada y, hasta un cierto punto, irrelevante porque estos derechos han sido definidos en torno a los derechos de los hombres y de las pocas mujeres que viven vidas públicas como aquellos.

La CEDAW y los derechos humanos de las mujeres

Desde el inicio de esta década, ha incrementado el reconocimiento de la brecha entre el principio de universalidad y la actualización de los derechos humanos de las mujeres. Las ONG comenzaron a estudiar las condiciones de negligencia inhibitoria de la agenda de los derechos humanos, y empezaron un trabajo valioso de redefinición del significado de los derechos humanos que refleja las experiencias específicas de las mujeres en todas las etapas de sus vidas, desde el nacimiento hasta la edad adulta. En 1994, la Comisión de las Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos aceptó nombrar un Relator Especial sobre la violencia en contra de las mujeres, e insertar los derechos de las mujeres dentro de los mecanismos de derechos humanos de las Naciones Unidas. Tales progresos han demostrado a la vez el potencial del marco de los derechos humanos para mejorar la condición de las mujeres y el potencial de una perspectiva de género para reforzar tal marco.

Para la mayoría de las mujeres el concepto de derechos humanos debe:

Enfocar la autonomía dentro de la familia, en condiciones adecuadas para la salud reproductiva, y con unos recursos económicos suficientes para sostenerse a sí misma y a su familia.

Garantizar la igualdad con los hombres en las áreas de la vida común a ambos sexos (derechos civiles y políticos).

Promover la justicia social en la vida privada y cívica.

Propiciar que los intereses colectivos de la humanidad integren las perspectivas de las mujeres

Poner énfasis en el derecho a la no-violencia contra la mujer.

Síntesis del texto y principales disposiciones de la convención

La Convención de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de toda Forma de Discriminación Contra la Mujer es formulada en un preámbulo y en seis partes, resumidas así:

Preámbulo:

- Liga los derechos de las mujeres a los derechos humanos:
- Reafirma la fe en el principio de los derechos humanos, la dignidad de la persona y en derechos iguales para los hombres y las mujeres.
- Recuerda a la comunidad internacional que todos los tratados de las Naciones Unidas conceden a los hombres y las mujeres los mismos derechos y el derecho a disfrutados.
- Hace notar que instrumentos específicos fueron adoptados para promover el principio de igualdad entre hombres y mujeres.
- Reconoce que una amplia discriminación en contra de las mujeres persiste, y hace hincapié en que tal discriminación viola los principios de dignidad y de derechos humanos.
- Estipula que las prácticas discriminatorias impiden la participación de la mujer en todos los aspectos de la vida cotidiana en las mismas condiciones que el hombre, lo que dificulta el bienestar de sus sociedades y de sus familias.



PARTE I

Artículo 1.- Define la discriminación contra la mujer como:

- Cualquier distinción, exclusión o restricción que afecte los derechos de las mujeres ya sean políticos, económicos, sociales, culturales, civiles o cualquier otro derecho, independientemente de su estado civil.

Artículos 2 y 3.- Se distingue la CEDAW de los otros tratados de derechos humanos porque éstos se limitan generalmente a las acciones del Estado y sus agencias, mientras que la CEDAW obliga a los Estados a tomar todas las medidas apropiadas para eliminar la discriminación en contra de las mujeres por parte de cualquier persona, organización o empresa.

Obliga a los Estados a tomar medidas para eliminar la discriminación en contra de las mujeres condenando e implementando medidas en contra de la discriminación:

- A establecer el principio de igualdad en sus constituciones y leyes.
- A adoptar medidas legislativas contra la discriminación a través de las instituciones públicas.
- A eliminar las prácticas discriminatorias dentro de las autoridades públicas.
- A modificar o derogar las leyes existentes, costumbres y prácticas que discriminan a las mujeres.

Artículo 4.- Permite medidas especiales de acción afirmativas de carácter temporal mediante:

- El uso de una discriminación positiva hasta que alcanzar los objetivos de igualdad de oportunidad y trato.
- Medidas especiales encaminadas a proteger la maternidad que no sean consideradas como discriminatorias.

Artículo 5.- Reconoce el patrón cultural y tradicional, y pide que los Estados eliminen los estereotipos en torno a los papeles sexuales mediante:

- Medidas apropiadas para eliminar patro-

nes basados en ideas sobre la inferioridad o superioridad de un sexo sobre el otro.

- Una educación familiar que enseñe la responsabilidad común de los hombres y de las mujeres en la crianza de los niños enfocada al bienestar de los niños y las niñas.

Artículo 6.- Requiere que todos los Estados Partes supriman cualquier forma de trata y explotación de la mujer, incluyendo la prostitución, mediante...

- Legislación.
- Una definición amplia de trata de mujeres, incluyendo la esclavitud sexual en general, así como el abuso ejercido por las fuerzas armadas, la explotación de las mujeres emigrantes y los matrimonios falsos y "forzados".
- Medidas para impedir que mujeres y niñas recurran a la prostitución para su sobrevivencia.

PARTE II

Artículos 7 y 8.- Eliminar la discriminación en la vida pública y política garantizando a las mujeres el derecho a:

- Votar, ser elegibles a elección, participar en la formulación de un gobierno y ocupar cargos públicos.
- Participar en organizaciones no gubernamentales, partidos políticos, sindicatos y organizaciones profesionales.
- Representar a sus gobiernos y participar en la labor de las organizaciones internacionales en igualdad de condiciones que las hombres.

Artículo 9.- Garantizar los derechos de las mujeres y de las niñas y niños en torno a su nacionalidad:

- Otorgando a las mujeres derechos iguales a los de los hombres en la adquisición, el cambio o retención de su nacionalidad, que el matrimonio o cambio de nacionalidad del esposo no signifique automáticamente el cambio de nacionalidad de la mujer.

11.4. Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación

- Que las mujeres tengan derechos iguales a los hombres con respecto a la nacionalidad de sus hijos.

PARTE III

Artículo 10.- Obliga los Estados Partes a eliminar la discriminación contra la mujer y niña en la esfera de la educación, a la vez en el acceso y los contenidos mediante:

- Una orientación vocacional y profesional en todas las áreas urbanas y rurales, el acceso a los currículos, exámenes, docencias, instalaciones y equipamiento en condiciones de igualdad entre hombres y mujeres y niños y niñas.
- El incentivo activo de la co-educación, la revisión de libros de texto, la eliminación de los estereotipos en los papeles sexuales en los programas y métodos de enseñanza, las mismas oportunidades de acceso a becas, préstamos y programas de educación continua, y a la participación en deportes.
- Esfuerzos para reducir las tasas de abandono escolar femenino.
- El acceso a la información específica y al material para asegurar la salud y bienestar de las familias, incluyendo la planificación familiar.

Artículo 11.- Reconoce el derecho al trabajo como derecho humano inalienable pidiendo a los Estados Partes las medidas apropiadas, en particular:

- Que las mujeres tengan los mismos derechos que los hombres con respecto a oportunidades, criterios de selección de empleo, libre elección de carrera y de empleo, seguridad, beneficios y capacitación en el trabajo.
- El derecho a remuneración y trato igual por la misma labor, e indemnización.
- El derecho a la protección de la salud y seguridad en el trabajo, incluyendo la salvaguardia de sus derechos reproductivos.
- Medidas adecuadas durante el embarazo.

- Prohibición de discriminación en torno al embarazo, licencia de maternidad, el estado civil, derechos sociales y antigüedad.
- Licencia de maternidad pagada sin pérdida del empleo previo
- Prestaciones, jardín infantil y servicios sociales de apoyo que permitan a los padres combinar la vida familiar, el trabajo y la participación en la vida pública.

Artículo 12.- La CEDAW es el único tratado internacional cuyas disposiciones reconocen y cubren la planificación familiar mediante...

- Disposiciones para una elección reproductiva libre.
- Disposiciones en torno a una información adecuada y consejos en torno a la planificación familiar.
- Servicios en torno al embarazo, el parto y período posterior al parto, incluyendo una nutrición adecuada durante el embarazo y la lactancia.

Artículo 13.- Elimina la discriminación en otras esferas de la vida económica, social y cultural obligando a los Estados Partes a regular los servicios financieros y de recreación, así como las actividades de terceros los cuales en muchos casos no son agentes del estado:

- Otorgando en condiciones de igualdad entre hombres y mujeres los mismos derechos en prestaciones familiares, préstamos bancarios, hipotecas y crédito financiero.
- El derecho a participar en actividades recreativas, deportivas y culturales.

Artículo 14.- Elimina la discriminación en contra de la mujer en los sectores rurales, asegurándose que las mujeres —tanto como los hombres— se beneficien del desarrollo rural; eso incluye la planificación en el desarrollo, el acceso a los servicios de salud y a los programas de seguridad social, a la educación y capacitación formal e informal, en la creación de grupos de auto ayuda, en cooperativa y actividades comunitarias.

- Otorga derechos iguales a condiciones de vida adecuadas.

PARTE IV

Artículo 15.- Garantiza la igualdad ante la Ley mediante:

- Una capacidad jurídica idéntica a la del hombre en materias civiles; los mismos derechos a administrar bienes y a recibir un trato digno en las cortes de justicia y en los tribunales.
- La libertad de movimiento y el derecho a elegir su residencia y domicilio al igual que los hombres.

Artículo 16.- Asegura igualdad en el matrimonio y en las Leyes Familiares mediante:

- El mismo derecho a casarse libremente y a elegir su cónyuge, y a una igualdad de derechos durante el matrimonio como a su disolución.
- La obligación para los Estados Partes a fijar una edad mínima para casarse y que el matrimonio de una niña no tenga fuerza legal.
- Derechos iguales para la mujer en caso de los hijos incluyendo el derecho a decidir cuántos y cuándo los quiere tener, el acceso a la información pertinente, la custodia y la adopción.
- Derechos iguales a los de sus esposos en la elección de un apellido, una ocupación, y a la administración y derechos sobre una propiedad.

PARTE V

Artículo 17.- Crea un comité de 23 miembros para implementar sus disposiciones y el monitoreo:

- El Comité incluye 23 expertos de alta competencia en los campos que cubren la Convención.
- Los miembros son nominados por sus Gobiernos y elegidos por voto secreto por los Estados Partes de la Convención. En esta elección, se da consideración a una distribución equitativa y a una representatividad de las culturas y de los sistemas

legales distintos.

- Los miembros ejercen, no como delegados o representantes de sus países de origen, sino como expertos en su campo profesional.

Artículo 18.- Pide que los Estados Partes se comprometan a informar al Comité de sus esfuerzos para lograr los objetivos de la CEDAW.

- Dentro del primer año de ratificación y durante los cuatro años subsiguientes, se espera que los Estados Partes sometan un Informe nacional al Comité indicando las medidas adoptadas en vista de las disposiciones de la Convención.
- En las sesiones anuales, el Comité discute estos informes con los representantes gubernamentales, exploran temas para acciones futuras y formulan recomendaciones a los Estados miembros. Estos incluyen:
 - Observaciones en tomo a las disposiciones incluidas, legislación relevante de los Estados Partes, reconocimiento de otras convenciones internacionales sobre la igualdad entre los hombres y las mujeres.
 - Procedimientos de firma, instrumentos de ratificación, de acceso.
 - Procedimientos de solicitud de revisión, de coacción.
 - Procedimientos de reserva o de retiro y de controversia entre Estados miembros en tomo a una interpretación o aplicación.
 - Provisión de los medios necesarios para la traducción de la Convención en las lenguas más utilizadas y de su deposición en la Secretaría General de las Naciones Unidas.

¿QUÉ ENTENDEMOS COMO VIOLENCIA?

Violencia contra la mujer

Se le llama "violencia contra la mujer" a todo acto de violencia basado en el género que tiene como resultado, posible o real, un daño físico, sexual o psicológico, incluidas las

II.4. Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación

amenazas, la coerción o la privación arbitraria de la libertad, ya sea que ocurra en la vida pública o en la privada¹. Esta violencia es perpetrada por los hombres, silenciada por las costumbres, institucionalizada por las leyes y sistemas estatales y transmitida de una generación a otra, la cual sin importar si tiene lugar en la calle o en los hogares, afecta a las mujeres de todas las nacionalidades, creencias, clases, razas y grupos étnicos.

Violencia doméstica

En todos los confines del mundo y en algún momento de su vida, cuando menos una de cada tres mujeres ha sido golpeada, sexualmente forzada o de cualquier otra manera abusada, frecuentemente por el esposo o algún otro miembro de su familia.² La violencia doméstica se refiere a todo acto de violencia perpetrado contra mujeres y niñas en el ámbito del hogar. Este tipo de violencia puede presentarse de diferentes maneras, ya sea golpeando a la esposa, por violación dentro del matrimonio o con el incesto, si bien en su mayoría, estos abusos son cometidos por hombres en contra de sus parejas femeninas.

Agresión sexual y coerción

La agresión sexual y la coerción "existen a lo largo de un continuum, que abarca desde la violación con uso de fuerza hasta diversas formas para ejercer presión que, sin provocar daño físico, obligan a niñas y mujeres a dedicarse a actividades sexuales en contra de su voluntad. El aspecto fundamental de la coerción es que la mujer no tiene opción ya que, de resistirse a insinuaciones de tipo sexual, quedaría expuesta a sufrir graves consecuencias de carácter físico y social."³ La agresión sexual puede ocurrir a cualquier edad y a cualquier momento de la vida de una mujer, desde la infancia hasta la vejez.

No obstante, muchas formas de violencia sexual no son reportadas debido a sentimien-

tos de vergüenza y culpabilidad de la propia mujer, a estigmas asociados con estos crímenes o a la falta de un trato adecuado y justo por parte del personal que está a cargo del cumplimiento de la ley y los sistemas legales.

Prácticas tradicionales dañinas

La tradición y prácticas culturales son frecuentemente utilizadas en todo el mundo como justificación de actos violentos contra la mujer. "Cultural" es un poderoso argumento que sirve de escudo para perpetrar prácticas que son causa de que la mujer sufra graves daños físicos, psicológicos o aun la muerte.

No obstante, la cultura ni es estática ni tampoco monolítica y las tradiciones están en constante evolución. Por otra parte, la cultura también puede servir como una fuerza poderosa en la protección de los derechos de las mujeres.

Tráfico y explotación sexual

El tráfico y la explotación sexual se refieren al movimiento ilícito y clandestino de personas a través de fronteras nacionales o internacionales, principalmente de países en vías de desarrollo y de otros cuyas economías se encuentran en transición, con el objeto de forzar a mujeres y niñas a involucrarse en situaciones sexuales y económicamente opresivas y de explotación. De acuerdo con el Fondo de Población de Naciones Unidas, dos millones de niñas entre los 5 y los 15 años de edad son introducidas al mercado del comercio sexual cada año.⁴

VIH / SIDA y violencia

El porcentaje de mujeres infectadas con VIH/ SIDA está alcanzando rápidamente el nivel al que han llegado los hombres y, en algunas regiones, ya lo ha sobrepasado. La diferencia tan pequeña en la proporción de



mujeres y hombres que viven con el virus, no es sólo un juego de números, es fundamentalmente un problema de género y del ejercicio del poder en las relaciones. Sin embargo, en la actualidad se puede apreciar un entendimiento cada vez mayor del hecho que la desigualdad de género en todas las sociedades, hace más vulnerables a las mujeres frente a la epidemia, dejándolas con cargas insostenibles cuando el VIH/ SIDA penetra en los hogares e invade las comunidades.

NOTAS

¹ Declaración de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de la Violencia contra las Mujeres (GA48/104, diciembre de 1993)

² Heise, L, Ellsberg, M y Gottemoeller, M. Ending, Violence Against Women (*Terminando contra la violencia contra las Mujeres*) Population Reports, Series L, No 11. Baltimore; Johns Hopkins University School of public Health, Population Information program, diciembre de 1999

³ Heise, L, Ellsberg, M y Gottemoeller, M. Ending, Violence Against Women (*Terminando contra la violencia contra las Mujeres*) Population Reports, Series L, No 11. Baltimore; Johns Hopkins University School of public Health, Population Information program, diciembre de 1999

⁴ Lederer, Edith M. *Sexual Exploitation of Women (Explotación Sexual de la Mujer)* AP Woldstream, 6 de junio de 1996. (Informe sobre la discusión del panel en Istambul en relación con el Congreso Mundial sobre Explotación Sexual de Menores, Previo a la Conferencia de Habitat III)

EJERCICIOS CAPÍTULOS II.4. Y II.5.

Antes de hacer estos ejercicios, ver el videocasete o dvd anexo que trata de los derechos (primera parte), y la sesión impartida por Héctor Díaz Polanco (segunda parte).

Leer cuidadosamente todos los apartados correspondientes a estos dos instrumentos jurídicos.

Tratar de detectar las lagunas que tienen desde el punto de vista de la relación entre la forma en que defienden los derechos individuales de las personas (derechos a votar y ser votado(a), derechos de reunión, derechos de asociación, derechos a la educación, la salud y el trabajo...) y los derechos colectivos (derechos culturales, derechos de los pueblos que no son naciones, derechos a la defensa de las mujeres dentro del marco del derecho a defender la identidad étnica).

Organizar una discusión en el grupo que esté trabajando con el manual acerca del ejercicio 2 arriba mencionado.







III. Masculinidades: salud y sexualidad en los varones



El masculinismo y la salud en los varones

E
noma
en lo
mas
expe
traba
1997
retos
una a

Introducción

L
son u
dios e
estad
ria fe
patria
gene
los ho
gene
dan c
culini
dad
mujer
nadas
1997)
estud
tanto
dente
llama
de los
gunta
mascul
E
dios

* Carle
diada
y Univ
Benno
Comu
Veracr

III.1. HASTA DONDE EL CUERPO AGUANTE: GÉNERO, CUERPO Y SALUD MASCULINA*

Benno de Keijzer

Este texto pretende dar un amplio panorama de investigaciones y proyectos aplicados en los que se articula el género con la salud masculina. Dicho panorama se vincula con la experiencia y las lecciones aprendidas en el trabajo con varones por Salud y Género desde 1990¹. El trabajo cierra presentando algunos retos y dilemas en este tipo de trabajo y con una amplia bibliografía sobre el tema.

Introducción a los estudios de la masculinidad

Los estudios en torno a las masculinidades son un campo muy reciente dentro de los estudios de género. Si bien el hombre siempre ha estado presente en gran parte de la bibliografía feminista en calidad de miembro del patriarcado, es sólo hace muy poco que se genera una corriente orientada a entender a los hombres desde su situación y condición de género. Algunos de los autores más relevantes dan cuenta de la construcción social de la masculinidad y de la emergencia de una masculinidad hegemónica que no sólo oprime a las mujeres sino a otras masculinidades subordinadas (Connel, 1995; Kaufman 1997; Kimmel, 1997). Asimismo, no es posible entender estos estudios sin los antecedentes del feminismo tanto político como académico. Otro antecedente de importancia es el desarrollo de los llamados estudios gay que son representativos de los primeros hombres que empiezan a preguntarse sobre su identidad y a romper con la masculinidad hegemónica.

Existe un interesante desarrollo de estudios sobre hombres desde una perspectiva

antropológica que dan cuenta de los diversos procesos de socialización en contextos muy distintos a nivel mundial incluyendo, por supuesto, los ritos de transición presentes en casi toda sociedad (Guttman, 1998). Muchos de estos estudios analizan sociedades rurales (Godelier, 1986; Mallart, 1993), pero también hay trabajos sobre hombres en el medio urbano (Brana-Shute, 1979; Guttman, 2000; Fuller, 1997). El trabajo más ambicioso, al cubrir diferentes contextos culturales en su intento por identificar en ellos el significado de ser hombre, es el de Gilmore (1990).

La mencionada emergencia de investigaciones, proyectos e iniciativas que interpelan a los hombres contribuyen a completar la perspectiva de género para convertirla en una dimensión realmente relacional. Michael Kimmel (1992) da cuenta en la bibliografía sajona de este reciente y creciente desarrollo del campo de estudios sobre la masculinidad en donde también se mira al hombre con una perspectiva de género. Es importante hacer notar que no toda la producción teórica viene de los hombres —al contrario, existen notables trabajos de feministas que inquietan en torno a la masculinidad como son las de Bárbara Ehrenreich (1973), Elizabeth Badinter (1996), Norma Fuller (1997-2000), Mara Viveros (1997) y Mabel Burin (2000).

En un esfuerzo por ampliar la producción latinoamericana, el PRODIR de la Fundación Carlos Chagas lanzó en 1998 su tercera convocatoria para proyectos de investigación en torno a aspectos muy distintos de las masculinidades, obteniendo una respuesta sorprendente: más de 300 propuestas de proyectos

* Carlos Cáceres, Marcos Cueto, Miguel Ramos y Sandra Vallenás (Coords.), *La salud como un derecho ciudadano. Perspectivas y propuestas desde América Latina*, International Forum for Social Sciences in Health y Universidad Peruana Cayetano Heredia, Lima, Perú, pp. 137-152.

Benno de Keijzer: Médico general. Maestría en Antropología Social y Doctorando en Salud Mental Comunitaria. Miembro fundador de *Salud y Género* y docente en Psicología Comunitaria (Universidad Veracruzana). E-mail: salygen@infosel.net.ms.

abarcando los sectores poblacionales más diversos de América Latina. Los proyectos ganadores están actualmente en proceso de convertirse en artículos de divulgación.

Los varones desde una perspectiva de género

Por **género** entiendo una serie de atributos y funciones, que van más allá de lo biológico/reproductivo, construidos social y culturalmente y que son adjudicados a los sexos para justificar diferencias y relaciones de opresión entre los mismos. El género se interioriza a través de la **socialización** entendida como un complejo y detallado proceso cultural de incorporación de formas de representarse, valorar y actuar en el mundo. Como bien señala Carmen Sáez (1990), este proceso no ocurre sólo durante la infancia y la adolescencia sino a lo largo del ciclo de vida.

La **masculinidad** sería entonces un conjunto de atributos, valores, funciones y conductas que se suponen esenciales al varón en una cultura determinada. Para el caso de México y América Latina considero que existe un **modelo hegemónico de masculinidad** visto como un esquema culturalmente construido, en donde se presenta al varón como esencialmente dominante y que sirve para discriminar y subordinar a la mujer y a otros hombres que no se adaptan a este modelo.

Con sus variantes nacionales podemos considerar que en nuestros países existe una forma hegemónica de socializar a los hombres que está cultural e históricamente construida y que tiene sus variaciones por clase o por etnia, pero que sirve siempre de referente incluso a las formas de socialización alternativas o marginales. En esta socialización podemos encontrar claras ventajas para el varón, algunas de las cuales, con el tiempo y su rigidización, pueden ir transformándose en un costo para su salud (y la de las mujeres y otros hombres). Ejemplo de esto son una mayor independencia, la agresividad, la competencia y la incorporación de conductas violentas y temerarias en aspectos tan diversos como la relación con

vehículos, las adicciones, las relaciones familiares y la sexualidad (de Keijzer, 1998a). Esto lo trabajaremos a mayor profundidad más adelante.

Estas características se incorporan porque aparecen como (y son) ventajosas dentro de las relaciones de poder entre géneros, son socialmente más valoradas y nos son asignadas desde pequeños a través de diversas redes e instituciones. Es característico que esta problemática sea invisible o negada parcial o totalmente, sobre todo por los propios hombres. Más que hablar de una rígida determinación de esta socialización, pienso en términos del establecimiento de **presiones y límites** (Williams, 1977) que intervienen en la vida de hombres concretos.

Consideramos que es importante hablar de la masculinidad en plural, es decir, hablar de masculinidades (de Keijzer, 1998a) y dar cuenta de estas diversidades a partir de aspectos como la nacionalidad, la clase, la edad, la migración, la etnia, la orientación sexual, etc. (Figuerola, 1998). Así, cada hombre se encuentra enclavado en un continuum donde comparte en grados distintos lo común y lo diverso con otros hombres.

Las relaciones de género son cambiantes en el tiempo y, recientemente, parecen estarse transformando con mayor rapidez. En otra parte (de Keijzer, 1998b) he señalado las importantes transiciones que se dan en nuestros países, las cuales provocan, y a veces provienen de, cambios en las relaciones de género. Algunos de estos cambios son:

- el acelerado proceso de urbanización
- cambios en la infraestructura económica con la incorporación de las mujeres a la fuerza laboral
- el deterioro del poder adquisitivo, impulsando a más miembros de la familia a trabajar por un salario, muchos de ellos mujeres
- la creciente migración interna y a otros países
- cambios en la organización familiar
- las tendencias a relaciones de género de mayor equidad en campos cada vez más

III.1. Hasta donde el cuerpo aguante: género, cuerpo y salud masculina

diversificados como son la educación y la política

Cuerpo masculino y trabajo: todo por servir se acaba

Aun sin contar con una perspectiva de género, la salud ocupacional o laboral, o mejor aún, la salud en el trabajo, se han ocupado de una serie de factores de riesgo y de consecuencias del trabajo sobre la salud de los hombres. Una vieja contradicción en la lucha por las reivindicaciones obreras en este campo está dada por la disyuntiva de mejorar las condiciones de salud en las cuales laboran o aceptar pagos extra por las diversas situaciones de riesgo—es decir, cambiar dinero por salud. A fines del siglo pasado pierde terreno la primera posición junto con los contratos colectivos y otras reivindicaciones obreras. Desde una perspectiva clasista el rechazo a incorporar medidas de higiene ocupacional ha sido interpretado como una resistencia de clase. Una mirada desde la perspectiva de género puede agregar obstáculos en el autocuidado que también tienen que ver con una socialización masculina tendiente a la competencia, a la temeridad y a la percepción de que una actitud cuidadosa y preventiva no es masculina.

“Todo por servir se acaba”. Es una frase que frecuentemente he escuchado referida tanto a objetos y maquinaria como al cuerpo masculino. Me sirve para compartir una reflexión sobre lo que han significado cerca de 10 años de trabajo sobre la masculinidad vista desde la salud. Esta frase la volví a escuchar recientemente en el trabajo con cañeros en el sur de Puebla, al referirse a lo que otros llamarían envejecimiento prematuro o desgaste producto de una historia laboral que se inicia de niños, y que para la adolescencia ya tiene todos los requerimientos del trabajo de un adulto: días que empiezan con la recolección de los jornaleros en camiones para iniciar el corte de caña antes que amanezca, en una jornada que puede transcurrir a 40 grados de temperatura, con un gasto calórico descomu-

nal y con una precaria situación en cuanto a equipo y atención a la salud.

Hay medidas preventivas que los mismos cañeros han incorporado, tales como la norma de que hasta cierta edad o grado de desarrollo físico los jóvenes no pueden regar pesticida, ya que se utiliza un pañuelo tapando la boca como única medida de protección. En sus primeros años, se les insiste (sólo a los que están “nuevos”, es decir, jóvenes) que consuman abundante leche para contrarrestar la acción del pesticida que tiene la capacidad de entrar por nariz, boca y, sobre todo, a través de la piel (Rodríguez & de Keijzer, 2001). La efectividad de la medida queda cuestionada por los internamientos y muertes por intoxicación en México y Centroamérica, así como los casos de infertilidad entre los bananeros centroamericanos (CSUCA, 1984). Pero como dicen... todo por servir se acaba.

Son estos jóvenes los mismos que, teniendo ya su primer salario, acuden prestos a los prostíbulos de la cabecera municipal para iniciarse sexualmente “a cuerno limpio”, es decir sin condón, en referencia a las muy gustadas corridas de toros en la región. A pesar de la ruralización del VIH/sida, aún no llega a este poblado el terrible efecto demostrativo (y pedagógico) de los primeros muertos por sida, aunque es de suponer que se están incubando ya las primeras víctimas entre el 25% de la población que migra a EE.UU. y regresa con cierta frecuencia.

Vista desde la perspectiva de género, la relación entre trabajo y cuidado de la salud es abiertamente contradictoria por diversas razones. Una razón importante tiene que ver con la centralidad del trabajo en la construcción de la identidad masculina —el hombre tiende a amalgamarse con su profesión u ocupación (Deutschendorf, 1996). Esto se refuerza con el rol de proveedor que históricamente ha jugado en la familia. El cuerpo es vivido como instrumento para esos fines.

Los hombres aparecemos sobre todo en nuestra modalidad de mano de obra en los sistemas de seguridad social, en los cuales se da una tensa lucha en torno a la certificación de



enfermedades y accidentes laborales y penosas negociaciones en torno a días de incapacidad o pensiones adelantadas. El valor de un hombre como trabajador está muy claramente representado en los esquemas de valoración del porcentaje de pérdida de capacidad laboral cuando pierde algún miembro de su cuerpo.

En general, el autocuidado, la valoración del cuerpo en el sentido de la salud es algo casi inexistente en la socialización de los hombres. Al contrario, el cuidarse o cuidar a otros aparece como un rol netamente femenino, salvo cuando se es médico y se decide sobre la salud ajena². En este sentido recogemos otra frase célebre de la cultura masculina:

Hasta conde el cuerpo aguante

Los hombres hablamos de "el" cuerpo y no de "mi" cuerpo, como si fuésemos tan sólo ocupantes del penthouse (cabeza) de ese instrumento. Ver al cuerpo como instrumento podría ser típico de los sectores subalternos en donde el trabajo y la fuerza corporal son centrales para la sobrevivencia. Sin embargo, revistas como *Men's Health* dirigidas a los miembros de la masculinidad hegemónica también enfatizan al cuerpo como algo que tiene un "manual del dueño", con "guías de mantenimiento" para "maximizar tu máquina" (Caine & Garfinkel, 1996).

En la misma dirección, otros que "cuidan" su cuerpo llevándolo muchas veces a extremos son los fisicoculturistas, cuyos aprendices (hombres que quieren convertirse en Charles Atlas en dos meses) presentan crecientes problemas de desgarros y, peor aún, hernia de disco, sin contar de los efectos crónicos de sustancias como los anabólicos. Pereira (2001) estudia este tipo de procesos con dos grupos de hombres en los cuales la identidad masculina se construye amalgamando aspectos de fisicoculturismo, artes marciales y orientación sexual.

En los procesos de socialización los pares juegan un rol central a lo largo de toda la vida.

Una de las formas en que los hombres utilizamos el cuerpo es en el espacio del deporte — espacio privilegiado para el análisis de relaciones de poder (Huerta, 1999).

Como conclusión inicial, la salud y el autocuidado no juegan un rol central en la construcción de la identidad masculina. Revisemos ahora el eje contrario —la forma en que la identidad masculina influye en la salud, no sólo de los hombres. El inventario de problemas de salud masculina donde el género determina, influye o interviene sigue ampliándose. A pesar de que las estadísticas de las últimas décadas han presentado una sobremortalidad masculina importante y creciente, esto era apenas problematizado por la epidemiología. Es muy reciente el enfoque de la mayor mortalidad masculina asociada a problemas de corazón, a ciertos tipos de cáncer (pulmón y próstata) y, sobre todo, la enorme mortalidad debida a muertes violentas: homicidios, accidentes y suicidio. Mención aparte merecen las adicciones, en especial el alcoholismo (Menéndez, 1990).

Para entender las consecuencias de la socialización masculina me ha sido útil el concepto del **varón como factor de riesgo** (de Keijzer, 1998a) como un eje en el trabajo sobre la masculinidad, su construcción social y la forma en que afecta la vida de las mujeres. Retomando la "**tríada de la violencia**" que propone Michael Kaufman (1997), el varón puede ser factor de riesgo en al menos tres sentidos. Se trata de un enfoque crítico que muestra las diversas formas de daño:

- hacia la mujer (y a niñas y niños): a través de los diversos tipos de violencia y abuso, la fecundidad impuesta, la paternidad ausente...
 - entre hombres: por medio de accidentes, homicidios, lesiones...
 - y para el hombre mismo: mediante el suicidio, el alcoholismo y otras adicciones, así como las enfermedades psicosomáticas. Podemos incluir aquí las diversas formas de descuido del cuerpo.
- Garduño (2001) enfatiza las grandes diferencias existentes en las muertes violentas al

juntar homicidios, accidentes y suicidios, encontrándose con unas tasas de 6 a casi 9 veces mayores (dependiendo del grupo de edad) que las de mujeres en el contexto mexicano. A conclusiones semejantes llegan estudios realizados en España (Bonino, 1989) y Australia (Huggins, 1996).

Todo esto deriva en la ausencia de los hombres en los espacios de salud. Según Valdés & Olavarría (1998:271):

La ausencia del varón, su invisibilidad, tiene que ver con las maneras en que se estructura la identidad de género masculina y sus contenidos, no sólo a nivel individual o colectivo, sino también de los propios servicios de salud. En los hombres están especialmente presentes: la noción de invulnerabilidad, 'a los varones nunca les pasa nada'; la búsqueda de riesgo como un valor de la propia cultura, reforzado por los medios masivos, especialmente en los hombres jóvenes; la creencia de que la 'sexualidad de los hombres es instintiva y por lo tanto es incontrolada' y por lo tanto, de poco serviría tratar de normarla, encausarla o de socializar a los varones en conductas preventivas, a través de los servicios de salud.

Lo anterior se ve fortalecido con las dificultades que tienen los varones de verbalizar sus necesidades de salud: los hombres, en general, no hablan de sus problemas de salud, porque constituiría una demostración de debilidad, de feminización frente a los otros y otras. Ello denota una feminización de la noción de cuidado de la salud. La imagen que tienen los hombres de los servicios de salud, según un estudio reciente, es que éstos son para ancianos, mujeres, niños o para enfermos. Y los varones consideran que no caen en ninguna de esas categorías, por lo tanto, les son ajenos.

Masculinidad y vida emotiva

Esta dificultad de verbalizar necesidades se articula con la esfera emotiva de los hombres. Aparte y producto de los procesos de socialización, existe una dimensión que subyace a las representaciones y prácticas de los

varones en el terreno de la sexualidad, la reproducción y la paternidad. Me refiero a la dimensión de la salud mental, de la subjetividad o emotividad masculina. La construcción de la masculinidad no trata sólo de la generación de representaciones y prácticas sino también de una serie de presiones y límites en ciertas manifestaciones de la emotividad sobre todo relativas al miedo, la tristeza y, frecuentemente, hasta la ternura.

La falta de inteligencia emocional se encuentra frecuentemente como trasfondo de las adicciones y de las violencias con su consecuente impacto negativo en la reproducción, la sexualidad y las relaciones y economía familiar. Asistimos así a una suerte de cosecha tardía de problemas generados durante los procesos tempranos de socialización. Víctor Seidler tiene una mirada especialmente aguda en torno a estos conflictos en la emotividad en sujetos históricamente autoconsiderados como razonables (Seidler, 1992).

El tema de la violencia es uno de los centrales en la relación entre masculinidad y salud, por las enormes consecuencias que la violencia tiene sobre la salud tanto de hombres como de mujeres. La perspectiva de la construcción social de la masculinidad ofrece nuevas interpretaciones de este fenómeno construidas a partir de las expectativas de autoridad y de servicio por parte de las mujeres y de los mecanismos tanto groseros como sutiles del poder masculino en el ámbito doméstico (Ramírez, 1999; Bonino, 1995). Es llamativa la reciente proliferación de programas y modelos que utilizan diversas estrategias para detener la violencia con hombres que se acercan voluntariamente u hombres derivados por los servicios de justicia (Liendro, 1998; Sequeira, 1998). Esta aproximación ofrece también posibilidades de empezar a trabajar "río arriba" hacia estrategias preventivas en el trabajo con hombres (UNESCO, 1997). En esta perspectiva ubicamos también el trabajo de Barker (2000), quien ha tratado de comprender las razones por las cuales emergen hombres jóvenes no violentos de contextos violentos tanto en los EE.UU. como Brasil. El autor retoma el concep-

to de resiliencia como eje valioso para entender los factores y procesos que, en contextos de extrema pobreza y violencia, hacen que emerja una proporción de jóvenes tendientes a la equidad de género y a la resolución no violenta de conflictos.

La propuesta feminista como tal o su versión ampliada (binocular o estéreo) en la perspectiva de género tiene tal avance que ya investiga activamente el campo masculino. La salud mental, la salud reproductiva, la sexualidad y la socialización de los hombres están emergiendo en libros, tesis y conferencias donde a veces son las mujeres las que toman la iniciativa. Un caso extremo es el libro editado por Michele Bograd (1991) titulado: "Abordajes feministas para hombres en la terapia familiar", en el cual afirma, respecto al trabajo con varones:

Este proceso puede transcurrir con enojo, confusión, hipocresía y dolor, pero no carece de muchos momentos de regocijo y promesa.

Los hombres, la sexualidad y la reproducción³

La sexualidad es definitivamente otro campo central en la comprensión de las identidades masculinas con repercusiones diversas en la salud. Varios estudios en diferentes países dan luz acerca de la enorme diversidad en las prácticas sexuales de los hombres y las formas en que tienden a estar siempre atravesadas por el eje del poder (Horowitz & Kaufman, 1987; Castro, 1998; Núñez, 1994; Ruz, 1998; Sanz, 1997).

Uno de los estudios pioneros en articular clase, trabajo y sexualidad es el de Liguori, analizando la distribución del VIH/sida en los distintos estratos económicos y realizando una aguda observación etnológica de estos temas, prácticas de riesgo y relaciones de poder dentro del sector de la construcción (González Block & Liguori, 1986). Prácticas semejantes de riesgo sexual se encuentran entre los migrantes del campo mexicano a los EE.UU. (Bronfmann & Rubin, 1999; Rodríguez & de

Keijzer, 2001). En la construcción de dicha masculinidad no sólo aparece la oposición a lo femenino sino también la homofobia como eje de afirmación (Kimmel, 1997; Núñez, 1997).

No existe campo más trabajado con relación a la participación de los hombres que el de la salud reproductiva. Esta es la problemática, junto con la de violencia doméstica, que mayor apoyo internacional y gubernamental ha recibido, en gran parte por la influencia de las conferencias internacionales de El Cairo y Beijing, donde se ha tomado acuerdos específicos que llaman a una participación de los varones en la esfera de la reproducción y la crianza. Sin embargo, esto contrasta con la ausencia de los hombres en los estudios de la reproducción.

Diversos estudios, análisis y conferencias coinciden en anotar esta ausencia histórica de los varones en todo tipo de reflexiones, investigaciones y publicaciones en el campo de la demografía cuando se refiere a la fertilidad y la planificación familiar (Greene & Biddlecom, 1997; Lerner, 1998; Figueroa, 1998a). Todo el fenómeno reproductivo, como ocurre en el terreno de la salud, está construido en torno a la mujer. Estas limitaciones teóricas, junto con la negación empírica de la presencia e influencia de los varones, reflejan el contexto social e intelectual del desarrollo de la demografía y su influencia en las políticas y programas al respecto. Esto hace que no sólo desconozcamos el comportamiento masculino, sino la experiencia misma y vivencia de los hombres en este campo (Lerner, 1998). En recientes estudios es patente cómo la masculinidad socialmente construida aparece como trasfondo de las representaciones y prácticas de los varones ante temas tan diversos como la anticoncepción (Arias & Rodríguez, 1998) o el aborto (Fachel & Fachel, 1998).

Es muy claro lo difícil que es hablar de la reproducción de los hombres sin aludir al ejercicio de su sexualidad por más que muchos intenten distinciones analíticas. "Aunque en El Cairo y Beijing se hicieron concesiones para lograr acuerdos en este aspecto, continúa siendo polémico y al mismo tiempo tabú

III.1. Hasta donde el cuerpo aguante: género, cuerpo y salud masculina

hablar de la sexualidad" (Díaz & Spicehandler, 1997:8)

Según Figueroa:

...en la interpretación de la dinámica de la reproducción se ha privilegiado la versión de las mujeres, sin recurrir a modelos relacionales de representación social que recuperen los procesos de negociación e interacción conflictiva, ambivalente y compleja entre roles, expectativas, miedos y concesiones de los miembros de ambos sexos, para tratar de interpretar esas historias diferentes. Se siguen reproduciendo interpretaciones maniqueas, a partir de los esquemas conocidos para la fecundidad de las mujeres, sin que los estudios de la reproducción hayan desarrollado alguno que incorpore el comportamiento reproductivo de las parejas como un proceso de interacción y negociación entre varones y mujeres. Esto ha dificultado generar información que de manera sistemática contribuya a documentar transgresiones y variantes en los estereotipos, a partir de la realidad cambiante que viven conjuntamente hombres y mujeres (Figueroa, 1998a:168-9).

Según Greene & Biddlecom (1997) en la investigación debemos acercarnos a los varones como algo más que las parejas de mujeres, "sino también como individuos con historias reproductivas distintas e interesantes en sí. En la medida en que los lazos entre el matrimonio y el tener hijos se continúan debilitando en el mundo, las diferencias entre las experiencias reproductivas entre hombres y mujeres, así como sus costos y beneficios sobre el paternazgo y maternazgo serán aún más sobresalientes en el futuro".

Existe un creciente acuerdo de incorporar la participación de los hombres en aspectos como la salud reproductiva, sea exclusivamente informando y como apoyo a la salud de las mujeres o como sujetos que también tienen necesidades, así como derechos sexuales y reproductivos. El reto para esto último está en el cómo y hasta qué punto.

Desde una mirada feminista, los programas dirigidos a hombres deben, sin embargo mantener la sensibilidad de género planteada

al inicio de este documento. Como bien señala el documento de HERA (1998):

...alentar la responsabilidad de los hombres por su propio comportamiento no debería de ninguna manera debilitar la autonomía de las mujeres sobre sus propias vidas sexuales y reproductivas. Es necesario dirigir el trabajo con los hombres al logro de la igualdad y la equidad de género. Para esto se requiere la asignación de recursos diferentes a los que se asignan al empoderamiento de las mujeres y a las necesidades de salud sexuales y reproductivas de las mujeres.

De la reproducción a la paternidad y la crianza

En nuestro trabajo con varones ha sido claro que para muchos el hecho reproductivo se evidencia no tanto durante el embarazo sino después del nacimiento, ante la presencia del hijo o hija. Eso abre el tema de la paternidad como uno de los más problemáticos y prometedores en el trabajo con hombres.

Es importante trabajar la conexión entre reproducción y paternidad, ya que para los varones la paternidad se constituye en la principal (y a veces única) objetivación de su participación en el campo de la reproducción. Al igual que con la masculinidad, una primera observación que podemos hacer es que más que hablar de "paternidad" como un tipo de relación, universal y predeterminada de los hombres con sus hijos(as), habría que hablar de "paternidades", en plural, porque hay formas bastante diversas de ejercerla. La paternidad es una posición y función que incluye lo biológico, pero claramente lo rebasa y que va cambiando históricamente, teniendo también notables variaciones de una cultura a otra, así como entre las distintas clases sociales y etnias de un mismo país. Tiene asimismo especificidades de acuerdo con nuestra particular historia de vida y significados distintos a lo largo del ciclo de relación de un mismo hombre con sus hijos e hijas (de Keijzer, 1998b).

Aparte de las evidentes diferencias en las



formas de ser padre, existen dimensiones más ocultas en el ámbito de la paternidad. Una que es relativamente desconocida se refiere a la vivencia que tienen los hombres. El rescate de esta vivencia puede darnos claves para lograr una paternidad más cercana y equitativa. Sobre este punto profundiza Yablonsky (1993) cuando hace un seguimiento no sólo de varios tipos de relación padre-hijo, sino de la forma en que esta relación evoluciona desde la infancia hasta la etapa adulta, pasando por la adolescencia.

Figuroa profundiza en la vivencia subjetiva proponiendo la noción de "la soledad en la paternidad", la cual ha encontrado eco en muchos hombres y no pocas mujeres. Plantea que:

Hay muchos elementos de la paternidad que no asociamos como parte de la misma y que por lo tanto no percibimos que nos faltan y, por lo mismo, no sentimos pesar ni melancolía por ellos. Creo que muchas veces de manera inconsciente, involuntaria y aprendida hemos ido generando un modelo de paternidad que nos desliga de dimensiones que son parte de la paternidad (Figuroa, 1998b).

El vacío al que se refiere es a todo lo que rebasa al papel del proveedor y que tiene que ver con la crianza —ese otro nivel de provisión de cuidados, de guía cognitiva, emociones y experiencia en donde los padres no sólo dan, sino donde también se enriquecen. Punto central en esta provisión es el mayor involucramiento de los hombres en los cuidados de salud de sus hijos e hijas.

Según Figuroa, una paternidad distinta debe contemplar una mayor disposición a la crítica y al cambio de estereotipos y roles genéricos, así como una participación en la salud de los hijos y las hijas. Debe implicar una negociación con la pareja, así como el establecimiento de límites flexibles, tolerantes y negociados en el hogar (AVSC, 1999).

La experiencia práctica de Salud y Género y organizaciones cercanas en el trabajo sobre el tema de paternidad con varones es que ha permitido la convocatoria a un número mayor de hombres. Dicho trabajo ha mostrado dos

características interesantes:

- cuando los talleres se refieren al "ser padre", esto aparece como un tema menos amenazante, más "amable" que otros temas referidos a la masculinidad (sexualidad, salud, adicciones, violencia, etc.);
- cuando trata la experiencia de "haber sido hijo", es decir, la relación con el propio padre, éste se convierte en el tema más emotivo e impactante que hayamos trabajado. Este paso lo damos metodológicamente ya que dicha vivencia es el referente inicial (y frecuentemente el único) para nuestra actual paternidad.

En síntesis, el impulso de la reflexión en torno a la forma en que se ejerce la paternidad debe ir en el sentido de un mayor involucramiento y disfrute de los hombres en los ámbitos del embarazo y del parto, así como en la crianza y en la confección de relaciones más democráticas y equitativas en el ámbito doméstico.

La construcción de una política de salud dirigida a la población masculina

Lo planteado hasta ahora puede permitir pensar en la posibilidad y necesidad de una política de salud que aborde la especificidad de lo masculino en nuestros países. Esto probablemente aparezca como políticamente incorrecto cuando nuestros gobiernos apenas empiezan a aplicar la perspectiva de género a los programas dirigidos a las mujeres. Sin embargo, la perspectiva planteada de atender los problemas señalados tendrá no sólo efectos sobre la salud masculina sino también sobre la femenina, por ejemplo, al disminuir los efectos de una muerte temprana en la familia, los estragos del alcohol y otras drogas o el grave impacto de la violencia en sus diferentes formas.

¿Qué hay de específico como programas para los hombres en México? Tenemos el relativamente reciente Programa Nacional de Vasectomía donde, curiosamente, sí se da

III.1. Hasta donde el cuerpo aguante: género, cuerpo y salud masculina

apoyo psicológico a los hombres que tienen temores y dudas (a diferencia de los programas de esterilización femenina). También es reciente la emergencia del interés y una creciente información sobre los problemas prostáticos. A pesar de esto, serán miles los hombres que mueran por este cáncer de avance relativamente lento con tal de no pasar por un examen prostático, interpretado por muchísimos como algo cercano a la "pérdida de la virginidad". Aún menos se difunde sobre un proceso poco atendido, pero eso sí, con muchos nombres: la andropausia, viropausia, climaterio y hasta menopausia masculina (Hill, 1993; Diamond, 1999; Arber & Ginn, s/f).

La alarma social es creciente respecto a las adicciones masculinas, calculadas por el Centro de Integración Juvenil (México) en una razón de siete usuarios de sustancias prohibidas por cada usuaria. Existen campañas aisladas con relación al consumo de tabaco que no pueden contra la propaganda de las compañías tabacaleras, así como las leyendas no aptas para miopes en las botellas de licor, mientras las grandes transnacionales se han movido hábilmente a ligar su consumo con la juventud, el deporte, el éxito y la felicidad.

En síntesis, estamos muy lejanos aún de una política integral aunque fuera tan sólo dentro del campo de la salud sexual y reproductiva.

Sin embargo, las cosas parecen cambiar en algunos lugares. En 1995, se dio un hecho inédito: 500 hombres y mujeres (educadores en salud, enfermeras/os), oficiales de gobierno y otros practicantes aliados, de instituciones variadas, además de representantes de minorías tanto gay como étnicas) se reúnen durante dos días a compartir y discutir información sobre salud masculina y a proponer acciones en torno a la misma. Lo que producen entra a alimentar lo que ya se está construyendo como una política de salud con perspectiva de género hacia los hombres, sin que esto implique reducción de recursos dedicados a la población femenina. Muchos no nos enteramos de este proceso —sencillamente porque ocurrió en Australia en la Conferencia Nacional

de Salud Masculina (National Men's Health Conference, 1995).

Algunos títulos de las ponencias son tan sugerentes como las siguientes:

- *La emergencia de la salud masculina: la historia de una epidemia bienvenida*
- *Arriesgando la salud: hombres jóvenes y masculinidad*
- *Si bebes eres un perfecto idiota y seguramente masculino*
- *Salud mental: dolor privado y vergüenza pública*
- *La salud de hombres mayores: estoicismo versus envejecimiento exitoso*
- *Directrices estratégicas para la salud masculina: ¿terapia o reforma?*

Y así, siguen tocando temas como el suicidio en los jóvenes, la salud indígena, la salud de la población gay, la salud en el trabajo, la violencia, además de las diversas iniciativas gubernamentales y civiles para abordar algunos de estos problemas. La memoria del evento resalta la forma en que un tema no previsto se convirtió en el principal: el de la salud mental masculina. Después de este evento se ha continuado celebrando conferencias más amplias, se ha construido una agenda de investigación y se incluye la problemática en la formación de recursos en salud.

Experiencias de trabajo con hombres en proceso: algunas lecciones desde el campo

Cuando escuché por primera vez en el grupo la invitación a renunciar a esos privilegios pude poco a poco identificar los posibles beneficios del cambio de actitudes, comportamientos y valores machistas. No quiero decir que todo esto lo acepté así no más, ha sido un proceso lento, fuerte, de lucha conmigo mismo y con la sociedad, o sea, visualizando mi participación dentro de la casa, dentro de la escuela, dentro de la universidad, en las relaciones de pareja; ha sido una vivencia día a día y a cada momento (Jairo Sequeira, 1998).

A pesar de constituir una perspectiva relativamente nueva en el continente, existe una cantidad creciente de programas que incluyen la experiencia de los hombres con relación a



su sexualidad, su reproducción, su paternidad, su violencia o su salud. A nivel de gobiernos se van incorporando poco a poco algunos de los acuerdos y propuestas de las conferencias internacionales (ver anexo). Los programas de planificación familiar actualmente se denominan de salud reproductiva y muchos hablan abiertamente de incorporar la perspectiva de género. Sin embargo, es fácil constatar una brecha entre la incorporación del discurso y una práctica integralmente nueva. En muchos casos la perspectiva de trabajar con varones sigue reduciéndose a incorporar el programa de vasectomía o impulsar el uso del condón.

Las propuestas de las conferencias internacionales y las necesidades que emergen de la investigación y de las experiencias en el campo apuntan hacia direcciones bastante similares en el trabajo práctico. Es claro que la perspectiva de trabajo con hombres se está ampliando rápidamente en cuanto a su potencial. Poco a poco se avanza hacia una perspectiva de género racional e incluyente del fenómeno de la sexualidad. En un evento latinoamericano sobre educación sexual y reproductiva con enfoque de género se concluye que:

El enfoque para el trabajo de género y salud sexual y reproductiva está centrado en las relaciones de poder entre mujeres y hombres, y pretende deconstruir y construir nuevas relaciones de género en sexualidad y reproducción. La meta sería el pleno control que permita disfrutar del propio cuerpo, separando la sexualidad de la reproducción, aún sabiendo que la reproducción es una parte de la sexualidad. Esto significa posicionar la salud sexual y reproductiva como un derecho básico de mujeres y hombres. Esto nos permite afirmar que el punto central de referencia para el trabajo en género y salud sexual y reproductiva son los derechos sexuales y reproductivos sin los cuales no es posible alcanzar la salud (Díaz, 1996).

Probablemente el trabajo más interesante se está dando desde la órbita de las organizaciones civiles que, a pesar de contar con una cobertura y recursos menores, alcanzan a desarrollar programas innovadores aplicados con

los sectores poblacionales con los que tienen influencia. Varias de estas experiencias cuentan con apoyo o se hacen en conjunto con instancias gubernamentales. Entre las experiencias más sobresalientes podemos mencionar los proyectos de educación sexual y reproductiva dirigidos a varones en el contexto de programas que originalmente trabajaban sólo con mujeres y que, a petición de ellas, abren espacios para sus esposos, sus hijos y sus autoridades. Es el caso de ReproSalud —un vasto proyecto dirigido a la población rural andina que está obteniendo logros muy interesantes al trabajar con ambos sexos (Rogow, 2000).

En el ámbito del trabajo sobre paternidad se han desarrollado estrategias para convocar a varones a reflexionar sobre su involucramiento en dicha función. En el caso de México se ha hecho un esfuerzo colaborativo de diversas instancias (IPPF, CONMUJER, UNICEF, DIF, Educación Pública y las Comisiones de Equidad de Género de los Congresos) en torno a una propuesta de Salud y Género y CORIAC, que ha incluido talleres con varones sobre el tema, una campaña de dibujo infantil llamada "Cómo veo a mi papá" y la producción de diversos materiales de difusión. Durante el 2000 se generaron más de 200,000 dibujos expuestos en diferentes niveles, recuperando las formas de ser padre desde la mirada infantil y juvenil.

Con creciente frecuencia se está hablando en el contexto latinoamericano de la "nueva masculinidad", la "nueva paternidad" o, peor aún, del "masculinismo". La mayoría de los investigadores y facilitadores que trabajamos con varones hemos tomado distancia de dicha noción desconfiando de una nueva masculinidad única e instantánea. Hemos aprendido a valorar la necesidad de un proceso más largo de reflexión y de cambio profundo tanto a nivel subjetivo como en el plano cultural y político. Lo que sí puede observarse es el proceso de cambio más a nivel de conciencia práctica y negociación micro en pareja (Schmuckler, 1989) como respuesta, incompleta y tardía, al feminismo y las otras transiciones en marcha.

En el trabajo con jóvenes la preocupación

III.1. Hasta donde el cuerpo aguante: género, cuerpo y salud masculina

por el embarazo adolescente ha llevado a enfocar casi exclusivamente a las jóvenes en esta situación. Existe escasa investigación y mucho menos programas dirigidos a los varones (muchos de ellos No-jóvenes, sino adultos) coparticipes o implicados en dichos embarazos.

Aún así, es creciente la importancia del trabajo con jóvenes de ambos sexos, aunque en algunos proyectos se hacen esfuerzos especiales dirigidos a los jóvenes varones que se encuentran en diversas situaciones de riesgo, además del riesgo potencial que ellos significan para las mujeres jóvenes. En este sentido corre el trabajo colaborativo de Salud y Género con tres instituciones brasileñas (Profundo, Papai y ECOS) en el diseño de materiales educativos para trabajadores de la salud y la educación en torno a la sexualidad, la salud mental, la violencia y la paternidad adolescente.

Otro nivel de cambio esperable estaría dado por el legislativo. Avanzan en el continente las leyes que hacen que los hombres se hagan responsables económicamente de sus hijos abandonados. Pero existe otro ámbito donde el avance es más difícil y que tiene que ver más con la presencia del padre que con su ausencia: la licencia de paternidad, respecto a la cual existen esfuerzos en algunos países latinoamericanos para que se discuta y legisle este derecho. Existe una diferencia radical con varios países europeos, donde esto es una realidad y donde la pareja negocia qué parte toma cada uno del largo período que se les ha asignado. Las posibles ganancias en la vivencia paterna y familiar se ven bloqueadas por una perspectiva economicista que impide un avance en este sentido (Frias, 1998).

Algo similar sucede con el bloqueo que las instituciones de salud (sobre todo oficiales) ponen a la presencia paterna en el nacimiento de sus hijos. La iniciativa de UNICEF de Hospitales Amigos de la Madre y el Niño ha tenido una acogida importante, pero ha dejado fuera a los padres con todo lo que se podría ganar con su presencia en dicho momento en términos de afianzamiento de la

relación de pareja y de una "impronta" psico-social con sus pequeños/as, sin mencionar otros posibles efectos en la negociación de áreas como la anticoncepción o el trabajo doméstico (de Keijzer, 1999a).

En este ámbito, como en el de la reproducción, el péndulo histórico se mueve hacia la participación, algo que se daba ya antes de los procesos de medicalización del embarazo, el parto y la concepción, cuando los hombres estaban de hecho más presentes.

Desde hace 10 años emergen en América Latina programas y procesos reflexivos entre hombres, no sin el apoyo de muchas mujeres, que ya empiezan a articularse entre sí, pero que aún no pueden considerarse un movimiento. Es interesante el surgimiento simultáneo de dichos procesos en Latinoamérica sin conocimiento inicial mutuo y sin influencia de países centrales donde ya llevan más tiempo.

Quizás el laboratorio más interesante al respecto es el que encontramos en los EE.UU., donde existen desde hace tiempo movimientos de hombres identificables y bastante diferenciados. Para dar cuenta de dicha diversidad enlistamos simplemente los diversos movimientos de hombres que Clatterbaugh (1997) registra en la actualidad:

- los hombres profeministas, aliados de la agenda feminista
- el movimiento por los derechos de los hombres que surge en reacción a las conquistas del feminismo
- el movimiento gay con todas sus corrientes
- el movimiento mitopoético, en la búsqueda del crecimiento espiritual y la recuperación de ciertos valores "masculinos" planteados como esenciales
- el movimiento de hombres desde una perspectiva socialista
- el movimiento afroamericano desde un marco islámico⁴
- los "cumplidores de promesas" como movimiento evangélico neoconservador⁵

Tan sólo esta diversidad de movimientos nos aclara que los hombres cambian no únicamente desde la agenda de la modernidad o



los planteamientos feministas hacia la equidad, sino que también viven procesos de transformación desde otros marcos.

El trabajo en espacios de reflexión con varones despierta todo tipo de reacciones entre ellos, desde la curiosidad hasta el rechazo inmediato pasando por la sensibilización y el reconocimiento de la necesidad de cambiar. Uno de los aspectos más impactantes, con los hombres que sí acuden, es cuando se evidencian los costos de una masculinidad estereotipada. Estas reacciones se dan también con las mujeres aunque con variantes que incluyen la empatía, al contactarse con alguno o varios hombres (padres, parejas, hermanos, hijos) de su familia que evidencian tales problemas. A veces también se da la reacción contraria: "Ay, sí. Ahora nos van a salir con que pobrecitos los hombres".

Ni uno ni lo otro: Reconocer costos no significa ser las nuevas víctimas de fin de siglo. Además gran parte de los problemas, a diferencia de las mujeres, son genéricamente autoinflingidos. Simplemente los costos sobre la salud son una ventana para reconocer las formas en que la socialización nos afecta o limita.

Este apartado lo cerraremos compartiendo una reflexión que transmite la mirada de las mujeres al respecto —una mirada que no sólo ubica responsabilidades sino importantes ganancias para los varones:

¿Cuál es la responsabilidad de los hombres en relación con la sexualidad y la reproducción? Para que los hombres y las mujeres vivan sus vidas con todo su potencial, necesitan participar en todos los niveles de la sociedad civil, la vida de familia, la vida pública, el trabajo y el ocio. Esto exige que los hombres asuman muchos papeles de comportamiento que de momento, en la mayoría de las sociedades, son responsabilidad única de las mujeres. Esto daría a los hombres la oportunidad de gozar de los placeres y del crecimiento personal inherente a apoyar a sus parejas en el parto, en la responsabilidad compartida por la crianza de los hijos y la vida doméstica, y en el apoyo a la satisfacción de su compañera a través de la vida familiar y pública. Permite a los hombres experimen-

tar toda la gama de emociones humanas, incluida la ternura y la vulnerabilidad.

Los hombres que disfrutan y asumen la responsabilidad de su propia sexualidad y de sus elecciones reproductivas experimentan la sexualidad más plenamente. Ser un hombre requiere regocijarse en la experiencia de igualdad con las mujeres; y apoyar las elecciones reproductivas de las mujeres y el placer sexual (HERA, 1998).

No cabe duda de que en las cuestiones de género, familia y salud, los varones nos hemos quedado atrás. Aún no logramos percibir claramente que el patriarcado también implica costos para nuestra cantidad y calidad de vida. La relación de pareja, la sexualidad, la reproducción y la paternidad se nos siguen ofreciendo como una excepcional oportunidad para la reflexión, el placer y el cambio. En este sentido, las iniciativas concretas que promueven estas oportunidades son en extremo valiosas.

Finalmente, las instancias gubernamentales y civiles en los campos de la educación, la salud y el desarrollo encontrarán que, en muchos problemas, la participación de los hombres puede ser un importante factor faltante para el alcance de sus objetivos. Hasta ahora los hombres hemos sido una gran parte del problema —es hora de que empecemos a ser parte de la solución.

Dilemas y retos en el trabajo con varones

En diez años de trabajo de Salud y Género y en el contacto con otras organizaciones que trabajan género con mujeres y hombres hemos ido recopilando una serie de retos y dilemas. Los planteamos acá como posibles temas de profundización:

- Ante las múltiples resistencias, ¿cómo convocar a más hombres?
- ¿Quiénes son los que responden? ¿Los que ya están de alguna manera sensibilizados o los que están en crisis de pareja o por los costos acumulados en su salud?
- ¿Cuáles son las mejores ventanas de oportunidad para el cambio a nivel de edad o problemática? ¿Cuáles son los

1.1. Hasta donde el cuerpo aguante: género, cuerpo y salud masculina

temas que mejor pueden convocar?

- ¿Cómo avanzar con hombres hacia la equidad y no crear nuevas inequidades?

¿Podemos entrar en la esfera doméstica o de la salud reproductiva sin que se convierta en nuevo campo de competencia con las mujeres?

- ¿Qué ganamos los hombres en la equidad? ¿Hay pérdidas para las mujeres?

- ¿Cuáles son las formas más eficaces de trabajar "río arriba" es decir, buscando un efecto preventivo en el trabajo con varones? ¿Cuál es la pedagogía de género de mayor eficacia?

- ¿Cómo son los procesos de cambio en los hombres? ¿Qué los facilita y qué los dificulta?

NOTAS

¹ *Salud y Género* es una asociación civil compuesta por mujeres y hombres centrada en el trabajo educativo y de política pública en los diversos temas donde el género afecta la salud de hombres y mujeres.

² Otro eje importante, pero no desarrollado en este trabajo, es la forma en la que el patriarcado está presente en el diseño y funcionamiento del propio modelo médico (Ehrenreich, 1973).

³ En este documento estoy retomando ideas que elaboré para el marco teórico de un programa centroamericano para el CEPAL (2000).

⁴ Recuérdese la Marcha del Millón de Hombres Negros sobre Washington en 1997.

⁵ Esto ya se estudia en América Latina (Brusco, 1995).

BIBLIOGRAFÍA

Alcalá, M.J., *Acción para el Siglo XXI Salud y Derechos reproductivos para Todos*. En: *Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo*. Nueva York, Family Care International, 1994.

_____. *Compromisos para la salud y los derechos sexuales y reproductivos para todos*. En: *Internacional sobre la Población y el Desarrollo*. Nueva York: Family Care International, 1995.

Arber, S. & Ginn, J. (s/f). *Relación entre género y envejecimiento: enfoque sociológico*. Madrid: Madrid.

Arias, R. & Rodríguez, M., *A puro valor mexicano. Connotaciones del uso del condón en el hombre de la clase media de la Ciudad de México*. En: Lerner, S. *Varones, sexualidad y reproducción*. México: El Colegio de México, 1998.

AVSC, SSA, IPPF, CORIAC & Salud y Género, *Memorias del Encuentro "Los varones frente a la salud sexual y reproductiva"*, México. (Mimeo), 1999.

Barker, G., "The Misunderstood Gender: Male Involvement in the Family and in Reproductive and Sexual Health in Latin America and the Caribbean". Erickson Institute, MacArthur Foundation, (Mimeo), 1996.

_____. *¿Qué ocurre con los muchachos?*, Ginebra: OMA, 2000.

Betancourt, E. & de Keijzer, B., *Los hombres enfrentando su violencia*. En: *Memorias del Encuentro Continental sobre Violencia Intrafamiliar*. México: UNIFEM, 1996

Bograd, M. (Ed.), *Feminist approaches for men in family therapy*. The Haworth Press, 1999.

Bonino, L., "Mortalidad en la adolescencia y estereotipos masculinos". Trabajo presentado en las Terceras Jornadas de Atención Primaria de la Salud, Buenos Aires. (Mimeo), 1989.

_____. *Accidentes de tráfico: asignatura pendiente en salud mental*. En: *Red de información sobre hombres (RISH) de CORIAC*. Clave en Conferencia: 1SAL002, Lugar en la Conferencia: SALUD72, Conferencia electrónica Hombres. Info: coriac@laneta.apc.org. / México, DF.

_____. *Micromachismos: la violencia invisible en la pareja*. En: Corsi, J. *Violencia Masculina en la pareja*, Buenos Aires, Paidós, 1995.

Brana-Shute, G. (1979). *On the corner: male social life in a Paramaribo Creole neighborhood*. Illinois: Waveland Press.

Bronfman, M. & Rubin, J., *Comportamiento sexual*

- de los migrantes mexicanos temporales a Los Angeles: prácticas de riesgo para la infección por VIH. En: Figueroa C., B. *México diverso y desigual: enfoques sociodemográficos*. México: Colmex y Somete, 1999.
- Brusco, E., *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press, 1995.
- Burin, M. & Meler, I. *Varones, género y subjetividad masculina*. Buenos Aires: Paidós.
- Caine, W. & Garfinkel, P., *The male body: an owner's manual*. Pennsylvania: Rodale Press, 1996.
- Castro, R., Uno de hombre con la mujer es como una corriente eléctrica: subjetividad y sexualidad entre los hombres de Morelos. *Debate feminista*, año 9, Vol. 18, 1998.
- CEPAL/México, "Salud Reproductiva y Paternidad Responsable en el Istmo Centroamericano". Borrador de marco teórico, México. (Mimeo), 2000.
- Clatterbaugh, K., *Contemporary Perspectives on Masculinity*. Westview Press. 2nd Ed, 2000.
- Connell, R., *Masculinities*. London: Polity Press, 1995.
- _____. El imperialismo y el cuerpo de los hombres. En: Valdés, T. *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. Santiago de Chile: FLACSO/CEPAL, 1999.
- CORIAS, *Por una Paternidad Equitativa* (Cuaderno de trabajo). Programa de Paternidad y Relaciones de Pareja, México, 2000.
- CSUCA, Programa Centroamericano de Ciencias de la Salud, *Cuaderno de salud ocupacional para trabajadores centroamericanos*, San José, Costa Rica, 1984.
- CONMUJER, UNICEF, MILENIO FEMINISTA, *Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer, Declaración de Beijing y Plataforma de Acción*, México, 1998.
- Dankworth, J., Disuadir la violencia conyugal: Hacia una intervención eficaz con los hombres violentos. En: *Des Hommes et du Masculin*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1992.
- De Barbieri, T., Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica. En: *Fin de siglo: género y cambio civilizatorio*. Ediciones de las Mujeres, No. 17. Santiago de Chile: Isis Internacional, 1992.
- Desjarlais et al., *World mental health: problems and priorities in low income countries*. Nueva York: Oxford University Press, 1998.
- De Keijzer, B., La masculinidad como factor de riesgo. En: Tuñón, E. *Género y salud en el Sureste de México*. Villahermosa: ECOSUR y Universidad Autónoma de Tabasco, 1998a.
- _____. Paternidad y transición de género. En: Schmuckler, B. & Langer, A. (eds.). *Familias y relaciones de género en transformación*. México: The Population Council/Edamex, 1998b.
- _____. Los derechos sexuales y reproductivos desde la dimensión de la masculinidad. En: Figueroa C., B. *México diverso y desigual: enfoques sociodemográficos*. México: Colmex y Somete, 1999.
- _____. Reaching men for health and development. En: UNESCO Education Institute. *Questions of intimacy. Redefining population education*. Hamburgo, 2000.
- Deutschendorf, H., *Of Work and Men*. Minneapolis: Fairview Press, 1996.
- Diamond, J., *La menopausia masculina. Cambios físicos y psicológicos en la edad madura*. Madrid: Paidós, 1999.
- Díaz, M. & Spicehandler, J., Foro Latinoamericano: La Incorporación del Enfoque de género en la Capacitación, Implementación, Investigación y Evaluación en los Programas de Salud Sexual y Reproductiva. En: *international Center for Research on Women*. Washington, D.C.: Population Council, 1997.
- Díaz, R., "Outline for a psychocultural model of sexual self regulation". Ponencia presentada en el Seminario "Reconceiving sexuality". IMS/UERJ, Río de Janeiro, 1996.
- Ehrenreich, B. & English, D., *Por su propio bien: 150 años de consejos de expertos a las mujeres*. Buenos Aires: Taurus, 1993.
- Fachel Leal, O. & Fachel, J., Aborto: tensión y negociación entre lo femenino y lo masculino. En: Lerner, S. (Ed.) *Varones, sexualidad y reproducción*. México: El Colegio de México, 1998.
- Figueroa, J. G., La presencia de los varones en los procesos reproductivos: algunas reflexiones. En: Lerner, S. (Ed.) *Varones, sexualidad y reproducción*. México: El Colegio de México, 1998a.
- _____. "La soledad en la paternidad". Transcripción de conferencia dictada en el CIESAS-Golfo, Xalapa, México. 1998b.
- Fuller, N., *Identidades Masculinas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.
- _____. (Ed.), *Paternidades en América Latina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.
- Garduño, M. A., Determinación genérica de la mortalidad masculina. En: *Salud problema*, México, 2001, (En prensa).
- Gilmore, D., *Hacerse Hombre*. Madrid: Paidós, 2004.
- Godelier, M., *La producción de los grandes hom-*

- bres. *Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal, 1986.
- Gutman, M., Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad. *Revista La Ventana*, Universidad de Guadalajara, México, 1998.
- _____. *Ser hombre de verdad en una ciudad de México: ni macho ni mandilón*. México: El Colegio de México, 2000.
- HERA (health, empowerment, rights and accountability), "Desarmando la crítica: documento para la acción". Cocococ, México, 1998. (Mimeo).
- Hernández Bringas, H., *Las muertes violentas en México*. Cuernavaca: CRIM-UNAM, 1989.
- Herrera, de Keijzer & Reyes, Salud y géneros: una experiencia de educación popular en salud con hombres y mujeres. En: *Género y salud femenina*. México: CIESAS, INNSZ y Universidad de Guadalajara, 1995.
- Hill, A., *Viropause / Andropause, the Male Menopause, Emotional and Physical Changes Mid-Life Men Experience*. Nueva Jersey: New Horizon Press, 1993.
- Horowitz, G. & Kaufman, M., Sexualidad Masculina: hacia una teoría de liberación. En: Kaufman, M. *Hombres, poder, placer y cambio*. Dominicana: CIPAF, 1987.
- Huerta Rojas, F., *El juego del Hombre. Deporte y masculinidad entre obreros*. México: Plaza y Valdés / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999.
- Huggins, A. K., "A Report Men's Health Western Australia 1996". Curtin University of Technology, 1996.
- _____. (s/f), "Men's health in rural Australia: death, injury and illness by socialization and location". Perth, Australia. (Mimeo).
- IPPF/RHO & AVSC Internacional, "Memorias del simposio sobre Participación Masculina en La Salud Sexual y Reproductiva: Nuevos Paradigmas". Oaxaca, México, 1999. (Mimeo).
- Kaufman, M., Los hombres, el feminismo y las experiencias contradictorias del poder entre los hombres. En: Valdés, T. & Olavarría, J. (Eds.) *Masculinidad / es*. Santiago de Chile: ISIS/FLACSO, 1997.
- Kimmel, M., La producción teórica sobre la masculinidad: nuevos aportes. En: *Fin de siglo: género y cambio civilizatorio*. Ediciones de las Mujeres, No. 17. Santiago de Chile: Isis Internacional, 1992.
- _____. La masculinidad como Homofobia: miedo vergüenza y dolor. En: Valdés, T. & Olavarría, J. (Eds.) *Masculinidad / es*. Santiago de Chile: ISIS / FLACSO, 1997.
- Lerner, S., Participación del varón en el proceso reproductivo: recuento de perspectivas analíticas y hallazgos de investigación. En: Lerner, S. (Ed.) *Varones, Sexualidad y Reproducción*. México: El Colegio de México, 1998.
- Liendro, E., Masculinidades y violencia desde un programa de acción en México. En: Valdés, T. & Olavarría, J. (Eds.) *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. Santiago de Chile: FLACSO - Chile, 1998.
- Mallart, Lluís i Guimerá, *Ser hombre, ser alguien. Ritos e iniciaciones en el sur de Camerún*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 1993.
- Menéndez, E., *Morir de alcohol*. México: CNCA y Grijalbo, 1990.
- National Men's Health Conference, Australia, agosto, 1995.
- Nauhardt, M., Apuntes para la discusión de una nueva paternidad. En: *Red de información sobre hombres (RISH) de CORIAC*. Clave en Conferencia: 1REP002, Lugar en la Conferencia: REPRODUCCIÓN/2, Conferencia electrónica Hombres. Info: coriac@laneta.apc.org. / México, 1998.
- Ndogn, I. & Finger, B., Male responsibility for reproductive health. *Network*, 18(3).
- Núñez, G. (1994). *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*. México: El Colegio de Sonora, 1998.
- _____. Desconstruyendo la homofobia. Una lectura política del erotismo. En: *Género y Violencia*. México: El Colegio de Sonora, 1997.
- ONU, Medidas clave para seguir ejecutando el Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo. En: "Informe del Comité Especial Plenario del vigésimo primer periodo extraordinario de sesiones de la Asamblea General". Relatora: Gabriela Vokovich, New York, 1999.
- Raju, S. & Lonard, A., *Men as supportive partners in Reproductive Health: moving from rhetoric to reality*. Nueva Delhi: Population Council, 2000.
- Ramírez, A., *Violencia masculina en el hogar*. México: Pax, 1999.
- Rodríguez, A., La masculinidad y los empleos no tradicionales: el caso de los enfermeros. *Revista La Ventana*, No. 8. Universidad de Guadalajara, México, 1998.
- Rodríguez, G. & de Keijzer, B., *La noche se hizo para los hombres*. México: Edamex y Population Council, 2001.
- Rogow, D., *Alone you are nobody, together we float: The Manuela Ramos Movement*, Serie Quality.



- Nueva York: The Population Council, 2000.
- Ruz, M. H., La semilla del hombre. Notas etnológicas acerca de la sexualidad y reproducción masculina entre los mayas. En: Lerner, S. *Varones, sexualidad y reproducción*. México: El Colegio de México, 1998.
- Sabo, D. & Gordon, F. (Eds.), *Men's health and illness: gender, power and the body*. California: Sage, 1995.
- Sáez B., C., Violencia y proceso de socialización genérica; enajenación y trasgresión, dos alternativas extremas para las mujeres. En: *Violencia y sociedad patriarcal*. Madrid: Pablo Iglesias, 1990.
- Schmuckler, B., Negociaciones de género y estrategias femeninas en familias populares. *Revista Paraguaya de Sociología*, año 26(74), 1989.
- Seidler, V., Los hombres heterosexuales y su vida emocional. *Debate Feminista*, año 6, II, 1992.
- Sequeira, J., Grupo de hombres en contra de la violencia de Nicaragua. En: Valdés, T. & Olavarría, J. (Eds.) *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. Santiago de Chile: GLACSO - Chile, 1998.
- UNESCO, *Roles masculinos y masculinidades desde un punto de vista de una cultura de la paz*. Informe de Grupo de Expertos, Noruega, 1997.
- Valdés, T. & Olavarría, J. (Eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. Santiago de Chile: FLACSO - Chile, 1998.
- Viveros, M., Pa'bravo... yo soy candela, palo y piedra. Los quibdoseños. En: Valdés, T. & Olavarría, J. (Eds.) *Masculinidad / es*. Santiago de Chile: Santiago de Chile, 1997.
- Williams, R., *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península, 1977.
- Yablonsky, L., Padre e hijo. En: *Manual Moderno*, México, 1993.



1.2.

Salud se...

Abor...

sexual y...

no fue f...

iendo r...

onde s...

neo y d...

neque o...

pas. Al n...

ablado o...

pas estr...

tes: sin...

apropiar...

la medio...

es la fus...

tamiento...

tics vec...

as para...

recurre...

tar las e...

naturale...

queden...

sexual.

El o...

ocurrido...

salud, al...

moviles...

de la p...

entrena...

civil), as...

"Rodrig...

mas de...

III.2. CUERPOS MASCULINOS QUE RESISTEN Y MUJERES DE SOMBRA PESADA

Gabriela Rodríguez y
Benno de Keijzer (Coords.)*

Lo masculino, como sucede en muchas otras cosmovisiones, incluye los valores de la luz, el fuego, la vida y la gloria, mientras que lo femenino incluye los de la oscuridad, el agua, la muerte y la sexualidad.

A. López Austin

Salud sexual y reproductiva

Abordar los temas en torno a la salud sexual y reproductiva en el trabajo de campo no fue fácil. En Iguanillas, la sexualidad sigue siendo un campo oscuro y silenciado, en donde se da ese estado de sacralización del sexo y de fusión entre la magia y la biomedicina que caracteriza a tantos pueblos de nuestro país. Al no existir una clínica o un médico en el poblado, la gente asume y desarrolla sus propias estrategias para enfrentar las enfermedades sin abandonar su cosmovisión mágica, apropiándose selectiva y pragmáticamente de la *medicina científica o moderna*. La respuesta es la fusión y no la sustitución; aceptan el tratamiento occidental que se ofrece en los pueblos vecinos cuando los practicantes son eficaces para curar enfermedades de causa natural, y recurren a los médicos *tradicionales* para tratar las enfermedades que tienen causas sobrenaturales—*la sombra, el susto, o el mal*—que pueden tener una relación directa con la vida sexual.

El contacto con la medicina occidental ha ocurrido en las consultas en los centros de salud, al atenderse los partos, en los servicios móviles que llegan al poblado y en el discurso de la promotora de salud de la comunidad (entrenada por la SSA y por una organización civil), así como en las enseñanzas escolares

sobre higiene y educación para la salud. Se acude con frecuencia a los médicos privados, *de paga*, o a la Secretaría de Salud y al Seguro Social que ofrecen sus servicios en Chietla. Cuando es necesario, se trasladan al hospital de segundo nivel ubicado en Izúcar de Matamoros.

Los temas del SIDA y de la planificación familiar fueron dos vías efectivas para abordar el tema de la sexualidad, para que los investigadores se acercaran a la comprensión de las prácticas preventivas y para conocer las varias concepciones en torno al comportamiento sexual y reproductivo. Los moradores de Iguanillas se apenan cuando se refieren al cuerpo; bajan la vista si se les pregunta directamente algún aspecto de la vida sexual, o se disculpan antes de expresar cualquier término relacionado con el cuerpo: *con perdón de usted*, dicen. En su discurso casi no aparecen menciones directas de las prácticas sexuales—salvo ante preguntas de los investigadores—, y se dan referencias al deseo y al placer indirectamente, cuando se abordan las enfermedades sexuales. Las enfermedades que refieren hombres y mujeres no son las mismas; mientras que ellos exhiben un amplio bagaje de saberes populares sobre algunas enfermedades de transmisión sexual y se refieren también, aunque indirectamente, a problemas de abandono y desamor, entre las mujeres no cir-

* Rodríguez, Gabriela y Benno de Keijzer (Coords.), *La noche se hizo para los hombres (sexualidad en los procesos de cortejo entre jóvenes campesinas y campesinos)*, Population Council-Edamex, México, 2000.

cula información sobre enfermedades venéreas y sí, en cambio, hablan muy directamente de cómo puede afectarse el comportamiento sexual a través de fenómenos mágico-religiosos como *la sombra* y *la brujería*. Además, ellas reconocen de forma abierta los problemas de la violencia, el abandono, el abuso sexual y el aborto. Los reconocimientos y los silencios tan selectivos entre hombres y mujeres son una expresión de la división cultural tan drástica que en este pueblo crea dos cosmovisiones de la sexualidad: la de los varones y la de las mujeres.

En muchas ocasiones, la magia constituye una alternativa para proteger al individuo en situaciones críticas frente a enfermedades, muertes y catástrofes, y ante la sexualidad. Recurrir a la magia confirma su carácter crítico, la incapacidad de solucionar estas situaciones con los recursos materiales próximos. Se trata de la extensión de una situación de miseria material, tal y como lo afirma de Martino (1981).¹ El mundo popular subalterno necesita detener la historia, repetir la seguridad, aunque éste genere un proceso de explotación y dominación. El drama mágico consiste en deshistorizar los procesos como respuesta ante la miseria económica, cultural y psicológica, una respuesta que no es exclusiva de los más pobres, pero que tiene significaciones particulares cuando se enfrentan necesidades o problemas, de cara a los cuales no se dispone de otros recursos concretos de solución. La magia no se relaciona necesariamente con mejores condiciones de salud, sino que por lo general va acompañada de altas tasas de mortalidad infantil y morbi-mortalidad general, así como de cuadros psicopatológicos ligados a la *miseria psicológica*.

Los hombres y las mujeres de Iguanillas tienen diferentes expresiones y percepciones acerca de esta clase de miseria. El proceso de alcoholización, por ejemplo, es un fenómeno con una importante presencia en el mundo masculino. *Hasta donde el cuerpo aguante*, dicen los varones, para explicar el desgaste del cuerpo y que puede referirse indistintamente al consumo de alcohol o al trabajo. Las

mujeres también hablan del alcoholismo con enojo y desilusión, y lo relacionan con la violencia masculina y la presión sexual. Aun las muchachas más jóvenes, en la primera ocasión que los investigadores se reunieron con ellas, señalaron como un problema principal que los muchachos tomaban y fumaban mucho. De hecho, cuando definieron al hombre con quien les gustaría casarse, las primeras características que señalaron fueron: *alguien que no tenga vicios y que sea trabajador*.

Desafortunadamente, son pocas las mujeres que logran unirse con un hombre así. Entre las casadas, son innumerables los relatos sobre alcoholismo y violencia de los maridos; el tema tiene una connotación tan negativa que no siempre se le invoca con palabras directas: *ahí fue donde agarró eso*. También suelen recurrir al ademán clásico que lo describe pero no lo nombre (la mano derecha con el pulgar y el meñique extendidos imitando la acción de beber una copa o una botella).

Usos y abusos del cuerpo masculino

Entre los hombres de Iguanillas, el cuerpo es, antes que nada, un instrumento de trabajo que hay que usar y cuidar; paradójicamente el cuerpo es también un blanco muy importante del descuido y la autodestrucción: receptores de fumigantes, de tabaco y alcohol, así como de los virus, bacterias y parásitos que se transmiten por vía sexual.

Los cuerpos jóvenes deben cuidarse porque *todo por servir se acaba*, aunque a los jóvenes, por ser *nuevos* y para protegerlos, se les excluye de las prácticas de fumigación (cosa que los adultos realizan sin ninguna protección). Después de los 16 años se les permite fumar, siempre y cuando consuman suficiente leche, la cual, de acuerdo con sus conocimientos y experiencia, contrarresta parcialmente los efectos dañinos de las sustancias que se esparcen.

El alcohol se hace presente, sobre todo los fines de semana y también en toda ocasión festiva. En las bodas, los bautizos y los bailes

2.2. Cuerpos masculinos que resisten y mujeres de sombra pesada

la distribución de los espacios responde a los actos de comer y beber, los cuales dividen claramente a hombres y mujeres. Mientras ellas preparan, calientan y sirven la comida a los niños y a los invitados, los varones forman grupos aparte en los que el centro de la atención es la botella de alcohol; alrededor de ella, los hombres ríen y conversan, y solamente a ratos se desprenden para bailar una pieza o para buscar más bebida.

Cuando toman es cuando hablan de amores y de la necesidad de olvidar. Mario utiliza un trago como sinónimo de *un olvido*:

Aquí para todo toman, te invitan "un olvido", que si porque te dejó tu mujer, que si porque ya llegó a visitarte... puros pretextos, toman ¡hartísimo!

Las canciones que escuchan expresan y refuerzan la relación simbólica entre el alcohol, el amor y el olvido. En la boda de Alma el grupo musical interpretaba la siguiente canción:

Yo quisiera hoy ahogarme en el alcohol
voy a escribir en mi diario
voy vagando por el mundo,
¡ay qué dolor tan profundo!
vivir triste y solitario.
Con tanto sufrimiento
así cualquiera se muere,
si he venido a este mundo... es pa' sufrir.
Vivo tomando porque el trago me ayuda a
olvidar
ese amor que puede causar la muerte.
Y si el amor se convirtiera en aguardiente
ahí ¡me ahogaba de borracho!

En esa oportunidad, Celerino, papá del novio y por ello organizador y patrocinador de la boda, dio ocasión para participar de su borrachera. Celerino tiene una personalidad muy alegre, y con el alcohol se explaya y ríe mucho más, baila con una soltura sorprendente con cualquiera de las muchachas que se deje.

La presión para beber y fumar es fuerte, reproduciendo lo que ocurre en muchas otras regiones del país: al hacerlo se prueba la masculinidad, mientras que negarse o dejar de hacerlo la pone en entredicho. Las formas de control que ejercen los hombres se revelan cuando Isabel afirma que fueron los amigos los

que provocaron que Celerino, su marido, *agarrara la copa* y empezara a dar mal ejemplo a sus hijos, cuando cumplían nueve años de casados:

Se ofreció en que le dieron, lo nombraron de presidente auxiliar del pueblo, ahí fue donde agarró eso... los mismos amigos ve que los provocan ¿no? Pues "que la mujer te regaña", que "la mujer te manda" y que no se qué tantas cosas les dicen ellos por... demostrar que no, pues lo "acectan" si le digo, jué' un día domingo.

El investigador del equipo fue objeto de frecuentes presiones para beber con otros hombres como medio de socialización; sin embargo, con las familias de mayor confianza encontró respeto si decidía no hacerlo. Cuando culminaba el trabajo de campo aceptó una cerveza de un grupo de hombres que tomaba en una de las esquinas; uno de ellos exclamó con gusto: ¡Ah, entonces sí es hombre! Todo está dicho.

Tanto en las fiestas como en las montadas de toros se toma profusamente; los jinetes incluso llegan a montar con botella en mano. Las reuniones comunitarias son también ocasión para tomar.

Después de las asambleas ejidales se manda traer cajas de cerveza en torno a las cuales la vida social continúa. Si bien en Iguanillas no existen cantinas como tales, hay tiendas que prácticamente lo son. Existen por lo menos tres esquinas en las que grupos de hombres, jóvenes maduros y mayores, presos del alcoholismo, estaban en estado de ebriedad permanentemente.

En términos generales, las esposas responden con enojo o impotencia frente al alcoholismo; pero sus reacciones no parecen alterar la situación. Elena muestra su enojo cuando Fabián se va a las asambleas y regresa tomado; pero su lugar subalterno le impide cualquier reproche. Un día que los investigadores desayunaban con ellos después de una de esas asambleas, su nieto más pequeño hablaba con ingenuidad:

Ayer mi "agüelito" se puso borracho.

La reacción al comentario no se dejó esperar: miradas penetrantes del abuelo y la



abuela lo callaron de inmediato. Y es que desde la visión de Fabián, tomar es correcto siempre y cuando sea los fines de semana y se asista a trabajar al día siguiente; pero él no justifica el alcoholismo ni considera adecuado meter en ese problema a la Virgen, ni a Dios. En sus propias palabras:

Yo empecé a tomar desde los 18 ¿y acaso me hice alcohólico?...esos que van a...a hacer promesas...yo no jes como jugar con la virgen!, porque ahí se para, sólo para las enfermedades sobrenaturales, ¡las que manda Dios, y quién más las va a mandar!

Aunque en el discurso de los hombres y de las mujeres es evidente la existencia de un estigma hacia quienes *tienen ese vicio* (el alcohol), la respuesta se concreta a regaños o golpes a los hijos solteros cuando toman demasiado. Frente a los maridos e hijos casados que toman, las mujeres sólo expresan quejas y una aceptación pasiva del problema.

Entre los hijos casados de la siguiente generación, la situación no parece haberse alterado. Javier, por ejemplo, ya está casado y puede hablar con orgullo de cómo anduvo de *canijo* el día anterior, cuando se fue a beber a Atencingo con sus amigos y hasta perdió una grabadora. La idea de la virilidad unida al rasgo de aventurero y *canijo* está en todas partes, en el lenguaje, en las imágenes, en la reacción de las mujeres.

Mientras Javier narra la aventura, Mariana, su mamá, le cura la cruda. Como toda una experta, le da una friega de alcohol y le inicia un tratamiento con gotas *aversivas*, que hacen que vomite y rechace el alcohol. Frente a esta escena fue inevitable fijar la atención en la camiseta que Javier usaba ese día: tenía la imagen de un perro *bulldog* y la leyenda *Real bad dog*. Habla Javier:

Aquí no hay diversiones más que tomar. Allá (se refiere a Estados Unidos) se toma menos, se toma sólo el día de descanso. Si tomas en días de trabajo baja tu desempeño, estás molesto y puedes tener problemas con el patrón. Aquí hasta toman entre semana.

Antes de que Javier terminara la frase se escuchó una voz femenina que desde el lava-

dero dijo en tono irónico: ¡entre semana!... Se trataba de Mela, su esposa, aludiendo a la *borrachera del declarante la noche anterior: es que está enojada porque me fui de canijo* — agrega Javier—, justificándose entre apenado y orgulloso.

Las causas de muerte entre la población adulta coinciden con nuestra apreciación del problema del alcohol; las referencias más comunes son las muertes de adultos por cirrosis hepática: *mueren hinchados*, nos refieren. Las muertes de los jóvenes están más relacionadas con la violencia y con los accidentes. Muchas veces, la violencia es parte del proceso temprano de socialización de los hombres y se relaciona con conflictos políticos y económicos que se hacen presentes aún entre los jóvenes de hoy. Como lo señala José:

Hay muchas ambiciones. No se quieren hacer las cosas para todos. Piensan para que van a perder el tiempo trabajando para todos. Unos piensan una cosa y otros otra, pero no lo dicen. Luego jalan para lados distintos.

Antes solían pelear hasta matarse. José narra una escena de la que fue testigo a los 12 años. Llegaron a matar a su tío en la casa; él era presidente municipal y había amenazado con denunciar a unos individuos que estaban sembrando marihuana en la sierra. Tomando en cuenta que en esta región la violencia ha sido históricamente un recurso para enfrentar los conflictos, todo parece indicar que algunas de las confrontaciones actuales entre los grupos de jóvenes son huellas heredadas de las luchas de generaciones anteriores.

El 31 de octubre de 1996 los responsables de la investigación presenciaron un conato de violencia con tiros al aire entre dos grupos de jóvenes que participaban en las *mojigangas*. Según lo explicó José posteriormente, durante una entrevista, se trataba de un conflicto entre barrios en virtud de diferencias entre las familias Canales y Ledesma. La disputa viene de varias décadas atrás, desde que se hizo la asignación original de tierras para conformar el ejido. Los Ledesma consiguieron las tierras con mayor afluencia de agua, a la entrada del pueblo, mientras que los Canales se venían

obligados a perforar pozos para conseguir el agua. En la actualidad, los jóvenes de ambos campos reviven esos conflictos hasta en las situaciones de cortejo, cuando surge la competencia por alguna de las muchachas del campo opuesto.

En opinión de José, la violencia ha disminuido en nuestros días, sobre todo los casos de muerte o de lesiones graves. A pesar de esto, siguen ocurriendo actos violentos dadas las rivalidades entre pueblos y por asuntos relacionados con el cortejo y el intercambio de mujeres. Cuando los muchachos van a San Nicolás a ver a las muchachas, los de allá los corretean (un término que incluye la agresión física), y cuando alguien de allá llega a Iguanillas, los de acá les pagan con la misma moneda: los esperan a la salida del pueblo y les pegan su correteada.

El vínculo entre violencia y alcohol se debilita ante la moderación, por lo menos en los relatos de las muchachas, quienes se expresan de forma positiva frente a la ingesta moderada de bebidas alcohólicas de los hombres. Habla Elia:

El nunca se emborrachaba cuando estaba conmigo, así, de... al grado de ponerse borracho no, siempre se tomaba dos, tres cervezas ¡y hasta ahí!

Las jóvenes solteras están excluidas de estas prácticas. Tomar frente a los hombres equivale a desobedecerlos, lo cual representa un desplante de afirmación femenina que puede poner en riesgo la continuidad en una relación de noviazgo. Hacer beber a las muchachas es también una estrategia masculinizada para poder abusar de ellas. Elia argumenta:

Aca nomás toman los hombres... bueno, muchas también, pero a escondidas. Yo a veces tomo, cuando le pido permiso a mi mamá y a mi papá; pero a veces a él no le gustaba. Luego íbamos a las discos de Chietla, nos sentábamos así, y llegaba mi amiga y le tomaba su refresco, a mí mi refresco y a él su cerveza. Luego le decía yo, Ernesto ¡danos una cerveza! Y a mi amiga sí le daba. Y ¿por qué a mí y a mi no?—le digo—, dice mira—dice— ella se quiere quemar, que se queme, tú no, tú eres una señorita—dice—y una señorita

decente, delante de hombres no debe de tomar. Porque después—dice—, no pues la emborrachamos a la vieja y la hacemos así y así más, pues un hombre así piensa. Tú nunca debes de tomar delante de los hombres ni fumar. Mi amiga sí luego tomaba en las discos y se ponía a fumar con ellos, y yo nada más viéndolos. Me decía luego: ¿quieres fumar?, qué—le digo—, ¿no estás viendo que tu pariente se enoja? Dice: pues no le hagas caso, mándalo a la chingada, luego me decía.

Acudir a los bailes es peligroso, sobre todo si hay que ir a poblaciones aledañas. En una ocasión, Elia y su sobrina de México venían con unos amigos que habían conocido en un baile y que se ofrecieron a regresarlas a Iguanillas al terminar el festejo. Los varones venían muy tomados y eran violentos; de hecho, intentaron violarlas cuando el auto se descompuso en el camino. Ellas se defendieron arañándolos, picándoles los ojos e inventando que una de ellas estaba enferma del corazón:

Como ella es de México, tiene más experiencia; pero lo que nos salvó fue que nos encomendamos a la Virgen.

Según los informantes de este estudio, la práctica del tabaquismo se adquiere antes que la de la ingestión de alcohol, en la etapa de la secundaria. José narró cómo su madre lo golpeó cuando regresaba de un baile, en la madrugada, con su primera borrachera encima.

Las nuevas generaciones reproducen la misma relación que tuvieron sus padres y abuelos entre beber, amar y olvidar. La amiga de Elia le contó cómo estuvo la borrachera antes de que su novio Ernesto, alias el Colas (porque usaba cola de caballo), se fuera a trabajar a Nueva York. Comenta Elia:

Me dice ella, dice—, ya se pasó dos semanas dándose una despedida—dice—, bien borrachos que terminan... y empiezan a cantar harto una canción de brindis, "Tú traición" y brindando que dice ¡por Ella!, aunque mal pague. ¡Pinches escuincles!... sí—dice—, siempre están brindando por ti.

La presión sexual de los muchachos cuando toman la refieren constantemente las jóve-



nes informantes. Hay también algunas referencias al consumo de marihuana, sobre todo entre los jóvenes que vienen de San Nicolás. Esperanza rompió con su novio de allá por sus presiones y sus vicios; señala:

Sí se pasaba, porque luego a veces me quería tocar así el cuerpo y pues yo me escamaba mucho. Y yo luego le decía ¿sabes qué?, vamos ir paso a paso, primero vamos a conocernos mejor, y... es que él luego se drogaba mucho... Con Resistol y con marihuana, echaba bronca por cualquier cosa y por eso a mí no me gustaba, jera bien desmadroso!

El cuerpo femenino y la magia en la sexualidad

Los responsables de esta investigación ofrecieron una charla sobre el SIDA para madres y padres de familia de la telesecundaria. En ella surgieron las primeras pautas para entender sus conceptos acerca de la sexualidad femenina. Se exhibió un video educativo² en el que una mujer campesina se contagia de VIH/SIDA. En el argumento queda claro que al regresar el marido de California y no avisarle a su esposa que está contagiado de la mortal enfermedad ella la adquiere por contacto sexual. Después de la proyección el grupo fue dividido entre hombres y mujeres; las discusiones fueron interesantes.

En el grupo de madres de familia, al que se integró la directora de la escuela, hubo una descalificación hacia el protagonista: se le catalogó de egoísta y deshonesto por no avisarle a su esposa que estaba infectado con el VIH/SIDA y evitar el contacto sexual para que ella no se contagiara. Con las primeras afirmaciones se dio a entender que estos temas pueden hablarse en pareja e inclusive imaginan que es posible negociarlos. Algunas de las afirmaciones de las mujeres fueron:

—Pues yo entendí que el señor estaba enfermo y no le dijo a ella, así que la contagió por egoísmo.

—El "escureció" lo que tenía, él le hubiera dicho la verdad, porque si le hubiera dicho la verdad ella ya puede tener relaciones y

protegerse.

A la maestra de la escuela lo que más le llamó la atención fue la *recriminación*. Al no aclararle que estaba enfermo, él no debió aceptarla pues sabía de su enfermedad. Después se enfrascaron en una discusión que permitió el acercamiento al significado que ellas le dan a los deseos sexuales. Reconocen que el deseo sexual es una realidad tanto de los hombres como de las mujeres —una está ganosa—, y lo entienden como una fuerza arrolladora que se impone a la voluntad.³ Hay también una concepción dicotómica del deseo en relación con el género; reconocen esencias masculinas y femeninas diferentes, y mecanismos corporales cuya fuerza es mucho más difícil de controlar por parte de ellos, con lo cual queda justificado el hecho de que los varones tengan contactos sexuales mientras están allá, en el otro lado, mientras las mujeres pueden aguantarse. En la misma sesión de grupo los investigadores atestiguaron distintas versiones en torno al tema:

—Pero si yo sé que está infectado pues mejor yo ya no haría nada, yo ya no dejaría que me molestara.

—No, pero cómo no vas a tener relaciones si luego dilatan mucho.

—Inv: ¿Qué pasa cuando dilatan mucho?

—Pues, con perdón de usted, pero... una está "ganosa".

—Pero más vale tu vida que un resbalón.

—Es que el amor es el amor...

—Sí, pero cuando uno lo piensa es porque... ya lo hizo... así que, sería mejor cuidarse desde antes... Uno ya sabe que ellos allá se meten con viejas.

—El hombre tiene una naturaleza más "prepotente".

—Sí, ellos tienen "alta temperatura". Nosotras tenemos el desahogo de cada mes. Nosotros podemos aguantarnos.

—Inv: ¿Se refiere a la regla?

—Sí, usted sí me entiende, ya con la regla uno se desahoga, pero ellos no, ellos no tienen regla, así que tienen que meterse con otras viejas.

En estas conversaciones las madres de familia mostraron estar conscientes de sus deseos sexuales y de la fuerza de las representaciones dualistas de género que regulan los

III.2. Cuerpos masculinos que resisten y mujeres de sombra pesada

modos de expresión y satisfacción sexual.

En otro relato, Valentina (23 años) se refiere a sus experiencias sexuales en el primer año de vida conyugal y aclara mucho mejor la oposición frío/caliente y su relación con las atribuciones de lo femenino y lo masculino. Su discurso expresa, además, una concepción del deseo como una energía sexual que se gasta, una fuerza engendradora vinculada al semen como sustancia vital; mientras tanto, su complementario femenino son fuerzas negativas que genera la mujer—una idea hermanada a la de la muerte y las sombras. Dentro de esa dialéctica surgen diversas enfermedades sexuales, como la que sufrió por un tiempo su mari-

Inv: Por ejemplo, ahora que se fue tu esposo al otro lado ¿cuántos meses?

Valentina: ¡Mmm, pues ya lleva cinco!

Inv: ¿No lo extrañas?

Valentina: Es que, mire, yo, cuando estaba él aquí, ve que yo, ya me tenía ¡hasta acá! Yo ya no quería yo ¡nada!

Inv: ¿Por qué?

Valentina: Pus no sé, yo, me, yo no sé, pero, yo ¡me choca a mí eso!

Inv: Te choca qué, ¿el sexo?

Valentina: Sí. Después tanto y tanto como que uno ¡como que aburre a uno! Más a uno, por... siente uno, es que tan... es que eso también como que, como que cansa a uno, a otro día se siente uno como sin fuerzas, no tienes ganas ¡ni de hacer tortillas! Y uno, pus uno ¡tiene uno que hacer el quitacer de la casa! O sea, como que sen... yo sentía que como que eso me quitaba a mí fuerzas, a mí.

Inv: ¿Estabas cansada?

Valentina: Ajá, yo me sentía yo como cansada.

Inv: ¿Y ahora, no tienes ganas de que venga él?

Valentina: Pues ¡viera que 'orita no! Casi no. Es que le digo que así estoy bien, me duermo y tranquila y ni quién me esté diciendo nada. O sea, pues que nadie te esté ahí molestando en la noche.

Inv: ¿Qué significa "molestar" para ti, "que te molestaba de noche"?

Valentina: Pues, o sea que luego que empezaba ¡que abrazar y que besar y que, ¡que pues, que ya pues que ya están que

quiere, que quieren pues a, o sea entregarse uno! Y uno pus, como 'orita que ve que va uno a lavar, y se imagina y a la noche con el marido ¡Mmm, pues a dónde va uno a dar y mañana párate temprano! Y es que también... ellos también se cansan, como los trabajos son bien pesados se cansan también, se sienten sin fuerzas, sin ganas de hacer nada, les da flojera.

Inv: ¿Alguna vez llegaron a gustarte?

Valentina: ¡Pues sí! Le digo que pues uno, o sea, ve que dice que, que trabajos es que aprueba uno ¡porque después quiere uno! Y pues cuando uno, cuando uno tiene uno ganas no... por le dice un pos que... o sea pos que quiere uno entregarse a él... y ellos aunque a veces están cansados, pus aunque no quieren y tanto y tanto pos ¡órale!

Inv: ¿Cuándo empezó a ser pesado?

Valentina: Como al... como a los siete meses ¡porque él se enfermó! Se enfermó y le 'bían dicho los médicos que era de jeso!

Inv: ¿De qué se enfermó?

Valentina: Pues se enfermó pues, o sea lo... se enfermó. Cómo le diré pues, cómo le diré... se enfermó él, es que él es bajo ¡ay! Es que ¡cómo le diré, ay! ¡Cómo es ese dicho!... este... es ¡cómo le diré, cómo le diré! Es, por decir que luego dicen no, pus que fulana tiene la sombra muy pesada, por decir, pues ta... o sea tanto y tanto hacer, hacer tanta relación él se enfermó.

Inv: ¿Eso le dijo el médico?

Valentina: Sí, le dijo un médico. Que era de eso, y ¡por eso se enfermó! Y pus que ya ve que uno cuando está uno pues, de recién juntados, pues... casi... quieren casi toda la (risa) noche.

Valentina: Y este... y eso es lo que le 'bía dicho el doctor que si tenía su esposa pues que mejor, que no pues, que no hiciera que aunque durmiera con uno pero que no hubiera nada.

Inv: ¿Pero qué síntomas tenía?

Valentina: Pero y como yo ya estaba yo embarazada, también ya no ya no quería yo nada.

Inv: ¿Y qué es, pero cómo era su enfermedad, qué era?

Valentina: Dolor de cabeza, este... se sentía cansado, no quería hacer nada, y qué más, qué más, que le daba un dolor aquí



en su... porque le agarró 'actritis' ¿'actritis?', gastritis, sí ¡gastritis! Después que le 'bían dicho que era una úlcera... y que tenían, que lo iban a operar ¡pero no! O sea sí se enfermó ¡ya no salía él a la calle! y ya no más estaba aquí. Y decían que tenía yo la sombra muy pesada... yo.

Valentina: Que yo lo quería enfermar.

Inv: ¿Quién lo decía, el médico?

Valentina: No, las gentes. Y luego fami... familiares que tiene uno, sí—no, pos es que ¡tiene la sombra bien pesada! Por eso fue que él no, pos o sea no... pos... para decirle si, pensaba pues que, que pensaba pos ¡que eso se iba a acabar luego! Que ya ve ¡de que y se agarran, y se agarran!...

Inv: ¿...que pasó eso, que ya no estuvo enfermo, que estuvo bien otra vez?

Valentina: ¡Sí, o sea! Pero ¡mmm, casi ya no!... y después dice—no, que—porque luego hasta nos enojábamos porque yo ¡no quería yo! ¡Y pior cuando estaba yo embarazada! ¡Hijolas, me daba harto asco a mí! ¡Según aguan...! Es que le digo que hay hombres pues que son, o sea más altos de temperatura, ¡pero yo no! Yo o sea, pues soy más... más baja de temperatura y él no.

En el relato de Valentina es claro que la familia la culpa de la enfermedad de su marido; ella misma se asume como culpable apoyada en la explicación de la *sombra pesada* que ciertas mujeres poseen y transmiten a sus compañeros por vía sexual. Las demandas sexuales que recibe son paradójicas: debe acceder a los frecuentes deseos sexuales de su marido y rehusarse al contacto para evitar enfermarlo... en la distancia forzada por la migración de su marido ha encontrado finalmente mayor tranquilidad. Eladio, su marido, otro importante informante de este estudio, nunca refirió nada sobre esta enfermedad que sufrió, no sobre el efecto de la *sombra* de las mujeres.

Algo parecido vivió Alma en sus primeros años de vida marital, aunque la enfermedad del marido se combinó con los celos y la violencia, dos temas que aparecieron vinculados constantemente en los relatos de las mujeres, sobre todo entre las casadas o unidas. Como Alma lo dejó un tiempo y las cosas han mejo-

rado últimamente, ahora están por casarse por la Iglesia después de nueve años de vida conyugal. En este caso la brujería de las mujeres actúa contra el deseo sexual masculino.

Inv: ¿Qué significa este paso que vas a dar, del matrimonio religioso, por qué lo decid... bueno tú lo decidiste, o quién lo decidió?

Alma: Pues los dos, los dos lo 'decidimos', porque como le digo pues ya, le dije, a él le digo: pues ya, ya te, para nueve años, que tenemos ya juntos, pus ya, ya le digo ya hay que casarse ya, hay que, formar nuestra vida más normal ¿no?, porque o sea antes, teníamos más problemas, que ahoy.

Inv: ¿Como cuáles?

Alma: Pues le digo a veces por celos, también, pero...

Inv: ¿Es muy celoso Saúl?

Alma: Pue antes era, le digo seguido nos peleábamos, seguido este, teníamos problemas, y ahoy ya no, o sea ya...

Inv: ¿Alguna vez te golpeó?

Alma: Sí, sí, a llegaba a golpearme pero, este, pues como unas cuatro veces, o sea no feo, pero sí, o sea sí llegó a golpearme, y una vez, lo dejé (ríe), me fui con mis papás, y este tardó un mes, y este, al mes fue, fue a verme y pues ya me vine de nuevo con él. Él me pegó, pero este fue por... ah porque este... o sea teníamos problemas porque él decía que, que yo, y que mi mamá lo teníamos embrujado ¿no?, o sea él cree mucho en eso, y este, entonces, este, pues yo la verdá entonces sí seguido mepegaba, y entonces este o sea porque...

Inv: ¿Por qué sentía que estaba embrujado, qué síntomas tenía o por qué?

Alma: Pues o sea que él se sentía muy agitado y este, que sentía algo en la garganta, y este, ¿qué más sentía?, sentía...

Inv: ¿No tenía problemas sexuales?

Alma: Sí pues o sea, sentía que no o sea, no tenía ganas de ir a... hacer el amor, o sea eso era lo que él sentía ¿no?... y este y, en eso fue lo que él me dijo ¿no?, que porque yo y mi mamá lo teníamos así... un día, un día él llegó bien chupado, o sea que de la garganta, y aquí del estómago ¿no?... o sea bien, unos moretones aquí, aquí en el estómago tenía, y pues la verdad yo me enojé ¿no?, y le digo pues 'tán porque

III.2. Cuerpos masculinos que resisten y mujeres de sombra pesada

entonces me di cuenta que había ido con ella, con mi suegra. Que seún que lo llevaba a cura, y entonces le o sea, o sea yo pensaba en eso sino que yo pensaba que él me engañaba ¿no?, pero mi mamá me dijo, dice: no hija, dice, no tengas miedo, dice, que Dios sabe que, que no hemos hecho nada de eso (se refiere a la brujería), y o sea yo le dije a ella, y entonces aquí este, mi mamá le dijo a mi suegra, delante de él, dice: sí dice, este, este ustedes dicen que yo tengo embrujado a Saúl, dice, pero no es verdad, ¿y ustedes creen que si lo tuviéramos así yo estuviera con él, para qué lo quiero así, para qué?, ¡para nada!, y entonces este le digo...

Inv: ¿Para qué lo quieres cómo...?

Alma: O sea sin poder hacer relaciones.

Inv: Sí claro.

Alma: Pues sí, y este así o sea así como estaba enfermo y, le digo él siempre decía que tenía algo en la garganta ¿no?, y este o sea decía que por mí. Y pues o sea él no comía nada de la casa.

En el relato de Alma la relación de la brujería con la sexualidad es directa; a la mujer que embruja a los hombres se le atribuye de nuevo la culpa de la enfermedad sexual del marido, situación que llega a justificar la violencia simbólica y física por parte del segundo. En su defensa, Alma puede afirmar su deseo sexual: *yo para qué lo quiero así... así sin poder hacer relaciones*, aunque con el objetivo de deslindarse de actos de brujería. Para curar esta enfermedad Saúl recurrió a la brujería, en tanto que para Alma fueron los rezos y la decisión de casarse por la iglesia los medios que le permitieron superar esa etapa negativa que vivieron como pareja.

En Iguanillas, la magia de la sexualidad se extiende a otro personaje mítico femenino al que llaman *La andalona* y que se aparece a los infieles. Se trata de una mujer muy tapada y enredada en un rebozo que se aparece por las noches y atrae a los hombres; cuando éstos se acercan ella descubre su cara encontrándose frente a un hocico de burro. *La andalona* camina y se desplaza por el campo: *cuando se oye lejos está cerca y cuando se oye cerca está lejos*. Les tira piedritas a los hombres que se meten con otras. Se trata de otra figura feme-

nina del más allá o sobrenatural y que aparece ante las transgresiones sexuales. Muchos conocidos de Zara, de Alberto y de Inocencio dicen que la han visto.

Los conocimientos de las ets y del vih/sida

Además de la permanencia de las creencias populares, los habitantes de Iguanillas se han ido apropiando, con mucha confusión, de conocimientos sobre el VIH/SIDA a través de la información que traen los migrantes de California, de aquello que la televisión transmite y, los más jóvenes, de lo que aprenden en la telesecundaria. El principal contraste de género en el discurso es que los varones se aproximan al tema de las ETS desde un saber vivido y experimentado, si bien rodeado de creencias; mientras tanto, entre las mujeres es perceptible su gran ignorancia; mientras tanto, las más jóvenes comienzan a referirse al SIDA desde un conocimiento escolarizado y más "teórico".

Todo parece indicar que en esta comunidad no se ha dado ningún caso de VIH/SIDA; los datos de la jurisdicción sanitaria así lo constatan,⁴ mientras las referencias al padecimiento se basan en rumores. Alguien dijo que conocía a alguien del otro pueblo que estaba enfermo y creen que era de SIDA. Se trata de un migrante que murió *consumido* hace unos años de causa desconocida. Su viuda quedó embarazada y vive en otro pueblo. A la fecha no hay evidencia de que ella o el bebé estén infectados.

En la reunión con los padres y madres de familia que se comentó antes, quedó en evidencia la falta de información acerca de las ETS y el SIDA entre las mujeres y la cantidad de experiencias, creencias y conocimientos que circulan entre los varones.

En la comunidad, es a todas luces reconocida la *alta necesidad sexual* de los varones, quienes relacionan de forma automática las prácticas de la prostitución y las experiencias de los migrantes de California con el SIDA y otras ETS, articulando las nuevas nociones



sobre el síndrome con sus creencias y saberes acerca de enfermedades tales como la gonorrea. En las charlas con los padres de familia hubo las siguientes intervenciones:

—Esto es muy necesario, en especial para los más jovencitos que cada ocho días corren para Atencingo (se refieren al prostíbulo de la ciudad industrial más cercana). Que no vayan a cuerno limpio, como dice el campesino, sin capucha. Hay que cuidarse cuando uno va con una mujer de la calle. O si no, buscarse una pareja que esté nuevecita (risa). Los viejos ya nos vamos precaviendo, ya sabe uno a qué le tira. En los Estados Unidos andan con otras mujeres, toman y hasta se meten con hombres y sin protección.

Inv: ¿Quién tiene mayor riesgo?

—Los hombres, sobre todo los jóvenes.

—Conozco por lo menos a cuatro hombres adultos que también van cada rato con prostitutas. Si uno está "alambrado" al rato va a alambra a un... Por ejemplo la purgación (se refiere a la gonorrea) con la que uno a los cuatro días ya anda de patitas. Nomás se ponía uno millonario y ya se curaba... pero esta sí mata (se refiere al SIDA). Dicen que hay gente que la pasa a propósito como venganza: "yo también friego a otro".

En la discusión con este grupo de señores, *las mujeres del cabaret* son consideradas mercancías viejas o nuevecitas que ellos deben consumir cuando tienen deseos. En ningún momento se cuestiona esta práctica extramarital; por el contrario, los hombres muestran disposición para que sus hijos continúen con ella, informándoles y entrenándolos en ese sentido. Llama también la atención la alusión a las prácticas con otros hombres, que se toman con cierta naturalidad.⁵

Algo que es realmente preocupante es que no existe el menor reconocimiento acerca de los riesgos que las mujeres enfrentan. En los discursos acerca del SIDA las esposas no se mencionan nunca; no se reconocen sus riesgos de contagio, ni se considera necesario informarles a ellas o a las hijas sobre prácticas preventivas.

En las entrevistas individuales se fue complementando la información y amplia expe-

riencia de los varones de las tres generaciones en relación con las enfermedades de transmisión sexual.

Los abuelos hablan de la iniciación sexual como ocurría en sus tiempos. *Saca uno premios*, dice Mario, al relatar cómo se enfermó de una muy dolorosa purgación después de ir a un prostíbulo, cuando era soltero. Las molestias lo obligaron a salir del pueblo para buscar un médico, quien finalmente lo curó con penicilina. Al referirse a la continuidad de este tipo de relaciones después del matrimonio Mario afirma:

Se le empieza a quitar a uno esa mala costumbre hasta que se casa uno, que ya pues, tiene uno su esposa.

De la siguiente generación tenemos el testimonio de Javier, quien compara de nuevo el acá con el allá haciendo una crítica negativa a la educación sexual de las escuelas de Estados Unidos:

Allá los jóvenes tienen relaciones... y no debe ser, mejor debían de abstenerse. Lo hacen hasta en el baño de las escuelas. Son muy liberales allá, hasta reparten condones en las escuelas. Yo creo que así les instruyen a tener relaciones sexuales. Allá las mujeres son de estar un rato y después... ni te conozco. El SIDA pega duro... ya tomados, les vale... hacen lo que sea (se refiere a los otros hombres en Estados Unidos).

La ambigüedad de este discurso es realmente una barrera a la prevención; se aceptan las relaciones extramaritales y las relaciones con prostitutas, pero no se acepta la información y el acceso a los condones en las escuelas.

Los jóvenes como José nos informan que siguen frecuentando los prostíbulos; después de una jornada que inician bebiendo en el pueblo se van a alguna cantina de Atencingo y culminan con alguna de las prostitutas que trabajan ahí. Los más jóvenes suelen tener relaciones sexuales también con las novias: *somos más canijos, uno se las ingenia*. También se refirieron a la prostitución juvenil que existe en Izúcar, donde las muchachas de la secundaria llegan, todavía de mochila, a prostituirse.

José sabe de algunos casos de mucha-

III.2. Cuerpos masculinos que resisten y mujeres de sombra pesada

chos de su generación que se han enfermado, aunque ignora de qué mal:

Nomás he visto que se enferman, así, que echan sangre, como con pus, así. Luego se curó, estubo yendo allá al Seguro con una doctora, allá en Atencingo. Y le pusieron una inyección que le costó, creo, dos mil pesos.

Lo que se percibe claramente es que en cualquier momento podrían surgir muchos más casos de SIDA. Hay, por lo pronto, tres fuentes de alto riesgo que se están configurando: una es la iniciación y la práctica sexual a *cuerno limpio* lo mismo con prostitutas que con sus esposas; esta metáfora—que quiere decir sin condón—, está tomada de las montadas de toros que se realizan con frecuencia en la región. El otro riesgo está en las prácticas sexuales de los migrantes, con sus reiteradas historias de contactos con prostitutas y otras mujeres, pero también con hombres en *el otro lado*, y la falta de prácticas preventivas con las mujeres de acá, cuando regresan. Una tercera fuente de riesgo está dada por los múltiples contactos sexuales sin protección con “El Chicas” por parte de quienes se han iniciado con él.⁶ Se dice que son los niños y los más jóvenes quienes acuden con frecuencia, aunque cuentan que algunos señores también han estado relacionados con este personaje cuando están alcoholizados. Los relatos de “El Chicas” están más presentes entre los hombres; las muchachas saben menos aunque han escuchado sobre las prácticas del manantial.

Por lo que se refiere al uso del condón, los investigadores encontraron que sobre todo los varones saben de su existencia y tienen algún conocimiento sobre su utilidad preventiva, aunque en la práctica no se recurre a él. Entre todos los relatos que escuchamos de prácticas sexuales de nuestros informantes, de relaciones con sus esposas, con prostitutas, o aun con otros hombres, no se refirieron al uso de condón.

Las relaciones a *cuerno limpio* son un símbolo directo del riesgo que los hombres están dispuestos a correr. La única medida preventiva es la que Fernando refirió cuando al hablar de su primera experiencia sexual: le preguntó

a la prostituta si estaba enferma, y al recibir una respuesta negativa actuó sin mayor protección.

En cambio, los jóvenes de ambos sexos narraron experiencias de uso del condón, señalando haber recurrido a él como anticonceptivo en sus relaciones sexuales con novias o novios, aunque señalaron también que no les era fácil conseguirlo en el lugar. Las promotoras de salud, que los manejan como parte de los programas de planificación familiar, son quienes los tienen y reparten a algunas de las mujeres casadas que se los solicitan. Los jóvenes no se atreven a solicitarlos a las promotoras de manera abierta pues sería poner en evidencia sus relaciones. De este modo, sólo los hijos, hijas y sobrinos cercanos de la promotora pueden conseguirlos, aunque también se pueden obtener por la vía del robo y la clandestinidad.

Fernando afirma que los condones se pueden comprar o conseguir regalados. Alguna vez Esperanza tomó un condón de los que le regalaron a su mamá cuando era promotora y lo utilizó con su novio. Esperanza buscaba prevenir un embarazo, pues cuando está menstruando no le preocupa tener relaciones sexuales sin condón, lo cual denota su conocimiento sobre el ciclo menstrual y el período fértil de la mujer.

Después de reiteradas preguntas Inocencio accedió por fin a hablar del condón; confesó que en realidad no sabe usarlo y que ni siquiera lo ha intentado; menos aún que lo usó cuando se inició con *las mujeres del cabare*. Sin embargo, afirma que lo usaría en caso de que estuviera casado o acudiera de nuevo a un prostíbulo (y eso si le aseguraran que la chica está infectada); de este modo pretende

Fernando: Como es mi... mamá ah, pues nomás los agarro (se refiere al condón), pa'que no sepa.

Esperanza: Una vez que no tenía la regla, entonces sí, como mi mamá tenía de toda esa medicina y le daban todo eso cuando era promotora, lo tomé (se refiere al condón) y luego, ya... lo hicimos.

mostrar que sabe lo que *debería hacer*, en sus propias palabras:

...y que lo, lo "fuera hacer allá con ella y que, bueno, sin saber, por ejemplo, una suposición ¿no?, que, por ejemplo, ella 'stuviera infectada... pero ya usando es, lo hace uno pues yo digo que no va a haber ningún riesgo, ¿no?

Como es evidente por los tres testimonios de estos jóvenes, el condón no es un recurso de uso cotidiano todavía, y aunque hay una incapacidad para mencionarlo de forma explícita, se está empezando a utilizar, si bien esporádicamente.

Todo lo anterior parece confirmar la existencia en Iguanillas de una muy escasa orientación en torno a la vida sexual. José afirma que en el lugar no se sabe mucho, que no hay orientación o comunicación sobre sexualidad en la familia: *así que digan... mira m'hijo que esto o el otro, no, uno no encuentra orientación en los mayores. De los papás... nada. No abiertamente, les da pena. A veces reciben información de los hermanos o tíos que los acompañan a iniciarse en los prostíbulos; se les transmiten saberes y creencias sobre las enfermedades de transmisión sexual, pero muy poca información o inducción hacia la prevención. Entre amigos hasta se burlan del que no sabe.*

La información que reciben en sus casas no es sobre prácticas sexuales: *luego tus padres no te quieren decir por vergüenza, y llegas a saber por manos de otra persona o de los maestros. A veces se puede acudir a las hermanas y amigas. Las madres saben de embarazos y de partos pero no de ETS ni de VIH/SIDA.*

Maternidad, paternidad, anticoncepción y embarazo entre adolescentes

El tema de los embarazos y partos es algo que las mujeres abordan de manera cotidiana; pero de la sexualidad hablan en privado y con mucha mayor facilidad que los hombres. De este modo ocurrió tanto en las conversaciones informales como en las entrevistas individuales.

Hay dos parteras que atienden a una minoría de las mujeres, pues la tendencia es acudir a los hospitales de la Secretaría de Salud y del IMSS, ya sea en Chietla o en Izúcar de Matamoros para atenderse. Muchas de las mujeres son canalizadas por la promotora de salud, Zara, que tomó parte en este estudio, quien ha adquirido información en los cursos que brindan la Secretaría de Salud y organismos no gubernamentales.

Las mujeres unidas acostumbran la abstinencia sexual durante los días de su menstruación y en la cuarentena del puerperio. Entre las mujeres el número de hijos tiene a disminuir de generación en generación. Las abuelas que tomaron parte en el estudio tuvieron entre ocho y trece hijos y sus hijas tienen entre dos y seis.⁷

En el significado de ser madres y padres se confirma la división tajante de las responsabilidades familiares; la maternidad está relacionada con la responsabilidad de cubrir o cuidar a otros, y la paternidad con el sostén económico de la casa. Esta división ha favorecido una cercanía de las madres con los hijos y una distancia hacia los padres. Los comentarios de Mariana y Mario son realmente ilustrativos.

Esta vez es Mariana la que recurre a la metáfora de la vida animal para expresar su idea de la maternidad y la paternidad. Ante la mirada de las totolas, que son las madres que

Mariana: Como la totola y sus cuilitos, ellos la buscan y ella los cubre a todos con sus alas y no saben ni quién es el papá, ¡ni les importa! Igual uno de mamá cubre a todos los hijos.

Mario: Yo en realidad tuve ora sí que toda esa familia a mi cargo de sostenerla y yo no, yo no se me hacía pesado, pero yo me salía desde las cuatro de la mañana y llegaba yo hasta las ocho, ocho y media de la noche. Nomás a cenar y a dormir. Era yo... era yo un visitante para mi casa.

jolotas que frecuentemente rodeaban a los investigadores y sus entrevistados en las conversaciones que solían ocurrir en el patio, ella aprovecha para expresar sus conceptos en

III.2. Cuerpos masculinos que resisten y mujeres de sombra pesada

tanto que Mario se asume más directamente como proveedor y "visitante" de su hogar.

Elena: Eso va a ser para ellos. La tierra va a ser de los hijos, pero si nadie quiere entrarle, va a ser de Carlitos (se refiere a su nieto de cuatro años).

Fabián remata: Cuando vengo muino del campo, Carlitos me hace reír.

La idea de la protección no está vinculada solamente a la maternidad y la paternidad. Los testimonios de Elena y Fabián muestran que el sentido de tener hijos está relacionado también con la herencia de la tierra y con una fuente de alegría y amor.

Pero Inocencio debe ganarse su parcela con trabajo agrícola, aunque sea el menor de 11 hermanos y el único que no se ha ido a vivir al otro lado. No quiere entrarle al trabajo de campo y parece estar en riesgo de ser eliminado de la sucesión. Fabián y Elena, al referirse a la merma que se produce cuando los hijos no ven por sus padres, coinciden en que *uno ve por cien, pero cien no ven por uno*, que en este caso equivale a no ver por sus tierras.

Durante las visitas a la comunidad los responsables del estudio pudieron atestiguar el embarazo de Mela, la esposa de Javier, y el nacimiento de su primera hija, ocurrido por cesárea en el hospital de Matamoros de la Secretaría de Salud. Si hubiera sido hombre se habría llamado Javier, como su papá, pero por ser mujer la bautizaron como María de los Ángeles, en honor de la ciudad de California que les ha dado trabajo por tantos años. Mela, que es muy seria y que pocas veces sonríe, está contenta al verse instalada por primera vez en la maternidad. Javier dice que quería niño, pero cuando vio que era niña dijo:

Igual estoy contento. Al principio se siente, pues... pero ya después contento. Tener hijos es la ley de la vida, ya tengo por quien trabajar.

Tanto la maternidad como la paternidad están relacionadas de modo muy directo con la realización personal poseyendo un sentido determinista: *es una ley de la vida*. Javier agrega que esperarán tres años para el siguiente:

...para hacerlo bien. Estando los papás están más maduros están más maduros los huesos y la sangre y los bebés salen mejor, más fuertes que cuando uno los hace chamacaco.

Los habitantes de Iguanillas se han ido apropiando poco a poco de la práctica de la planificación familiar y del uso de los métodos anticonceptivos, adaptándola a sus concepciones sobre la maternidad y la paternidad, pese a la *ley de Dios* y a la oposición religiosa a la anticoncepción. Se han ido informando a través de las campañas en los hospitales de la SS y del IMSS cuando acuden a consulta o cuando van a dar a luz.

Como promotora de salud e informante de este estudio, Zara habló de la situación. A mediados de los años ochenta las campañas de planificación familiar⁸ comenzaron a ejercer su influencia en Iguanillas, y hoy en día muchas mujeres planifican con pastillas, inyectables, el DIU y la salpingoclasia. Ahora ya tienen menos hijos, cinco o seis, no obstante la oposición del cura.

En la comunidad Zara ofrece inyectables, pastillas y condones, pero la mayoría de las mujeres trae el DIU o se ha operado en Chietla o en Matamoros. Zara misma utilizó pastillas e inyectables durante un tiempo y en 1989 se operó. La salpingoclasia se practica también en una unidad móvil que visita el pueblo periódicamente. Al preguntarle acerca de la vasectomía la respuesta de Zara es inequívoca:

No, aquí casi no, está difícil, no quieren ser menos. Si llegara a haber uno, no dice nada. Se reconoce que hay hombres que sí dejan planificar a sus mujeres, porque pocas lo hacen a escondidas. Algunos sí dicen: me casé pa' tener hijos y no tenerla de lujo, si planifican luego andan de locas.

En la comunidad hay una mujer mayor que Zara que se casó a la misma edad que ella y ya tiene 10 hijos; la mayoría de las mujeres tienen cinco o seis, aunque el cura les ha dicho que la planificación familiar no es parte de su religión. Al respecto, sorprende encontrar una mayor aceptación por parte de los abuelos que de las abuelas. A Elena, como al resto de las abuelas entrevistadas, no le gusta mucho hablar de la planificación familiar; la ve como



Elena: No nada, yo nunca, nunca nunca... paré de tener mis hijos, yo nunca no, ni, ni conozco la 'medecina' que toman... ni no' la enseñaban porque si los hombre no se querían que tomara uno nada. Decían que tomaban su 'medecina' pero bueno y digo "ay bueno ¿y si hace daño? voy a estar mala, 'asina' no, mejor no 'asina'", dijera ora, dijera ora los que Dios me dé y cierto, pues los que Dios me dio los tuve, digo 'taré mala de otra cosa pero 'dicia' una señora que era 'parturienta' que era partera: "oigan no tomen nada, no es bueno, porque 'tén malas de otra cosa y no de que 'tén enfermas de eso, pus ya hace mal", porque dicen que es como droga que 'tá cayendo adentro en el las tripas o no sé a dónde caiga, por que lo tomen pues, pero unas veo que se llenan, luego 'tán gordas, otras flaquititas, flaquititas pos se les está haciendo daño la 'medecina', no habiendo necesidad, si no queremos tener hijos pos no tenemos marido, si unas que no tienen marido tienen sus hijos. Bueno ¿has visto que toman su 'medecina'? Eso es cosa d'ellas, de las nueras, ajá, yo... ellas quieren, ellos quieren pues que lo tomen. Ora mis hijas también... ellas quieren porque dicen que ya no pueden mantener sus hijos. Pero pos que yo digo que por un lado 'stá bien y por otro 'stá mal.

Fabián: Yo hubiera querido tener cinco o seis hijos, pero... antes el gobierno no promovía la planificación familiar. Yo sí estoy de acuerdo. Ah, pus sí claro. ¡Pus claro!, nos conviene ¿no? En cuanto a la posición de la Iglesia, bueno, no sé, pero este, pus yo creo que a la mejor la Iglesia también esté de acuerdo porque, sabemos que por la ley de, la ley de Dios, 'tá reprimado eso, pero también la Iglesia tiene que ver las consecuencias de los, pos de los ungimientos que puede pasar el país o, o lo sucesivo ¿no?

algo ajeno, un asunto de sus hijas y nueras. Sin embargo, entre los abuelos el tema es visto de forma positiva a pesar de que en sus tiempos no hubo acceso a tales servicios.

Pareciera que el discurso religioso ha dejado una huella más profunda entre las mujeres, lo cual dificulta que acepten la anticoncepción. Mientras tanto, el peso económico de los hijos es un argumento muy convincente que ha contribuido a la aceptación de la planificación familiar entre los varones, lo cual va en franco aumento. En el discurso de Celerino es muy obvia su aceptación de la anticoncepción, e inclusive de la educación sexual, en los nuevos límites a los que él se refiere como "la sensualida". Esta es su voz:

Ahí no había este, este, como ahora que... la posibilidad de que pus ya un dos, un tres... ¡Pus no había esas este cosas! No se escuchaban esas cosas.

Por su parte, Mario argumenta:

Porque anteriormente no, nunca se supo, le digo, no se sabía esto de, como orita de las señoras que se deben de este, controlar. ¡No había nada! Ya hasta el trabajo está escaso, para trabajar, porque le digo yo, pues en realidad tuve, ora sí que toda esa, esa familia (siete hijos) a mi cargo de sostenerla y yo no, yo no se me, se me hacia pesado...

En esta época que ya vamos, hay muchísimas cosas para planificar, hacer controlación de la mujer para no tener mucha familia, pues ya... lo que hay, gente abastecida. Le digo, ahoy, ahorita, una persona que no se mide para, para tener bastantes hijos... cómo ¿cómo los va a mantener?

Su hija Zara y, en general, la segunda generación es la que comenzó a incorporar la planificación familiar en sus prácticas reproductivas. Zara señala:

Yo me quedé con seis, pero hay personas que no entienden o que no sienten dura la vida.

Los hombres entrevistados manifiestan una creciente apertura hacia los métodos de planificación, siempre y cuando sea la pareja la que asuma la responsabilidad. Las promotoras que han sido capacitadas por ONG y por la Secretaría de Salud avalan este avance en la

III.2. Cuerpos masculinos que resisten y mujeres de sombra pesada

aceptación de los métodos anticonceptivos, sobre todo en las parejas más jóvenes, entre las cuales el espaciamiento empieza a ser una práctica común. Tanto los varones como las mujeres confirman el rechazo masculino a planificar con condones y a practicarse la vasectomía, esta última aún impensable para algún varón en Iguanillas.

Pero el retraso de la paternidad es un fenómeno presente entre los miembros de la segunda generación, muchos de los cuales han retrasado su edad para formar pareja en comparación con la generación anterior. Algunos son muy explícitos al señalar la necesidad de *vivir y gozar la vida* antes de asumir compromisos. Estas ideas también las exponen con claridad los jóvenes de ambos sexos que acaban de egresar de la secundaria. Al trabajar con grupos de este nivel de escolaridad cómo se visualizaban dentro de cinco años, la expectativa de vivir en pareja no apareció. Casi todos manifestaron su deseo de trabajar y de irse de la comunidad. En el futuro, los varones y algunas de las mujeres se ven trabajando en fábricas, restaurantes o en empleos domésticos en Puebla o en la ciudad de México, lejos de Iguanillas; algunos se imaginan trabajando en Estados Unidos.

El acá y el allá da también otra significación a la planificación familiar. Según Javier, las parejas de allá sí planifican con condón y hasta las mujeres usan ya el de ellas. A las mujeres no les gustan los otros métodos por sus diversos efectos secundarios. Javier ha oído que con las pastillas e inyecciones algunas mujeres suben de peso y otras pierden:

Las familias tienen también menos hijos allá. En familia chica se vive mejor.

Javier hace el recuento de todos sus familiares que han migrado a Estados Unidos y concluye que tienen en promedio dos hijos o uno solo. Para contrastar este hecho menciona a uno de los Lezama de Iguanillas que tiene 18 hijos y a otra familia que tuvo 19 ó 20.

En opinión de Francisca: *allá* (en Los Ángeles), *las parejas tienen menos hijos, todas, casi todas, dos: niño y niña, uno o tres.*

Entre la familia Torres, Francisca es la que

tiene menos hijos porque su marido la abandonó con el primer hijo pequeño. El segundo hijo lo tuvo 12 años después para darle gusto a su nuevo marido con quien se casó en Los Ángeles. Francisca no quería tener otro hijo pero él insistió; le dijo que si ella ya tenía un hijo él en *dónde quedaba*; también él quería ser papá. Así que ella lo complació embarazándose. Sin embargo, como su segundo marido también la abandonó, al regresar de California vino a hacerse *la ligadura*. Señala Francisca:

Pues sí, ahora ya me decidí a operar. Ya ve que ya los hombres no quieren andar con *uno nada más de amigos*.

La interpretación de los investigadores es que Francisca quiere seguir teniendo una vida sexual sin embarazarse, aunque ella misma no lo exprese así; más bien coloca el deseo en los otros, pues tal vez es arriesgado aceptar los propios. Además, llama la atención que sus familiares—su madre Elena y don Fabián, tan conservadores—acepten que se opere. Una mujer separada que se opera prácticamente reconoce su derecho a tener vida sexual. Aunque esta actitud es difícil de interpretar, pareciera que el hecho de que Francisca no sólo sea separada, sino también una mujer autónoma que genera sus propios ingresos en el otro lado, la hace menos dependiente de sus padres. Las justificaciones y contradicciones se dejan ver en el relato cuando le preguntó a Mariana, su tía, sobre el particular:

Es que ella ha sufrido amargos desencuentros (aludiendo al lenguaje de las telenovelas), está bien que se haya operado, está muy joven, ya no va a poder con otros hijos. En cierta manera yo no estoy de acuerdo con que se haya operado. Yo no soy nadie para juzgar, pero ella está muy joven, yo creo que hubiera podido tener tres o cuatro hijos, pero con tanto desencuentro hizo bien en operarse.

El Viernes Santo los investigadores acompañaron a Zara y a Mariana, su madre, a la "Procesión del silencio", oportunidad en la que el párroco, en un elocuente discurso, condenó severamente el uso de los métodos anticonceptivos. Equiparó su uso con el acto de asesinar. En un púlpito improvisado en una de

las principales calles de Chietla, el padre aprovechó que la procesión se detuvo en la representación de la tercera caída de Cristo para hablar del sacrificio que debemos a Dios, y de la necesidad de renunciar a nuestras comodidades para retribuirle el derecho a la vida; habló así:

Hoy, Cristo nos da la oportunidad de reconsiderar, de revisar nuestra vida. Cristo nos ama y nos da la oportunidad de perdonarnos. Y nosotros, muchas veces enseñamos la imagen de un Dios castigador, ¿cuántas veces no le dicen a los hijos "Dios te va a castigar"?... Pero se nos olvida que Dios es amor, Él nos ama y quiere que nosotros amemos a los demás. Dios es dueño de la vida y de la muerte. Él es un defensor de los derechos humanos, del derecho a la vida. Les voy a referir una carta que escribió uno de los no nacidos. Los no nacidos son seres indefensos que no tuvieron derecho a la vida. Comienza así: "Papá, no, no te puedo llamar así, porque tú no permitiste que mi madre me concibiera. Por pensar en dar una vida mejor a tus hijos, en realidad lo único que quieres es satisfacer tus caprichos, tus deseos, vivir cómodamente... Y por eso me negaste el derecho a la vida. Ustedes me han asesinado y me han impedido vivir. Cuánto lo siento por ustedes... Mamá, no, no te puedo llamar mamá... porque tú no lo permitiste. En tu conciencia llevas la frase grabada: asesino, asesina. ¿Qué harías si a tu padre o a tu madre—ese ancianito o ancianita indefenso y desvalido—lo agarran a palos hasta matarlo? Eso es lo que han hecho ustedes con nosotros, nosotros, seres indefensos, los no nacidos".

Hoy, Cristo nos ha la oportunidad de reconsiderar, de revisar nuestra vida. Cristo nos ama y nos da la oportunidad de perdonarnos. Hijos no olviden nunca que Cristo nos sigue amando y está dispuesto a dar todo por nosotros. Ahora lleva una cruz pesada, cae y vuelve a caer. En el caminar de nuestra vida tendremos tropiezos, esos tropiezos son la oportunidad de levantarnos para seguir el camino de la verdad, la vida. El camino de la salvación, la justicia, la fraternidad y la santidad. Estemos dispuestos a aceptar nuestra vida, así como Él se cae por tercera vez bajo el peso de la

cruz, nosotros queremos el perdón de nuestros pecados.

La idea de una enorme deuda con Dios alimenta una concepción religiosa común en las vertientes cristiana y de Mesoamérica de una relación de intercambio en la que hay que hacer sacrificios enormes para mantener el equilibrio con la naturaleza y no interferir con los procesos de la vida y de la muerte. Sin embargo, la relación directa de la anticoncepción con el asesinato es un discurso católico reciente que indudablemente está confundiendo a las mujeres de Iguanillas.

Terminadas las palabras del sacerdote siguió la procesión. Mariana comentó entonces: Qué bonito habla el padre, es una gran persona.

Mariana se va a la iglesia porque quiere escuchar el sermón de las siete palabras. Zara, su hija, promotora de salud y miembro de otra generación, y quien posee rasgos individuales de asertividad y autonomía, ha ido asumiendo *el derecho a la información y al control* sobre su cuerpo sin abandonar sus convicciones religiosas.

Inv: ¿Qué opinas del discurso del sacerdote?

Zara: Pues estuvo bien, aunque yo creo que así como él dice pues no, porque ¿por qué traer niños nada más a sufrir?... en lo del aborto estoy de acuerdo que es como agarrar a palos a un ancianito, como un asesinato, pero lo otro no. Yo ya me operé y antes utilizaba pastillas... aunque Alberto nunca estuvo de acuerdo... Pero para mí eso no es problema, yo pienso que es necesario. Él no quería que yo me operara porque decía que qué iban a decir sus amigos que él ya no servía para nada... Yo, como le dije, a mí me va y me viene lo que digan sus amigos. Luego me quise operar y Alberto no quería porque dijo que era muy caro. Yo, como le dije, pues si es gratuito el servicio. Me vine aquí a Chietla a Salubridad. Me hicieron dar muchas vueltas, que análisis de sangre y sabe qué tanto, total nunca me podían hacer los análisis. Hasta que le dije: bueno, yo estoy decidida a operarme, así que si me quieren operar bien pero, y si no pues ya ni modo, yo ya no voy a volver. Entonces que me



III.2. Cuerpos masculinos que resisten y mujeres de sombra pesada

dicen ¿de veras está segura que se quiere operar? Sí—les digo—... ¿Así, sin análisis? ¿Usted se operaría?, sí, a mí no me importa, total si me muerdo pues ya me morí, yo estoy decidida a operarme.

En este testimonio llama la atención la fuerza de convicción de Zara, sin dejar de ser preocupante cómo frente a la necesidad de controlar su fecundidad las mujeres deciden incluso arriesgar la vida. También es interesante ver cómo Zara le da la vuelta a la opinión acerca del sacerdote. En Iguanillas es evidente el arraigo de las creencias religiosas y el depósito de las más importantes esperanzas de sus pobladores en los santos, en la Virgen y en otras deidades. De forma continua, hombres y mujeres cumplen promesas al santo patrón y a la Virgen de Guadalupe, y participan en peregrinaciones y procesiones para pedir ayuda y para agradecer los favores recibidos. Pero su relación con el sacerdote es instrumental; de hecho, lo critican aunque es un personaje del cual no pueden prescindir en las ceremonias religiosas. El sacerdote representa un símbolo indispensable en los ritos, aunque no merece la jerarquía ni el respeto que los santos y dioses sí les exigen. Martha lo expresa de este modo:

Estos curas llegan y se van corriendo. Quien habla la palabra de Dios, de ella vive. Ya por cada misa nos cobra de 40 a 100 pesos, además de lo que se junta de limosnas ellos siempre se la llevan y no dejan aquí nada.

La diferencia entre los representantes de la Iglesia y las creencias religiosas personales permite comprender la aceptación de los anticonceptivos a pesar del rechazo de los primeros. Una de las informantes más jóvenes, Valentina, está espaciando sus embarazos con pastillas y con el DIU. El espaciamiento ha estado relacionado con la migración de su marido, pues cuando él se va ella se retira el dispositivo en lo que parece ser una prueba de fidelidad; en su relato lo relaciona con la limpieza y la contundente afirmación de que ahora no tiene relaciones sexuales.

Inv: ¿Y nunca tomaban precauciones con las relaciones sexuales?

Valentina: ¡Sí, me cuidé! ¡Con el dispositivo, cuatro años! Cuando nació el niño a los

tres meses me lo pusieron. Y hoy que se fue él, este... hasta que estuve bien segura que 'bía llegado allá—digo—, no sea que no vaya a pasar y ¡me caiga un día de sorpresa! Y ya, sin esa cosa 'ai pues... me hago embarazada. Y hasta que me di... o sea esperé como, como 15 días... como ocho días él me habló que ya había pasado y ya después como a los 15, 20 días que voy, que me, le dije que me lo quitaran, que me dicen que ¡no, que esperara yo hasta l' otro mes! pus ¡hasta el otro mes me lo quitaron! Y 'orita estoy limpia.

Inv: ¿Y para qué te lo fuiste a quitar?

Valentina: Pues me lo fui a quitar porque... pues... ¡ya no, y pus pa' qué lo voy a tener, pus si ya no tengo relaciones con nadie!

La relación que Valentina hace entre la limpieza (léase pureza) y el retiro del DIU hace pensar que la idea de impureza parece seguir asociada a los anticonceptivos o a las mismas relaciones sexuales. La valoración negativa en torno a la sexualidad femenina a menudo fue referida por los informantes con palabras denigrantes hacia las mujeres que se controlan y que no quieren tener hijos.

En una ocasión, conversando con Elena y Eladio en el transcurso de un desayuno, ambos relacionaron metafóricamente a las mujeres que se operan y a las que no atienden a sus hijos con las perras en brama:

Elena: Esa perra se llama Corazón Alegre, a pesar de estar capeada todavía anda en brama y alborota a los perros. Es lo mismo que le hacen a las mujeres, o sea les abren aquí (señala el hígado) y les sacan las tripas, les quitan la huevera, y así ya no pueden tener hijos. Pero así ya no deberían de tener brama, ella no quiere criar a sus hijos, ahí trai un perro atrás y otro adelante, pero ni le importan. Las perras son como las mujeres, necesitan comer bien para tener leche.

Eladio: Yo digo que las perras son idénticas que las mujeres. Luego de aliviarse están pechonas, greñudas y secas.

Elena: Hay mujeres que son como esas perras, esas que no quieren a los hijos, hay andan arrimándose a cualquiera por 30 ó 50 pesos y tienen uno y otro hijo pero no los quieren, y duermen en cualquier rincón, ahí nomás y a ver quién las aguanta.

Las jóvenes han escuchado conversaciones de este tipo sobre la maternidad e ideas negativas acerca de la planificación familiar, pero han recibido más información sobre la anticoncepción y la reproducción por parte de la escuela secundaria. Si bien el estigma del embarazo adolescente es real —toda vez que muchas de las jóvenes que se embarazan tienen que irse a vivir a otro lado—, el uso de anticonceptivos entre las solteras tiene también una connotación muy negativa.

Inv: Pero creo que no se usa, que tengan relaciones sexuales, antes de irse, aquí ¿o sí?

Mariana: Pues hasta ahorita parece que no. Eso es lo que yo pienso; pero ha habido, pues muchas que sí salen gorditas.

Inv: Sin... sin casarse.

Mariana: ¡Ándele! Sí. Bueno, no voy hablar de mí misma... pero sus hijas de mi hermana, una es maestra, la otra parece, ¡parece! que es este trabajadora social, esas se metieron a estudiar, le dieron estudiando, la maestra por medio de su enseñanza que le agarraba lejos pa' venirse pa' cá y irse pa' su trabajo, estuvo en Matamoros allá en un hotel y ahí, ahí se hospedaba ¿no? 'tonces ahí iba el novio, hacía de las suyas que quería con ella y salió gorda, cuando ya se sintió atorada hizo que la pidiera, la pidió y se casó, pero ya estaba embarazada. La... la otra, pues esa, no salió embarazada porque hasta la vez no está jah, miento! Sí, la primera sí también... esa era, este... ¿cómo se llamaba? esa coordinación que había de este... de ¡muchas muchachas! que coordinaba el estado de Puebla, las andaban trayendo ¡por los ranchos, allá! revisando las casas cómo se estaban, bueno platicando, no, más que nada (tos) este, entonces, ¿cómo, cómo, qué nombre tenían?, ella anduvo en eso, andaba por Huauchinango, por este, Piastra, por Chinahuapa, por ¡muchísimas partes que andaba! También salió gorda, pero el muchacho que se hizo de ella, pues gracias a Dios también vinieron a pedirla y se casó con ella y hasta la vez viven pues con ellos.

Inv: De los dos casos que conoces se han casado.

Mariana: ¡Ándele, se han casado!

Algo que llamó la atención de los investi-

gadores cuando empezaron a preguntar sobre este tema es que la gente refería casos de incesto y abuso sexual. Zara, una mujer mucho más informada y asertiva que el promedio, ubica la necesidad de proteger a esas chicas que son víctimas de abuso sexual:

Ella dice que los muchachos y las muchachas necesitan información. Nos cuenta de un caso de una muchacha madre soltera, que tiene ya siete hijos. Los chismes dicen que son de su padrastro, con el cual vive. Dice que ella ha tratado de hablar con ella, pero que es imposible sacarle nada.

Pero Mariana, su propia madre, es de las mujeres que al tiempo que recrimina a los abusadores culpa también a las jóvenes víctimas, tal y como se vio en el capítulo acerca de la escuela, cuando se mencionó el caso sobre abuso sexual tan sonado en Iguanillas. A Mariana le cuesta mucho hablar de su propia experiencia de abuso sexual; no fue sino hasta después de un año de conocerla que pudo compartir con los investigadores los intentos de abuso sexual que sufrió cuando era soltera. Hasta entonces fue evidente para ellos que se casó para librarse de esa amenaza. Dice Mariana:

Viera que yo me casé porque había uno de la familia que quería abusar de mí. Su madre y mi madre eran primas. Ese hombre era mayor que yo. Cuando mi mamá y mi papá se iban y yo me quedaba sola en la casa, se dejaba venir y me decía: yo te voy a hacer algo que luego ya ni quien sepa, ni quien se de cuenta.

Al preguntarle cómo sabía que él quería abusar de ella, contesta:

Con perdón de usted, pero él se tocaba con la mano enfrente y me decía que la tenía (hace una señal para referirse al tamaño del pene) así de grandota, que me iba a gustar. Yo no me dejé, me daba miedo. Yo no sé de eso, ora sí que yo no era una experta. Lo que me salvó que yo utilizaba calzones de manta gruesa, de esos que se amarraban con cinta, eran triples. Así me enseñó mi madre y esos me salvaron. Una vez que yo estaba barriendo la cocina y que llegó él, tomé un cuchillo y se lo puse en la cintura y lo amenacé...

III.2. Cuerpos masculinos que resisten y mujeres de sombra pesada

entonces me dijo que él había gozado a muchas mejores que yo. Por eso mejor me casé, porque yo tenía miedo. Al casarme, él ya no me iba a encontrar sola. Esto nunca se lo conté a Mario, sólo a mis hijas se los conté, para que se cuidaran.

Hacia el final del trabajo de campo otra de las jóvenes informantes, Elia, contó que había sido víctima de abuso sexual a los seis años por parte de su tío: *quedé como traumada... desde entonces no me gusta que se me acerquen los hombres*. Elia no le pudo contar a nadie su experiencia hasta los 15 años en que compartió el hecho con una tía y hace un par de años con un amigo.

El aborto es otro tema que las mujeres de Iguanillas han vivido y conocen. Las abuelas entrevistadas han sufrido abortos espontáneos⁹ y tienen nociones de que se trata de una práctica ancestral; las mujeres y las parteras saben de remedios y los han utilizado durante muchos años, pero ahora tienen opiniones muy críticas al respecto. Mariana, por ejemplo, ha tenido tres abortos, uno de ellos por antojo.

Mariana: Jueron siete hombres y tres mujeres, ¡y tres abortos!

Inv: ¿Y por qué no se daban algunos?

Mariana: (carraspea) Según creencias, que son antojos, porque en acabada de "segunda" que le nombramos del temporal de la milpa, estaba yo embarazada, tenía yo apenas cuatro meses, y se hizo la comida, arreglaron todo y a la señora grande se la llevaron y una nuera que tenía ella y yo nos quedamos en la casa, pero no nos dejaron ni un refresco y yo eso era lo que quería, un refresco. Pasó ya agarré y le dije a, a la muchacha, le digo "mira, sabes qué, yo no quiero comer"... entonces yo me quedé con el hambre de ese refresco. Luego en la noche empecé a estar mala y otro día que me voy con mi mamá, le digo "ay mamá", le platicué, agarra y se viene, y me viene a comprar el refresco, pasteles y cositas así y que me las lleva, pero no luego me vino el sangrado... y cayó, y cayó, ese fue el primer aborto que tuve.

Inv: ¿Y aquí no hay mujeres que busquen el aborto?

Mariana: Bueno, ¡sí las hay desde tiempo, tiene mucho tiempo que las hay! ¡De

mucho tiempo! Mire, cuando yo tuve precisamente el primer aborto, vino una y que me dice "oye, ¿qué te hicistes para abortar?", le digo "¿yo? Dios me juzga que no me hice nada, al contrario, estoy a disgusto porque yo sé que es un pecado mortal eso, y pues a mí me sucedió y, no sé ni por qué", "no—dice—pero mira que está bueno que tú este, ¡dime, dime lo que hicistes! yo quiero, yo ya estoy embarazada yo quiero que caiga". Pero no, yo pienso que eso viene de raíces muy hondas, de sí mismas han venido... yo, oía yo, que decía esa que me vino a preguntar, que se ponían las hojas de, de delfa, una planta que es larga y su hoja es larguita, así puntiaguda, que se ponía esas hojas y se, se las tomaba que es muy amargo, o que se tomaban este, o sea té amargos, para que con eso amargo les venía aquello. Han aprendido de... de sí mismas de sus ideas, ¡malas ideas! yo pienso.

En general la opinión que merecen las mujeres que abortan es de gran desprecio. Mario dice que no deja que su hija estudie en el Conalep porque las muchachas que estudian allá tienen mala fama:

El Conalep es un relajó, las muchachas ¡nomás se van a embarazar allá!, luego lo abortan y lo van a tirar al campo.

Durante el año y medio que los investigadores estuvieron visitando Iguanillas sólo les tocó vivir un caso de aborto de una de las informantes jóvenes, un aborto que le impusieron a Mina su tía y su madre, aparentemente para guardar las apariencias. El caso fue realmente dramático por toda la culpa y el estigma que cayó sobre ella, en principio porque no fue su decisión; después por las valoraciones tan negativas que prevalecen en la comunidad, y en tercer lugar porque su antiguo novio se encargó de desprestigiarla entre los demás.

Justamente después de la entrevista individual a Mina los investigadores se enteraron de ello por Mariana:

¿No le dijo Mina? Ah, ¿no le contó que se tuvo que hacer un aborto? Esta pobre muchacha se metió con el novio hace ya tiempo, y entonces le contó a su tía Carmela, ella después le dijo a Irma (su



mamá) y la llevaron a abortar al Seguro. Pero ahora se metió con el otro, con el amigo de su novio. Y me vino a decir que no le ha bajado la regla, está asustada porque a lo mejor está otra vez embarazada. ¡Pobrecita!, como yo le digo, el aborto es el peor de los crímenes, no hay peor crimen que hacerse un aborto. Yo, como le digo, pues hay que ayudarla. Esa pobre muchacha. Puede ser que todavía se case. A lo mejor hay alguien que quiera casarse con ella y es posible que todavía pueda rehacer su vida. Yo, como le digo, toma esta experiencia para cambiar, para ser diferente y ahora sí cuidarte. Ya le regalé una oración para que se ayude, para que le pida a Dios que la ilumine. Yo pensé que ya le había dicho, por eso se lo cuento.

Después Mina pudo compartir con nosotros esta experiencia; pero realmente no fue posible ayudarla. Casi no quería hablar de eso y cada vez se le veía peor, como descuidada, perdida, con su autoestima por los suelos. En ocasiones llegó a pedir consejo a los investigadores, pero no permitió que se le ayudara. Parece que lo que sucedió es que en el Centro de Salud la doctora le dio unas pastillas para que le bajara la regla por si se trataba de un retraso; pero después su tía le dio un té amargo para forzar la menstruación. Cuenta Mina:

Desde que empezó a fracasar... han pasado muchas cosas con ese hombre. Me hizo llorar, me ha hecho sufrir, me he tragado mis propias lágrimas. Él andaba con mi prima, ella se rió de mí. Él me dijo que primero lo hiciéramos y luego nos íbamos. Esa vez algo se me escurrió pero una vez no me bajó... estuve vomitando, pero luego que mi tía Carmela me llevó a que me dieran pastillas en el Centro de Salud (se refiere al de la SSA), pero no me sirvieron. Entonces mi tía me dio unos tés, seguí vomitando y obraba verde. Mi tía me decía que yo iba a ser la burla de todo jese niño no puede darse! Cinco días después reglé, esta vez me dolió. Y es que el Joaquín aquí le pasaba por enfrente de la casa con la otra, frente a mis propios ojos. La última vez que lo vio fue el día de las bodas. En "la peina", me sacó a bailar. Yo me he humillado, le he rogado... Él me dice: "tú por qué me quieres, si yo no tengo nada, ni coche ni casa... yo soy feo". Yo—

le digo—, yo te quiero así como eres, no me importa que seas pobre... le he rogado, me he humillado. ¿Cómo le hago Doña Gabi? (se refiere a la investigadora). Yo lo quiero mucho, ¡no sé qué hacer! Yo no quería tirarlo (se refiere al aborto) pero tía Carmela me convenció. Cuando le dije a él que creía que estaba embarazada, él me dijo que no, que no le iban a colgar un hijo del Chato, del Chato mi primo, pero yo, yo quién soy para burlarse... yo soy gorda, fea.

Ese hombre me ha cambiado la vida. La doctora me dijo que uno no puede quedarse embarazada nomás de pensar. ¿usted cree? Estos días me tiene que bajar la regla, yo creo que no me embaracé, porque... porque él eyaculaba por fuera. Yo digo que así uno no se embaraza.

Aunque aun entre los investigadores hay controversia de si médicamente se trató de un aborto o si fue simplemente un atraso menstrual, de lo que no hay duda es que Mina y quienes la rodearon llamaron y experimentaron el hecho como un aborto.

María, una sobrina de Mariana que vive desde hace muchos años en Jalapa y que regresa de cuando en cuando a su pueblo, tiene una experiencia cercana. A ella también la obligaron a abortar cuando era joven y considera que esa experiencia le destruyó la vida. Abortó de su primer novio y quedó destruida y confusa. Desde entonces *entendió* y esto le permite que nadie más que ella decida sobre su vida. Tomó la decisión de embarazarse *primero que pasara*, que resultó ser el hermano de su novio. Se le entregó y desde entonces no le ha importado quién es el padre de sus hijos sino tenerlos y dedicarles su vida.

Experimentar la sexualidad con otros hombres, con cualesquiera que sean, acarrea menos culpa que abortar, un acto que está cargado de valoraciones negativas. El hecho, no obstante, puede limpiarse con una maternidad magnificada y sin límites. Tal es el caso de María, quien ha decidido dedicarse a sus hijos.

En apariencia, Esperanza comprende a Mina y no la condena pues comparte las dificultades de ser joven y haberse animado

III.2. Cuerpos masculinos que resisten y mujeres de sombra pesada

tener relaciones sexuales con su novio:

Inv: ¿Y tú cómo ves ahora a Mina?

Esperanza: Pues, no sé, ahorita se ve muy triste, y ya casi no la dejan salir. El sábado hubo baile y entonces él fue y no quiso bailar con él, Mina. Y este entonces dice que, por qué no quiso bailar con él fue y la jaloneó, y dice que la... que quién sabe qué cosa iba hacer y ella se espantó, y ahora se está viniendo a curar aquí con mi mamá, de las sombras.

Las sombras vuelven a caer sobre las mujeres que se atreven a transgredir la sexualidad o el origen de la vida y de la muerte; el lado oscuro de la oposición noche/día, frío/calor es el de la mujer. El caso de Mina hizo conscientes a los investigadores del gran impacto que tienen los valores de una comunidad en las experiencias subjetivas de la gente, y cuán lejos está entre las mujeres de Igualtula el derecho a ejercer una vida sexual plena y un control sobre la propia fecundidad.

NOTAS

¹ Citado por Menéndez, E., en *Poder, estratificación y salud*, México: Ediciones de la Casa Chata. No. 13, pp. 406-407.

² Ma. del Carmen de Lara, "La vida sigue" (1995), Calacas y Palomas, SA de CV.

³ Recordemos la frase tan recurrente: *me ganó la voluntad*, que se describió en el apartado sobre las emociones, para comprender las argumentaciones de las mujeres que hacen una elección individual de su compañero conyugal.

⁴ En la jurisdicción de Izúcar de Matamoros se han reportado 75 casos desde 1986. En el municipio de Chietla, al que pertenece Igualtula, sólo hay dos casos reportados: se trata de un taxista y un campesino que—según se reporta—, lo adquirieron a través de contacto heterosexual (véase: SS, (1997) *Relación de casos de SIDA notificados en la Jurisdicción Sanitaria de Izúcar de Matamoros, estado de Puebla*.) El estado de Puebla ocupaba en 1996 el cuarto lugar en el número de casos notificados y el porcentaje acumulado (1,536 y 5.5% respectivamente) del total de casos de SIDA en México, CONASIDA, 1996, SIDA-ETS, Vol. 2, Núm. 2.

⁵ En contraste con las categorías de transmisión

nacional, en los casos acumulados de SIDA en el estado de Puebla, la categoría por contagio heterosexual está muy por encima de la de bisexuales y homosexuales: 42.5, 20.1 y 18.4%, respectivamente, en tanto que en los datos nacionales la distribución por categorías es de 26.9% por contacto homosexual, 19% por contacto bisexual y 17.2% por contagios heterosexuales. En: CONASIDA, 1996, SIDA-ETS, Vol. 2. No. 2.

⁶ En el apartado "Grito a tiempo" nos hemos referido a este personaje.

⁷ De acuerdo con la tasa global de fecundidad, las mujeres mexicanas tienen en promedio 3.5 hijos, mientras las mujeres poblanas tienen una descendencia de 4.3 hijos por mujer. En las zonas urbanas el promedio nacional es de 2.81 y de 4.6 en las áreas rurales. Aunque en el estado de Puebla la fecundidad ha descendido, en 1992 ocupó el cuarto lugar en el promedio nacional. En: INEGI, 1994, *Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica, 1992*.

⁸ Según la Encuesta Nacional de Planificación Familiar de 1995, el porcentaje de mujeres unidas que usan métodos anticonceptivos en el estado de Puebla es de 57.6%, en comparación con 66.5% en el nivel nacional. La cobertura nacional en las áreas urbanas es de 71.3% y en las rurales de 52.7% (véase: CONAPO, SSA, 1995, *Análisis de la Situación del Programa de Planificación Familiar según Datos*



de la Encuesta Nacional de Planificación Familiar). En 1992, la distribución porcentual de anticonceptivos entre las usuarias del estado de Puebla fue 45.6% operación femenina, 18.5% métodos tradicionales, 14.8% DIU, 8.6% inyectables, 6.0% pastillas, 4.8% preservativos y espermicidas y 1.7% otros. Según el estado civil, 49.5% es casada o unida, 13.7% es separada, divorciada o viuda y 1.6% soltera (véase: INEGI, 1996, *Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica, Puebla. Panorama Sociodemográfico*).

° En México 19.8% de las mujeres alguna vez embarazadas han tenido uno o más abortos. Según se avanza en edad, el número de mujeres con algún aborto aumenta hasta ser el 28 de cada 100 mujeres alguna vez embarazadas en el grupo de 45-49 años. El grupo de 15 a 19 años es el que ha tenido menor número de abortos, aunque no deja de llamar la atención sobre todo por ser mujeres tan jóvenes, que 10% de este grupo ha experimentado esta situación (INEGI, 1994, *Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica 1992*). Además, Puebla es uno de los estados con más alto índice de defunciones hospitalarias por partos y abortos (5232 casos en 1995), (véase: INEGI, 1997, *Información Estadística del Sector Salud y Seguridad Social, Cuaderno Núm. 13*).



III.3. DEMOSTRAR SER UN HOMBRE

Martín de La Cruz López Moya*

Si hasta los que somos 'normales' somos bien diferentes

María (53 años)

Introducción

Autores como Herzfeld (1985), Gilmore (1994), Connell (1995) y Guttman (1988) coinciden en señalar que no existe una sola representación de la masculinidad como si ésta fuera una práctica homogénea o igual para todos los hombres que interactúan en un ámbito social particular. Más bien, las concepciones culturales y los aspectos simbólicos que se establecen alrededor de la hombría varían tanto de una sociedad a otra como de generación en generación (Brandes 1991). Además, coexisten distintas representaciones de la masculinidad dentro de una misma sociedad, grupos de edad y en distintas épocas históricas (Guttman 1993, Connell 1997). Más aún, el desempeño de la masculinidad es diverso durante la trayectoria de vida de los individuos y aún para cada situación de interacción social (Connell 1997).

En este capítulo revisaré, a partir de narrativas etnográficas, algunos de los marcos de interacción en los que el modelo de hombre cabal es cuestionado o bien se constituye en una posibilidad para algunos varones tojolabales. Con lo anterior busco mostrar que el campo de relaciones en el cual se produce la masculinidad contempla un complejo sistema de contradicciones, de tensiones y relaciones de poder.

Para examinar la producción de la masculinidad como efecto de las demostraciones que los varones hacen de su hombría, resulta sugerente la poética social o 'la excelencia de la actuación' que desarrolla Herzfeld (1985) en

su estudio sobre las representaciones de la hombría en una aldea del sur de Grecia. El desempeño de la hombría, como noción conceptual, sugiere que la gente no sólo repite esquemas de interacción prescritos; no actúa mecánicamente, más bien lo hace con sorpresa e improvisación. Incluso, los hombres pueden fracasar o rechazar el modelo dominante de comportamiento que les es socialmente asignado. No obstante que es importante la disposición de fuentes de acumulación de capital simbólico que fundamente su prestigio social como hombres (su cuerpo, esposa, hijos, tierras), es necesario que los varones desplieguen las estrategias 'adecuadas' de manera que su hombría se consolide.

Entre tojolabales, como en otras sociedades (Godelier 1986, Brandes 1991, Badinter 1992, Gilmore 1994), la identidad masculina simbólicamente dominante es producida a partir de contrastes y distinciones, especialmente frente a quien no alcanza el ideal masculino o mediante el rechazo de todo aquello que pueda feminizar a un hombre. Sin embargo, no todos los hombres tojolabales (ni en cualquier circunstancia ni en todo momento) alcanzan el reconocimiento social que otorga el actuar como hombres cabales.

Para hacerse hombres cabales, no es suficiente que los varones dispongan de ciertos elementos que les otorgan prestigio como hombres ('cuerpo de hombre', hijos, esposa y tierras). Es necesario que los hombres desarrollen la capacidad de actuar 'adecuadamente', con habilidad e incluso con ingenio, creatividad y agresividad en las

*Martín de La Cruz López Moya, Capítulo IV de la Tesis de Maestría en Antropología Social *Hacerse hombres cabales (prácticas y representaciones de la masculinidad entre indígenas tojolabales de Chiapas)*, CIESAS Occidente Sureste, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, Diciembre 1999.



diversas situaciones de interacción social. En ese sentido, tener pene es sólo una 'ventaja' relativa en términos de la competencia por una representación de masculinidad; todo lo demás que constituye la identidad genérica de los varones (maneras de actuar y de pensarse a sí mismos) es apropiado durante las interacciones cotidianas. Por tanto, hacerse un hombre cabal puede constituir una práctica tanto de poder como de distinción y de clasificación entre hombres y mujeres y, entre hombres entre sí.

En este estudio asumo que no existe una sola interpretación de lo que significa actuar como un hombre, sino que los sujetos desde distintas posiciones elaboran diversas interpretaciones estratégicas de su masculinidad. Esto es, a través de las variadas formas de interacción cotidiana y de las trayectorias de vida individuales se revela la coexistencia de múltiples maneras en que los varones se apropian y viven la experiencia de su masculinidad. Lo anterior se desprende de las distintas posiciones que los hombres ocupan en el entramado de relaciones diarias. Por ejemplo, se puede hablar de las representaciones de la masculinidad que elaboran los solteros frente a quienes están casados, entre quienes son identificados como *mampos* o *mamploros* (homosexuales) y el que es 'un hombre', entre hermanos mayores y menores, ancianos y adultos, maestros, migrantes y agricultores; entre quienes actúan como hombres cabales y quienes fracasan o no lo hacen. Sin embargo, la producción de la representación local dominante de masculinidad puede ser resultado de las estrategias de actuación que despliegan los varones. Sugiero que es precisamente a partir de la competencia social entre estas diversas interpretaciones de la masculinidad que se produce y transforma una representación dominante de lo que debe ser el desempeño de los hombres.

En el presente capítulo describiré, a partir de registros etnográficos seleccionados, las estrategias adoptadas por algunos hombres en su esfuerzo por representarse de acuerdo al modelo local dominante de mas-

culinidad. Con lo anterior busco mostrar que la masculinidad no sólo se construye a partir de una repetición de esquemas de interacción prescritos, sino en el marco de una competencia entre los agentes (hombres y mujeres) por ocupar mejores posiciones en la definición de las construcciones genéricas locales dominantes (tanto de la masculinidad como de la feminidad).

También describiré eventos en los que algunos hombres adoptan diversas maneras de actuar que se contraponen con los ideales dominantes de la masculinidad local. Se trata de conductas y de comportamientos con los que los varones producen un distanciamiento respecto del modelo local dominante de cómo se debe actuar como un hombre. Con base en lo anterior planteo que aunque en un ámbito local se le confiere mayor valor social a ser un hombre cabal, en ciertos marcos de interacción ese modelo es cuestionado y, por tanto, puede ser transformado. Por ello, también me refiero a las situaciones de conflicto, de tensiones y negociaciones en las que se inscriben las prácticas locales del género.

Actuar como un hombre: mandar y mantener

Durante la producción de las identidades genéricas locales, en particular de la masculinidad, los sujetos sociales adoptan múltiples prácticas mediante las cuales simultáneamente producen y reproducen tanto distinciones entre hombres y mujeres, como jerarquías de poder al interior de los grupos domésticos. En el presente apartado, me apoyaré en dos narrativas etnográficas para mostrar que los espacios de interacción familiar, el trabajo agrícola y el comunitario, son ámbitos en los cuales se negocia el honor y el prestigio masculinos y, al mismo tiempo, en los que se reproducen o cuestionan las representaciones de género.

El caso de un hombre que 'no es bueno como hombre'

La narración que a continuación presento contempla aspectos del comportamiento de Lipe (45 años), quien a pesar de 'ser un hombre' no actúa como un *hombre cabal* en su comunidad. Es decir, no obstante varios aspectos marcan su identidad como un hombre—tener esposa, hijos varones y tierras—no logra que esto sea suficiente para contar con el reconocimiento sigla de que actúa como un *hombre cabal*. El fracaso de Lipe en alcanzar esa imagen masculina deriva, por un lado, de vivir a expensas del trabajo de su esposa e hijos y, por otro, de 'no tener cabal el pensamiento' para demostrar públicamente que puede representar, mandar y mantener a su familia.

La última noticia que tuve de Lipe fue que después de haber sido encerrado en la cárcel de K'ax Uk'um se determinó su expulsión 'definitiva' de la comunidad durante una junta. Los asambleístas acordaron expulsarlo (por segunda ocasión) bajo el argumento de que Lipe reincidió en comportamientos que constituyen un mal ejemplo para la comunidad y su familia; entre otros, no actuar como un hombre cabal. En esa ocasión Lipe fue encarcelado debido a que golpeó a su esposa (Lena, 40 años), quien acudió ante las autoridades comunitarias acusándolo de haberle pegado 'de balde' (sin que hubiera motivo para ello). Lena dijo que fue agredida por su esposo luego de que ella le reclamó haber vendido parte del café que ella misma había cosechado con la ayuda de sus hijos: "Vendí el café sólo para comprar trago y emborracharse", dijo Lena a las autoridades locales.

Lipe es un hombre excéntrico en K'ax Uk'um; es delgado y de baja estatura. Muchos de sus vecinos y familiares critican su personalidad porque regularmente da muestras de estar desvelado o borracho. Entre sus parientes y vecinos, lo acusan de ser haragán e incapaz de mantener a su familia, de no saber enseñar a ser hombres a sus hijos varones y de no ser un buen ejemplo para su familia ni para su comunidad. Aunque él mismo se reconoce

como católico no participa en la organización de los católicos; tampoco milita en partido político alguno, como lo hacen los hombres casados de su comunidad. En cambio, su esposa y sus hijos asisten regularmente a la iglesia de Renovación de Cristo y participan con el grupo afiliado al PRI.

De los nueve hijos que procreó con Lena, ocho sobreviven. El primero falleció desde que era pequeño debido a una 'pulmonía'. Tulo (26 años), el mayor de los hijos varones, desde que tenía 10 años fue recibido como 'hijo adoptivo' por su padrino: "Me salí de mi casa porque ahí no siempre había comida. Mi papá tomaba mucho y no era un buen ejemplo para la familia; de por sí no está bien cabal de su pensamiento", comentó Tulo durante una conversación. El tercero de sus hijos varones fue 'regalado' a sus compadres (hermano de Lena); un matrimonio que sólo pudo procrear una hija: "Lo tuvimos que regalar porque estábamos de una vez muy pobres. Tomaba pues mucho mi marido", afirma Lena.

Tuve referencias de Lipe por primera vez cuando ocurrió un incidente durante una de las jornadas de siembra de maíz en la que participó Lena, su esposa. Después de haber terminado de sembrar algunos surcos, el dueño de la parcela dio la orden de que el grupo realizara un breve descanso. Los escasos diez minutos fueron aprovechados por el grupo para conversar, y algunas mujeres, sentadas sobre el pasto, se dedicaron a bordar. En ese momento un 'solterito' (de 12 años de edad), también integrante del grupo, comenzó a arrojarle piedras a Lena hasta que logró pegarle en la cara. Lena se llevó las manos a la cara y comenzó a llorar. Una de las mujeres que estaba presente, regañó al 'solterito' por haber golpeado a Lena. Otra mujer que presenció el incidente comentó: "Como parece que ni marido tiene (refiriéndose a Lipe), por eso es que no hay respeto".

El día en que Tulo (el hijo mayor de Lipe) se casó me invitó a asistir a la ceremonia y al *chich* (ver capítulo II) que organizó con la ayuda de los familiares de su futura esposa. Durante el ritual de 'entrega de la muchacha', Lipe permaneció sentado en un rincón de la

